

МОСКОВСКИЙ СОКРАТ

Николай Федорович Федоров

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО РАН
МУЗЕЙ-БИБЛИОТЕКА Н.Ф. ФЕДОРОВА ПРИ БИБЛИОТЕКЕ № 180 ЦБС ЮЗАО

МОСКОВСКИЙ СОКРАТ

Николай Федорович Федоров

Сборник научных статей

«Академический проект»
Москва, 2018

УДК 1(091)(47)“18“(063)
ББК 87.3(2)53-688Федоров Н.Ф.я434
М83

Оформление переплета
В.В. Покатов

Ответственный редактор
А.Г. Гачева

Составители
А.Г. Гачева, М.М. Панфилов

Рецензенты
Доктор философских наук
И.В. Малыгина
Кандидат филологических наук
Н.Н. Смирнова

М83 Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / Российская гос. б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова; [сост.: А.Г. Гачева, М.М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева]. М.: Академический проект, 2018 — 912 с. — ISBN 978-5-8291-1972-0 (Философские технологии: философия космизма)
И. Гачева А.Г., отв. ред.

Книга выпущена в преддверии 190-летнего юбилея выдающегося отечественного мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея Николая Федоровича Федорова (1829–1903). Ее основу составляют избранные материалы XIII, XIV, XV и XVI Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, прошедших в 2011, 2013, 2014, 2016 гг.

Участники сборника, ученые из России, Украины, Сербии, Польши, Японии, США, рассматривают круг идей Московского Сократа в историческом и современном контексте, анализируют разные пласты его наследия — история и антропология, гносеология и этика, философия культуры и философия языка, рассматривают линии пересечения идей Федорова с отечественной и мировой мыслью и литературой. Ряд статей подготовлен в рамках проекта «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия», старт которому был дан на XVI Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова (с 2018 г. проект ведется в ИМЛИ РАН при поддержке РФФИ). Отдельный раздел посвящен проблемам и перспективам исследования русского космизма, родоначальником которого является Н.Ф. Федоров.

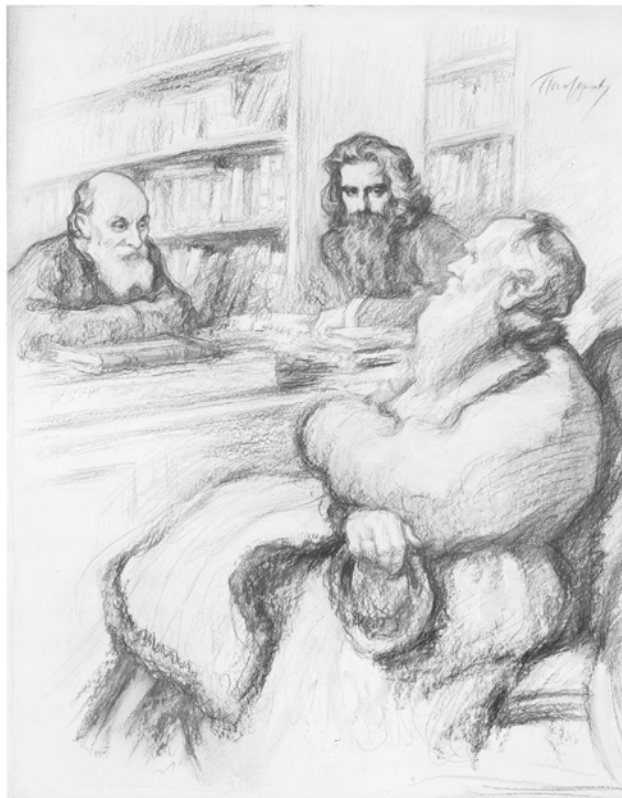
В рубрике «In memoriam» печатаются памятные статьи и воспоминания, посвященные литературоведу, философу Светлане Семеновой, ведущему исследователю философии Н.Ф. Федорова в ее связях с литературой и культурой, публикатору его наследия; историку, книговеду Михаилу Панфилову, в 1999–2016 возглавлявшему НИО книговедения РГБ; поэту, богослову, историку церкви Валентину Никитину; философу и поэту Юрию Линнику; инженеру, футурологу, создателю проекта «Информград» Владимиру Бодякину; художнику, педагогу, режиссеру Ольге Солодковой; строителю часовни на родине Н.Ф. Федорова Александру Воробьеву.

ISBN 978-5-8291-1972-0

© Коллектив авторов, 2018
© А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, сост., 2018
© В.В. Покатов, оформление переплета, 2018
© Академический проект, 2018

Предисловие

«Московский Сократ» — так назвал Николая Федоровича Федорова (1829–1903) С.Н. Булгаков вскоре после выхода в свет первого тома его «Философии общего дела» и первой книги о нем, написанной его другом и учеником В.А. Кожевниковым (см.: Булгаков 2004; Федоров 1906; Кожевников 1908).



*Л.О. Пастернак. Три философа. Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и Л.Н. Толстой, 1920-е гг.
Государственный музей Л.Н. Толстого*

Словосочетание стало крылатым, как и другое — «идеальный библиотекарь», вошедшее в научный обиход с легкой руки А.А. Гинкена (Гинкен 1911) и давшее афористическое определение той линии жизни и мысли Федорова, которая связала его сначала с Чертковской библиотекой (1869–1972), где он работал помощником историка, архивиста П.И. Бартенева, а затем с Библиотекой Московского публичного и Румянцевского музеев (1874–1898), где протекало его общение с Л.Н. Толстым и В.С. Соловьевым, А.А. Фетом и В.В. Верещагиным, где как библиограф он консультировал юного К.Э. Циолковского и многих других ученых и автодидактов, восхищавшихся энциклопедизмом мыслителя, его способностью дать ответ на любой, самый изощренный запрос и одновременно — нравственной цельностью, стремлением преодолеть разрыв между мыслью и практикой, жить «не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (Федоров 1995–2000/1, с. 126).

«Идеальный библиотекарь», «Московский Сократ» Н.Ф. Федоров — ключевая фигура истории русской мысли и культуры второй половины XIX–XX вв. Его «Философия общего дела» легла в фундамент отечественного космизма, была в кругу пристального внимания и интереса деятелей русского религиозно-философского подъема начала XX в., отозвалась в духовных исканиях русского зарубежья, оказала воздействие на вершинные явления русской литературы — от Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого до В.Я. Брюсова и В.В. Маяковского, Н.А. Клюева и В.В. Хлебникова, А.М. Горького и М.М. Пришвина, А.П. Платонова и Б.Л. Пастернака (см.: Pro et contra 2004–2008; Семенова 2004–1; Семенова 2004–2).

Предлагаемая вниманию читателей книга выходит в преддверии 190-летнего юбилея мыслителя, которое будет отмечаться 7 июня 2019 г. Ее основу составляют избранные материалы XIII, XIV, XV и XVI Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, прошедших в 2011, 2013, 2014, 2016 гг. в Москве, Рязани и Сасово. Постоянные организаторы это авторитетного научного форума — Российская государственная библиотека, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, философский факультет МГУ, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 г. Москвы, а партнерами в разные годы являлись Литературный институт им. А.М. Горького, Рязанская областная универсальная научная библиотека, Рязанский государственный университет, Сасовская городская библиотека, при которой уже более десяти лет работает Краеведческий центр им. Н.Ф. Федорова, Музейно-образовательный комплекс Физико-энергетического института им. А.И. Лейпунского в г. Обнинске, Мемориальный музей космонавтики, Пуцинский научный центр РАН и др.

Книга «Московский Сократ» продолжает серию научных сборников и публикаций, подготовленных по итогам I–XII чтений (Общее дело 1990; Русский космизм 1990; Философия бессмертия и воскрешения 1996; На пороге грядущего 2004; «Служитель духа вечной памяти» 2010; Философ космической эры 2011; Литературоведческий журнал 2011). Авторы статей, ученые из России, Сербии, Польши, Украины, Японии, США, рассматривают «Философию общего дела» в историческом и современном контексте, анализируют разные пласты наследия Федорова — история и антропология, гносеология и этика, философия культуры и философия языка, аксиология институтов памяти (библиотек, музеев, архивов), анализируют линии пересечения федоровских идей с отечественной и мировой мыслью и литературой. Отдельный раздел посвящен проблемам и перспективам исследования русского космизма, разговор о котором на чтениях давно стал традицией.

Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова, на протяжении 30 лет собирающие ученых из разных стран мира, стали авторитетной научной площадкой разработки наследия Н.Ф. Федорова и традиции русского космизма. В 2016 г. они дали старт проектам создания двух научных энциклопедий: «Н.Ф. Федоров» и «Энциклопедия космизма». Работа над проектом «Н.Ф. Федоров: Энциклопедия (с онлайн-версией)», цель которого — представить целостный и авторитетный свод знаний о философе, создать путеводитель по его творческому наследию и федоровиане XX в., показать значение идей Федорова для современности, с 2018 г. ведется в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Ряд статей, представленных в настоящем издании, подготовлены в рамках этого проекта. Что касается проекта «Энциклопедия космизма», призванного обобщить и систематизировать исследования ноосферной, космической мысли, начавшиеся полвека назад, то его координатором

является Музей-библиотека Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180: здесь проходит философский семинар, разрабатываются концепция энциклопедии и ее словник.

В разделе «Хроника, обзоры» помещены материалы к истории Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, включающие в себя краткую хронику I–XII чтений и обзоры XIII, XIV, XV, XVI чтений. Отдельные статьи освещают деятельность Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова, созданного в 2009 г. в Сасовской городской библиотеке — на родине философа памяти, отечествоведения. Завершает раздел заметка, посвященная 25-летию Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, которое отмечалось 17 января 2018 г.

Включение в книгу «Московский Сократ» раздела «In memoriam» вызвано горестными утратами. В 2014 г. скончалась философ и литературовед Светлана Григорьевна Семенова, подвижническими трудами которой имя Н.Ф. Федорова в 1970–1980-е гг. было возвращено в отечественную культуру. Автор многих книг и статей, давший нескольким поколениям ученых ключ к пониманию «Философии общего дела», человек, подготовивший фундаментальные издания трудов Федорова, авторитетный исследователь традиции русского космизма, творчества П. Тейяра де Шардена, метафизики русской литературы, на протяжении сорока лет подвижнически служила воплощению в жизнь идей философа памяти и воскрешения, об определяющем значении которых для будущего человечества она говорила неоднократно. Спустя два года ушел из жизни Михаил Михайлович Панфилов (1954–2016), историк, книговед, в 1999–2015 возглавлявший НИО книговедения РГБ, один из организаторов Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова в главной библиотеке страны и составителей сборников «На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903)» и «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения), выпущенных в 2004 и 2010 г. издательством «Пашков дом». По инициативе М.М. Панфилова в РГБ в 2014 г. началась подготовка и книги «Московский Сократ», увидеть которую ему было уже не суждено.

В 2014–2017 гг. ушли из жизни многолетние участники чтений памяти Н.Ф. Федорова: поэт, богослов, историк церкви Валентин Никитин, философ-космист и поэт Юрий Линник, инженер, футуролог, создатель проекта «Информоград» Владимир Бодякин. Скончался настоящий подвижник, труженик, человек открытой души Александр Матвеевич Воробьев, строитель часовни на родине Н.Ф. Федорова в с. Ключи. Ушли из жизни боровчане художник, педагог, режиссер Ольга Солодкова и Наталья Гурьева, сестра художника-космиста Владимира Гурьева, организатора Первых Федоровских чтений в г. Боровске, 30-летие которых пришлось на май 2018 г.

Светлой памяти ушедших, дорогих нашему сердцу людей посвящается эта книга.

Литература

Булгаков 2004 — Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 391–399.

Гинкен 1911 — Гинкен А.А. «Идеальный библиотекарь» — Николай Федорович Федоров // Библиотекарь. Журнал общества библиотекосведения. 1911. № 1. С. 12–26.

Кожевников 1908 — Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908.

Литературоведческий журнал 2011 — Литературоведческий журнал. Материалы XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. № 29. М., 2011.

На пороге грядущего 2004 — На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903) / Ред.-сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, С.Г. Семенова. М., 2004.

Общее дело 1990 — Общее дело: Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск. 14–15 мая 1988 г.). М., 1990.

Русский космизм 1990 — Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений. 1989–1990 гг.: В 2 ч. / Сборник подготовили *Н.Г. Боголюбова, Е.Л. Тюрин*. М., 1990.

Семенова 2004–1 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.

Семенова 2004–2 — *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 кн. М., 2004.

«Служитель духа вечной памяти» 2010 — «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения): В 2 ч. / Сост., науч. ред. *А.Г. Гачева, М.М. Панфилов*. М., 2010.

Федоров 1906 — Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией *В.А. Кожевникова* и *Н.П. Петерсона*. Т. 1. Верный, 1906.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Философ космической зры 2011 — Философ космической зры: Сборник памяти *Н.Ф. Федорова* / Сост. *Л.В. Бабанова, А.Г. Гачева*. Сасово, 2011.

Философия бессмертия и воскрешения 1996 — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995: В 2 вып. / Ред. сост. *С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, М.В. Скороходов*. М., 1996.

Pro et contra 2004–2008 — *Н.Ф. Федоров: pro et contra*: В 2 кн. СПб., 2004–2008.

Раздел I

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ КАК ОБРАЗЕЦ ЧЕЛОВЕКА, ФИЛОСОФА, ХРИСТИАНИНА

Статья характеризует Н.Ф. Федорова как человека, мыслителя и христианина, указывает на универсальный и инновационный характер его идей. Федоров предстает как вневременный авторитет человечества.

Article characterizes the Russian thinker as a model of man, a philosopher, a Christian, points to the universal and innovative character of his ideas. Fedorov is presented in this article as a timeless authority of humanity.

Ключевые слова: человек, философ, христианин, воскрешение предков, супраморализм, философия общего дела, вера, надежда, любовь.

Keywords: man, philosopher, Christian, the resurrection of ancestors, supramoralizm, philosophy of common action, faith, hope, love.

Когда мы говорим о Федорове, то прежде всего обращаем внимание на проповедуемые им *идеи*, на невообразимый, удивительный своим масштабом философский проект всеобщего человеческого братства, регуляции природы, воскрешения умерших предков или освоения космоса. Меньше внимания посвящается *личности* самого автора. Это связано со скромностью Федорова, первоначально провинциального учителя, затем ведущего спокойную жизнь московского библиотекаря. Этот русский мыслитель к тому же сам заслонял себя идеями, во всей полноте представшими лишь после его смерти. Об этом свидетельствует то, что он настойчиво избегал тех, кто хотел запечатлеть его при помощи фотографии и живописного портрета. Он хотел остаться анонимным, как и строители средневековых соборов, которые были сосредоточены главным образом на строительстве огромных храмов, призванных обратить внимание людей на вечные вопросы, на Бога, сами оставаясь в тени. Федоров также построил свой храм, но это не каменная святыня, но *духовный храм*, призванный собрать всех людей, чтобы объединить их узами братства, плодом которого будет работа над всеобщим воскрешением умерших предков. Однако, благодаря глубокой привязанности к своему учителю небольшой группы его учеников — труд Федорова стал известен последующим поколениям, да и сам автор не остался обезличенным. Безжалостное разрушительное время не смогло обратить в небытие достижения московского Сократа, и даже наоборот — идеи Федорова охватили и охватывают все более широкие круги его последователей. Мысль Федорова остается *живой* идеей, побуждая тех, кто познакомился с ней, к саморефлексии, она не ограничивается только содержанием учебников по истории философии.

Я хотел бы дать философскую характеристику самой *личности* Федорова, на фоне его идей, а не, как это делает большинство — характеризовать идеи на фоне личности мыслителя. Это будет своего рода философской агиографией Федорова. Не всегда в истории философии было так, что жизнь философа тесно переплеталась с его идеями. Часто даже трудно себе представить эту связь. Но есть и многочисленные примеры соответствия образа жизни философским убеждениям. Достаточно вспомнить Джордано Бруно или Сократа, которые были готовы даже умереть, чтобы подтвердить истинность своих убеждений. Федоров не сталкивался с такой крайней необходимостью, но это не значит, что его жизнь не была постоянным подтверждением истины, которую он проповедовал.

Личность Федорова можно рассматривать в трех основных плоскостях. Во-первых — как *человека*. И это самая универсальная ипостась, поскольку относится к тому, что отли-

чает нас как людей на фоне всех остальных существ. Во-вторых — как *философа*. Это ипостась связана с желанием раскрыть истину о Боге, человеке и мире. В-третьих — как *христианина*. Это, в свою очередь, религиозная ипостась, связанная с проблемой спасения человека.

I. Человек

Ежедневно рождаются люди, но не часто рождается *Человек*. История человечества вершится не многочисленной группой людей, которые выходят за рамки своих частных потребностей или небольшой группы, к которой они принадлежат. Это те люди, которые помогают потерянному во времени и пространстве человечеству обрести себя, делают его жизнь разумной, наполненной смыслом, отличной от чисто животного существования. Основатели религий, пророки, святые, а также гении науки, исследователи и изобретатели своей деятельностью демонстрируют, что человек и его жизнь не есть нечто случайное, ничего не стоящее, брошенное на милость природных стихий. Они показывают человеку особое место в мире, его достоинство и назначение. Надо быть наделенным особым даром от Бога, даром сверхсознания, видения человеческих судеб в перспективе всеобщей, планетарной, чтобы показать широкие горизонты человеческого существования, вырвать его из пленения частностями. Реформаторы человечества, разжигающие в нем пламя вечного Духа, являются *мечтателями* и *прозорливцами*. Мечты и видения требуют подняться гораздо выше среднего уровня сознания обычных едоков хлеба. Мечтатели на шаг или даже гораздо больше шагов опережают текущее состояние человеческого сознания и морали. Чтобы оказаться в авангарде человечества, надо быть наделенным невероятной чувствительностью, которая связана уже не только с *озабоченностью* судьбой отдельных людей или каких-либо групп, но касается всего человечества, и не только как биологического вида (аристотелевское разумное животное), но как живого целого, состоящего из реальных людей, которые жили, живут и будут жить. *Проницательная* чувствительность видит все человечество и каждого отдельного человека вплетенного в драму бытия.

Федоров был именно таким человеком. С детства его беспокоила мысль о том, что человек, рожденный жить, обречен на страдания и смерть, что противоречит его богоизбранному статусу. Именно этот протест, уходящий в *глубины* человеческого естества протест против очевидной, казалось бы, истины, что все живое должно умереть — составляет моральную ось всего творчества Федорова. Три вопроса беспокоили его на протяжении жизни, поиск ответа на которые показывает нам масштаб значимости мыслителя для человечества. Федоров спрашивал: почему то, что живет, страдает? Почему то, что живет, умирает? Почему мертвые не оживают, пребывающие в могилах не воскресают? Не существует рациональной очевидности, которой можно было бы на весах человеческой судьбы взвесить страдания и боль гибели человека — скажет позже другой русский мыслитель, Лев Шестов. Этот мотив в полном объеме присутствует у Федорова, явленный через боль, которую дети испытывают после потери своих родителей, а живущие — в отношении своих предков. По словам Федорова, о качестве нашей человечности свидетельствует интенсивность этой боли. В «нормальных» условиях человеческой жизни боль утраты детьми родителей, хотя и болезненная непосредственно после их смерти, — со временем проходит. Мы помним их, но соглашаемся с их отсутствием в мире живых. Федоров, в детстве лишенный общения со своим отцом, одарен был, однако, такой чувствительностью, которая не угасла и расширилась, принимая масштабы озабоченности о всем человечестве, в

его бесчисленных поколениях. Скандальность смерти, забирающей давших нам жизнь, была, в представлении Федорова, основным преткновением падшей действительности, в которой мы живем. Долг, который мы должны отдать предкам является, в его понимании, благодарностью за величайший дар, дар жизни, посредством воскрешения предков.

Озабоченность судьбой *целого*, а не только живущего человечества, помещает Федорова на наивысший уровень человеческой чувствительности и нравственности. Никто до него не высказал мысли о том, что смерть, являющаяся фундаментальным недостатком естественного мира, должна быть побеждена силами самих людей и человек не должен пассивно ждать инициативы Бога в этом вопросе. Человека забота и сочувствие в отношении к умершим предкам не сводится у Федорова только к эмоциональному отношению, сентиментальным размышлениям. Это призыв к совместному братскому усилию всего живущего человечества. Уже недостаточно жертв во имя живущих и грядущих поколений. Федоров дает понять, что моральное обязательство касается прежде всего тех, чей прах погребен в земле. Таким образом, можно сказать, что Федоров придает понятию человечества еще более глубокое измерение, чем до сих пор существовавшее. Недостаточно только молитвы по умершим и вечной памяти о них. Человек в полном смысле слова — это человек, живущий не только духовно, но духовно-физически. Из этого проистекает императив воскрешения предков. В русской мысли чувствительность — укоренившееся свойство человека, и его значение весьма высоко. Не случайно, так много говорится здесь о *сердце*, которое превосходит интеллект. Непревзойденным образцом чувствительности является творчество Ф.М. Достоевского, который показал трагическую реальность «людей из подполья» и который готов был «вернуть билет» Богу, видя невинные страдания детей. Чувствительность и человечность Федорова шли еще дальше, потому что он напомнил о моральном скандале, который заключается в отсутствии среди живых предшествующих поколений. Даже социальная проблема, на которой заостряли внимание в девятнадцатом веке и народники, и марксисты, не была для него самой важной. Он знал о том, что злом всех зол является человеческая смертность и без преодоления этого барьера бедность и несправедливость не исчезнут с нашей планеты.

Человечность Федорова выражается также в его идеи супраморализма, т. е. всеобщего братства людей. Полноценное бытие человека связано с открытостью людям и активному сотрудничеству с ними в вопросе регуляции природы. Гуманистическое послание Федорова ясно. Его постоянно беспокоит болезненный раскол большой человеческой семьи. Человечество, которое постоянно оказывается жертвой гуманитарных катастроф, вызванных действием слепых сил природы, — само еще увеличивает бремя зла путем войн и социальных конфликтов. Федоров ясно представлял бессмысленность конфликтов между государствами и выделения огромных ресурсов на военные цели. С другой стороны, его чувствительная совесть была потрясена потерями, которые приносят природные катаклизмы (засухи, наводнения, землетрясения). Отсюда его призыв перековать мечи на орала. Его творчество в значительной степени *призывает* человечество опомниться. В то же время русский мыслитель не ограничивается пацифистским призывом к прекращению войн, неоднократно озвученным до него (например, Махатмой Ганди). Он хочет большего: перенаправить человеческую энергию, устремленную на уничтожение жизни, на путь защиты жизни живущих, укрепления солидарности между ними и в результате — на реализацию идеи полного воскрешения умерших предков. Лозунги всеобщего братства людей провозглашали политики и революционеры. Однако за благородными лозунгами прятались вполне корыстные цели. Взять хотя бы лозунг пролетарского интернационализма.

Между тем Федоров ставит перед человечеством самую благородную из возможных целей — освобождение человека от железной хватки Танатоса.

Отношение человека к другому человеку Федоров мыслит в категории *родства*, которое устраняет одиночество *я* в эгоизме и отчуждение *другого* в альтруизме. Родство представляет собой природную близость всех, кто относится к целостности, понимаемой как *мы*. Обнаружение и укрепление родства означает преодоление сиротства сынов человеческих, утративших своих отцов. Можно сказать, что Федоров поднялся над собственным сиротством и увидел болезнь сиротства, которая отравляет жизнь человечества с момента его возникновения. Средством избавления от него является совместный акт воскрешения умерших предков. Лозунги всеобщего братского единства озвучивались и ранее. Но это единство не было полным, поскольку служило более или менее частным целям. Перспектива единения человеческого рода, о которой говорит Федоров, является самой широкой из возможных, поскольку люди отличаются по расовому признаку, вероисповеданию, языку, национальности и многими другими свойствами, но все они смертны, и, следовательно, целью, которая в равной степени может объединить их всех, является именно преодоление смерти. Никто до Федорова не высказал идеи преодоления смерти самими людьми, поскольку считали, что вопросы жизни и смерти, в конечном счете, решает Бог. Вера Федорова в эту возможность сочетается у него с оптимистической оценкой человека, который способен выйти из круга своих частных потребностей и целей, включиться в совместную работу всего человечества.

Существует, что легко заметить, контраст между смелым проектом объединенного человечества и одиночеством создателя этой идеи. Жизнь Федорова, можно сказать, была *скрытой*. Его имя, хотя и было известно в кругах русской интеллигенции при жизни — всегда находилось на заднем плане. Федоров был далек от стремления к славе и почестям. Даже его философские произведения стали широко доступны только после смерти. Если многие из реформаторов и светочей человечества вели скрытый образ жизни, чтобы в определенный момент времени стать публично известными, то о Федорове этого сказать нельзя. Он рассматривал свою жизнь как *служение* человечеству, не стремясь к лидерству. Это, действительно, согласуется с концепцией общего действия. Скрамность Федорова как человека только подчеркивает величие его идеи, которая выражает озабоченность о судьбе всех людей, живых и мертвых. Федоров не думал о себе, о своем процветании и известности. Все его внимание было сосредоточено на благе других людей и всего человечества. Жертва во имя блага человечества, по его словам, не является жертвой собственной жизни, во имя того, чтобы другие могли жить, как это часто было в истории. Герой Федорова не является трагической фигурой. Это кто-то, кто свою идею о воскрешении умерших предков наполняет своим ежедневным трудом приобретения знания, которая может превратить этот проект в реальность. Жизнь Федорова, тихая и сосредоточенная, является образцом для человечества, поскольку свидетельствует о постоянном думании о других людях, их благе.

II. Философ

Федоров был не только в высшей степени человеческим, но также останется для потомков непревзойденным образцом *философа*. Не случайно его называли московским Сократом. Дело не в схожести взглядов, поскольку Федоров критически отозвался о интеллектуализме и субъективизме Сократа, а в первую очередь в способе философствовать

ния Федорова, которая делала его похожим на Сократа. Для Федорова бытие философа не являлось профессией, не стремился он и к покорению академических вершин, философствование было его образом жизни. Федоров, как Сократ, не только стремился к пониманию действительности и передаче результатов своих исследований другим людям, ученикам и потомкам. Его целью также являлось *воспитание*, и не только какой-то группы людей или сообщества (как это видно в отношении Сократа к афинянам), но всего человечества. Таким образом, миссия философа, по мнению Федорова, заключается в том, чтобы быть учителем и воспитателем всего человечества. Такое понимание философии предполагает максимальный диапазон ее влияния. Федоров, творивший в девятнадцатом веке, в эпоху позитивистской философии, которая делала ставку на углублении научной специализации и отделении знания от морали, — философствует подобно древним, как и они, оставаясь моралистом. С одной стороны, проповедует, разрабатывает и обосновывает свою философию общего дела и одновременно обращается к философам, ученым и остальным людям с чем-то вроде призыва, который должен пробудить их совесть.

Философское и научное знание, по Федорову, не может быть чем-то отдельным от практики. Основным заблуждением западной философии он считал разделение теоретического и практического разума, что особенно заметно в системе Иммануила Канта. Этот разделение приводит к тому, что как научное знание, так и нравственность не выполняют функции, которые они должны исполнять, т. е. так преобразовать природную среду и условия жизни человеческого сообщества, чтобы реализовать дело и долг воскрешения. Только превращение знания в действие, объединение теоретического и практического разумов может предотвратить раскол, который существует между средой ученых и неученых. Философия и наука, подчеркивает Федоров, не могут быть каким-то элитарным занятием ученых, искусством ради искусства. Философствование не является интеллектуальным пиром философов, как это представлял себе Платон, хотя проблема бессмертия волновала его не меньше, чем Федорова. Философ исполняет свою обязанность не только в отношении ученых, но и неученых. Его задачей является завершение синтеза знаний ученых и мудрости неученых. Отсюда идея сближения города в деревни, где ученым достается роль тех, кто должны традиционную духовную связь необразованных людей с предками, проявляющиеся в память о них и их культе, дополнить научным знанием, постепенный прогресс которого должен привести к их реальному воскрешению. Имеет место болезненный раскол между учеными и необразованными людьми, которые сохраняют связь с землей и культивируют память умерших предков. Наука, отмечает Федоров, стала типично городским мещанским занятием и служит интересам индустриальной цивилизации, ориентированной только на настоящее, с его комфортом и удовольствиями. Федоров, критикуя городской, индустриальный образ жизни и ученых, поддавшихся его искушениям, разорвавших связь с деревней (а она находится ближе к слепым стихиям природы и земле, скрывающей прах умерших предков) не строит иллюзий на предмет того, что достаточно вернуться к простой, сельской жизни и отказаться от науки, чтобы достичь нравственного идеала. Путь Жан-Жака Руссо, с его лозунгом возврата к природе, и Льва Толстого, превозносившего простоту деревни, — не является философским идеалом Федоров. Бытие философа не может заключаться в бегстве из одной части человеческой реальности в другую. Философ должен участвовать в создании *полноценного* человеческого сообщества, должен быть тем, кто объединяет людей, побуждает их к совместным действиям, а не закрывает их в тюрьме субъективности, не ограничивает их действия действием только индивидуальным.

Сущность бытия философа, в понимании Федорова, есть призвание *общественного* характера. Федоров подчеркивает, что философствование и наука должны быть занятием эгалитарным, а не элитарным. Философ своей проективной мыслью и знанием *служит* всему человечеству, а не стремится возвыситься над другими. Федоровский идеал философа заключается в том, что он должен быть слугой не только истины, но и всего человечества. Его деятельность, однако, такова, что она не отделяется от других людей барьером собственного превосходства и гениальности. Идеал философа у Федорова прямо противоположен возведенному на пьедестал Артуром Шопенгауэром образу гения-эгоиста, который видел всю суетность человечества и поднялся над ней. Не в отдалении от людей и их дел, а в постоянном приближении к живым и праху умерших заключается миссия философа, говорил Федоров. В этом смысле, показательна обстоятельная критика философии Фридриха Ницше, которую осуществляет русский философ. Идеал сверхчеловека, который дистанцируется от любых связей с прошлыми поколениями во имя какого-то мнимого эстетического дионисийского героизма, строго осуждается Федоровым. Упоению ницшеанского сверхчеловека, гордящегося своим могуществом и величием, игнорирующего любые родственные связи между людьми, Федоров противопоставляет дух отрезвления, проистекающий из его проективной философии общего дела.

Парадоксально, но гениальность и величие Федорова как философа заключается в том, что он был далек от апофеоза гениальных личностей. Ибо когда чрезмерное внимание сосредоточено на гениях, то мы забываем о благе остального человечества. Гениальность является категорией в основном эстетической, а Федоров выше всего ставил нравственные категории (потому и назвал свою философию супраморализмом). Таким образом, его интересует превращение философских идей в моральные, служащие воскрешению действия, а не создание из них возможности для поклонения и обожания их создателей. Философ устанавливает направления развития человечества и его величие не заключается в том, что он является кем-то гениальным и исключительным, но реальным вкладом в дело перехода человечества из несовершеннолетнего состояния к зрелости. Федоров выступает как образец философа и философского подхода именно из-за простоты и честности мотивов, которые толкнули его к созданию философии совместного действия.

III. Христианин

Простота и скромность Федорова, как философа, который в своем творчестве стремился объединить в одно целое знания ученых с устремлениями неученых, коренится в том ключевом факте, что он постоянно подтверждал свою глубоко христианскую позицию. Три основные христианские добродетели, вера, надежда и любовь — проявлялись у Федорова в наивысшей степени.

Вера московского затворника составляет фундамент, на которое опирается все здание его философии совместного действия. Можно сказать, что творческие усилия Федорова являются как свидетельством величия и прозорливости его интеллекта, так и свидетельством его глубокой веры. Это имело особое значение в интеллектуальной атмосфере Европы девятнадцатого века, которая была полна идеями и течениями скептицизма, агностицизма и атеизма. Растущая популярность атеистического и материалистического марксизма в интеллектуальных кругах России была достаточно серьезным вызовом, и Федоров принадлежит к тем защитникам христианской веры, которые не законсервировались в традиции, а осовременили христианское послание. Вера Федорова — *живая* вера, а не в со-

зерцание окостеневших догм. Много раз он повторял, что вера без дел мертва. Вера должна основываться на выполнении Божьих заповедей, которые следует не только знать и выполнять как запреты (заповеди Ветхого Завета), но прежде всего руководствоваться ими в действии (заповеди Нового Завета). Супраморализм Федоров понимал как выражение христианской веры, в которой догматы становятся заповедями, т. е. догматика превращается в активную этику. Вера, по словам Федорова, базируется прежде всего на реализации заповеди о воскрешении умерших предков. Воскрешая умерших, люди исполняют завет Христов: стать столь же совершенными, как Отец Небесный.

Постоянно принимая во внимание, что вера должна проявляться в реальных действиях, которые служат не только индивидуальному спасению, но способствовать спасению, то есть возвращению и сохранению жизни, всего человеческого сообщества, Федоров не погружается в спекулятивные богословские рассуждения, касающиеся, например, характера воплощения Христа или внутренней природы Троицы. Догмат воплощения и воскресения Христа и догмат Троицы относятся прежде всего к обязанностям человека. Христос является образцом для сынов человеческих как воскреситель и в этом люди должны следовать ему, Троица же является прекрасным образцом совершенного человеческого сообщества. Основные положения христианской веры существуют для того, чтобы жить в соответствии с ними и поступать, а не только познавать их. Можно сказать, что вера Федорова подобна вере первых христиан, в которой доктринальные дебаты и споры еще не ослабили оригинального принятия всем сердцем Благой Вести, а дух общины преобладал над индивидуальными формами набожности. Подобно тому, как первые христиане ожидали скорого пришествия Царства Божия и не откладывали его на далекое будущее, так же и Федоров настаивает на том, что объединенное человечество должно ускорить приход этого Царства осуществляя труд воскрешения. Вера Федорова была верой, так сказать, насыщенной *энтузиазмом*, в которых догма не отделена от заповеди, а вера от жизни.

Надежда Федорова связана у него с убеждением, что судьба человечества находится в его собственных руках. Разрешение исторического процесса не должно иметь характера катастрофы, которую описывают апокалиптические писания. Федоров не верит в такого рода детерминизм, и его учение об *условном* характере апокалиптических пророчеств является, пожалуй, лучшим примером постоянства его надежды. Его надежда, с одной стороны связана с безграничным доверием, с которым он относится к Богу, который, как творец не хочет неминуемой гибели мира. С другой стороны, надежда Федоров касается убеждения, что люди не свернут на тупиковый путь, ведущий их к гибели, а объединятся и преодолечат фатальные последствия своих грехов посредством общего дела воскрешения. Христианская надежда русского мыслителя, следовательно, затрагивает как Бога, так и людей. В то же время его вера в полноту Божьей милости соединяется с надеждой на полный апокатастасис, окончательное спасение всех без исключения людей. Подчеркивая, что конец света не является неизбежным, что у людей есть огромный потенциал нравственного блага, которое может радикально изменить не только их самих, но положительно преобразовать все человечество, природу, вселенную и что возможно всеобщее спасение, — Федоров высказывается тем самым за такую модель христианства, которая не концентрируется на осуждении падших людей и не создает непреодолимого барьера между хорошими и плохими. Его видение мира и людей есть видение *ясное*, исполненное надежды, а не темное, полное тревоги и беспокойства.

Христианская *любовь*, о которой говорит Федоров, имеет очень реальный облик. Это прежде всего любовь детей к родителям, которая является ответом на любовь, которой

дарили их родители при жизни. Образцом этой любви являются отношения Троицы, соединяющие Отца, Сына и Святого Духа (которого Федоров отождествляет с дочерью). Люди призваны преодолеть тот дисбаланс, который возник между ними, вместе с первородным грехом, и его наиболее катастрофические последствия, то есть смерть. Асимметричность отношений между детьми и их родителями, смерть родителями разрушает возможность дальнейшего проявления их любви к детям, является наиболее наглядным следствием первородного греха. Для Федорова это самое большое экзистенциальное противоречие. Смерть, которая разрывает живые узы любви между родителями и детьми, а в более широком плане между поколениями живых и мертвых — может быть преодолена только любовью, которой люди окружают своих умерших предков. Федоров не имеет в виду платоническую любовь, т. е. любовь, лишенную телесности. У него с точностью до наоборот. Истинная христианская любовь не имеет вид созерцательного и мистического полета, который должен объединять бестелесные существа. Любовь, утверждает Федоров, находит свое наиболее полное выражение в усилении по воскрешению умерших предков, восстановлению их в реальном духовно-телесном виде. Условием воскрешения предков является братская любовь между живущими, то есть преодоление и уничтожение все разногласий и разделений. Это должна быть *активная* любовь, такая, которая приносит результаты в действиях, которые по своим результатам не отделены друг от друга, но составляют единое общее дело.

Федорова обвиняли в том, что он нарушил христианские установления, интерпретируя их таким образом, чтобы они подходили его учению о воскрешении предков. При этом забывают о том, что Федоров не опровергал догматы и не уменьшал их количества (как, например, Толстой), но стремился обогатить их. Христианство Федорова можно характеризовать по-разному, но обвинять его в еретических наклонностях было бы несправедливо. Пробой религиозности этого великого мыслителя являются не только его богословские и философские взгляды. В конечном счете, самым важным является свидетельство его жизни, которая в высшей степени свидетельствует о нем как о глашатае христианской веры, в особенности православия. Жизнь Федорова была жизнью святого аскета, который отказался от привилегий и удобств и думал только о благе других людей, как живых, так и мертвых. С перспективы прошедшего времени лучше можно констатировать глубину христианской веры, надежды и любви Федорова.

Подводя итог, следует сказать, что человечество, которое ищет авторитетов, могущих дать ему цель, ради которой стоит жить, — такой образец должно найти в Федорове. Хотя бы потому, что идеи Федорова являются универсальными, относящимися к проблемам, интересующим все человечество. Человечество в своем развитии принимает на себя удары все более и более сложных вызовов. Но основная проблема, которая сопровождает его с самого начала, — это непреодолимый барьер смерти, из которой проистекают все беды, отравляющие жизнь человеческого рода. Федоров, пожалуй, был первым человеком, который имел смелость поставить под сомнение мощь Танатоса, утверждая, что не только Бог, но и человек, выступающий в виде объединенного человечества, может преодолеть смерть, если Божьи заповеди преобразует во всеобщее действие. Именно поэтому он должен быть нетленным образцом, который будет побуждать грядущее человечество не только к размышлениям, но, прежде всего, к *действиям*.

Н.Ф. ФЕДОРОВ И ФИЛОСОФИЯ АКТИВНОГО ХРИСТИАНСТВА

Статья рассматривает творчество Н.Ф. Федорова в свете становления философии активного христианства. Показано, что под активным христианством философ понимал участие человечества в воплощении новозаветных обетований — воскрешения умерших и преображения мира. Проанализированы основные составляющие активно-христианской мысли: синергия Бога и человека в воскресительном делании, идеал сотрудничества веры и знания, идеи богочеловечества, всеединства, апокатастасиса.

The article examines Fedorov's work from the viewpoint of the emergence of active Christianity philosophy. It is shown that by active Christianity the philosopher understood the participation of mankind in the embodiment of the New Testament promises — the resurrection of the dead and the transformation of the world. The main components of active Christian conception are analyzed: the synergy of God and man in resurrection, the ideal of cooperation between faith and knowledge, the idea of God-manhood, all-unity, apocatastasis.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, активное христианство, богочеловечество, всеединство, апокатастасис.

Keywords. N.F. Fedorov, active Christianity, God-manhood, all-unity, apocatastasis

Выражение «активное христианство» впервые прозвучало у Федорова в одной из его статей о Ницше. «Провозвестие “культуры трагического мирозерцания” есть приготовление к предстоящей “катастрофе мира”, то есть кончине его; и если всё человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?) то высшая задача его состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели» (Федоров 1995–2000/2, с. 120), — писал Федоров, — добавляя ниже, что «философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя *христианства активного*» (там, с. 145), неоднократно повторяя затем это определение. Под активным христианством автор «Философии общего дела» понимает реальное воплощение коренных метафизических чаяний христианской веры: упразднение «последнего врага» — смерти, воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий, *обоженный* зон бытия. В процессе длительной исторической работы род людской должен приготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда в сотрудничестве с Божественными энергиями, в потоках Его благодати человечество и станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. Не катастрофа, а преображение — такова самая суть новой активной, творческой эсхатологии. В той или иной степени русская религиозная философия конца XIX–XX вв. разрабатывала именно эту активную линию в христианстве, делающую ее важнейшей ветвью рассматриваемой здесь когорты мыслителей и ученых.

Не просто совместимость *веры и знания* (а таковая была сметена в историческом процессе всеобщей секуляризации), но их *согласование и сотрудничество* в общем деле преображения жизни — вот одна из руководящих идей активно-христианской мысли. Из ближайших примеров вспомним хотя бы Павла Флоренского, крупного философа и богослова и одновременно ученого-энциклопедиста, физика, математика, инженера, искусствоведа и историка, или Антона Карташева, выдвинувшего задачу «практического переживания Халкидонского догмата», возвращения под духоносную сень Церкви того, что она дала оторвать от себя секуляризованному западному прогрессу: общественно-исторический идеал, элементы научного мировоззрения. Вспомним философов русского

зарубежья, группировавшихся вокруг парижского журнала «Новый град» (Федор Степун, Георгий Федотов, Бердяев, Николай Лосский, Булгаков...) — они прямо декларировали задачу преодоления пагубного исторического развода между христианством и культурой, церковью и миром, выдвигали идеал христианства, идущего в мир и активно формирующего социальную и культурную жизнь. Но не только.

Центральной, самой глубокой, практически и исторически плодотворной идеей активного христианства стала идея *Богочеловечества*, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый обоженный статус существования (*теоантропологии*, *богочеловекодействием* — так в греческой огласовке именовал эту синергию Божественного и человеческого Федоров). И первый шаг к ней видел так: истинная совершеннолетняя личность свободно и ответственно встает перед лицом Бога, стараясь прежде всего уразуметь, не как Бог относится к миру (то, что обычно промышляется в богословии), а как я, как мы, соборное множество, должны относиться к Богу, Его вселенскому домостроительству, в чем тут наша задача и какова наша в этом деле доля участия. Встать к Богу в положение и отношение активной сознательной взаимности — такая установка уже содержит в себе начаток синергии, т. е. согласования всемогущества Бога и свободы сознательной твари.

Раскрывая глубокомысленную корреляции между Творцом и человеком, Его вершинным творением, замечательный русский философ и богослов Виктор Несмелов в своем капитальном труде «Наука о человеке», наряду с Федоровым и Вл. Соловьевым утверждает ту же идею Богочеловеческой синергии: «Если рассматривать христианство как *объективный факт истории*, оно есть Божие откровение людям и Божие дело в людях, и если рассматривать его, как *религию человека*, то оно есть признание человеком Божия откровения и усвоение человеком Божия дела, так что сущность христианской религии действительно можно выразить понятием *союза между Богом и человеком*» (Несмелов 1994, с. 273, 1-я паг.). Что же касается сути *Божьего откровения* и *Божьего дела*, то их Несмелов находит в Воскресении Христа, открывающего людям путь «к действительному освобождению от греха и от всех следствий его», прежде всего смерти и грубых ущербов и дефектов смертной природы, дополняя «Божие участие в земной жизни людей» «свободным участием людей в Божием деле» (там же, с. 440, 2-я паг.).

Одну из формулировок идеи богочеловечества как «сочетания божеского и человеческого начал, абсолютного и относительного, вечного и временного, святого и профанного» дал философ и историк Церкви Карташев, расширяя догмат IV Вселенского халкидонского собора (451 г.) о двух неслиянных и нераздельных природах во Христе, Божеской и человеческой, на поприще не только «личного христианского подвига, но подвига общественного и культурно-творческого, всемирно-исторического, общечеловеческого, т. е. воистину вселенского» (Карташев 1994, с. 288).

Не раз отмечалось стремление русской религиозной мысли к целостному мировидению, к *моноидеизму*, которое являлось бы теоретической основой, оправданием жизненного действия, дела преобразования действительности. Федоров акцентно выразил это глубоко народное, по природе своей *религиозное* стремление к синтезу теории и практики, идеи и дела в своей критике кантовской философии, как раз резко разделившей теоретический и практический разум, заперев их в не сообщающиеся отсеки, «тюрьмы», как выражался Николай Федорович. О необходимости «превратить христианскую веру в положительное знание» (Несмелов 1994, с. 365, 2-я паг.) писал и Несмелов, добавляя, что такое по-настоящему возможно только в новой мировоззренческой ориентации на синтез рели-

гии, философии, науки (и искусства — у Федорова). Тогда и религия сумеет выявить свой «жизненный интерес», и человек, и общество найдет в ней «вполне основательное решение существенно важных для него практических вопросов жизни» (там же, с. 365–366). А сфера свободного знания признает: истина добывается не только через эмпирические факты и опыт, через философское умозрение и обобщение, но и содержится в глубинах христианского верования. При этом единство этого синтеза созидают высшие алкание и цель: стремление «к вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога», «стремление индивида к Богоподобию» (там же, с. 277, 1-я паг.). И задача философии, по Несмелову, помочь осознать эту цель и найти пути к ее реализации. Эта логика была предельно четко выражена в федоровской «Философии общего дела», где активное христианство предлагает вектор движения, высшую цель, философия ее осмысляет, разрабатывает, созидает *должный* «план деятельности», «проект дела», «наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия» (Федоров 1995–2000/1, с. 329), ищет новые реальные возможности для осуществления этого проекта.

Русская мысль отмечена особым интересом к истории, обеспокоена ее движением, наполнением и направлением — это качество отмечали неоднократно. Именно активно-христианские мыслители глубинно метафизически обосновали *историософичность* русской мысли, причем в новом, активном смысле, который мог осознанно родиться только в логике идеи богочеловечества. Историческая доминанта русской мысли, устремленной в будущее, связана с духом пророчества, с проектированием должного пути и результата, в конечном итоге с эсхатологией, особенно активно-творческой. Ведь история по сути обесмысливается в перспективе человеческой бытийственной пассивности, эсхатологического катастрофизма: что стараться, суетиться, сооружать нечто совершенствующееся в истории, если конец нависает с неотвратимостью секиры палача?! И напротив, история получает высший смысл в видении ее как «работы спасения», как «восмого дня творения» (Бердяев), поприща реализации высших богочеловеческих целей, полосы деятельного перехода от данного к желаемому должному. «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце» (Бердяев 1994, с. 168). Понимание религии в качестве пути лишь личного спасения, сугубо частного дела, на чем многие так уверенно настаивают и сейчас, было отвергнуто как искажение христианства. Оно, напротив, предполагает по самой своей сути общее и даже всеобщее спасение, соборное объединение и Дело.

Мыслители активно-христианской ориентации явили новый этап в богопознании, в понимании задач человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. У богословов абстрактно-спекулятивного направления, таких как Климент Александрийский или автор «Ареопагитик» Псевдо-Дионисий, под обожением понималось уподобление Богу и единение с Ним, осуществляемое в ходе особого интеллектуального экстаза. А поскольку Бог предстал как Трансцендентная Монада, Бескачественное и Простое Единое, то и процесс обожения со стороны человека заключался во все большем опрощении своего духа, так что операции воздымания к Божественной природе чем-то напоминали йогические процедуры: отрясти с себя феноменальное бытие, вынуть, вычеркнуть, избыть все конкретное содержание своей психики, переживания и привязанности, собственно все, что составляет уникальное содержание личности. И так, через последующее осияние Божественным светом предполагалось достижение высот созерцания и мистического гнозиса — приобщение к тайнам Божественного бытия, «совершенное поведение» таинственного мрака. При таком подходе обожение приближа-

лось к неоплатоническому возвращению души в бескачественное, божественное бытие — при погашении всех красок личности, растворении ее в океане духовной субстанции (хотя Псевдо-Дионисий и удостаивал обожения не только дух, но и плоть человека в его повоскресном состоянии). Другое нравственно-практическое направление христианской мистики, идущее от Оригена и ярко выраженное у преп. Макария Египетского и преп. Симеона Нового Богослова, восчувствовало обожение как воображение Христа в душе человека. Его вселение туда и через такое «сотелесничество» с Богом преобразование человеческого естества. Активность человека при этом заключалась в восприятии «семени логоса», «небесного образа» в недра своей души. Горячая любовь к Христу сочеталась здесь с любовью к ближним, с нравственным подвижничеством. Существовали и срединные, смешанные явления в христианской мистике (преп. Исаак Сирийский, преп. Максим Исповедник и др.), где наряду с требованиями любви и добродетели центральное место в обожении занимал тот же интеллектуальный экстаз, «совершенный покой», достижение такой «страны безмолвия», такой глубокой исихии, в которой теряется сознание себя и своего тела, и души, и ума. Торжествовал идеал «апатейи», апатии, бесстрастия, покоя духа как состояния обожения, ведущего к чистому созерцанию Бога — «с Христом быть через премирное и простое духовное созерцание» (преп. Максим Исповедник — Добролюбие 2010, с. 238).

Активно-христианская мысль придала обожению значительно более онтологический, всеобщий и вместе с тем конкретный характер: реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной, преображенной человеческой природы. Уподобление творческой сущности Бога (Который «доселе делает» — Ин. 5:17) предполагает сохранение желаний, страсти воссоздать и творить, познавать, изменять, преображать, сохранения чувства и воли личности и развитие их (то, что у христианских мистиков напрочь погашается). Сам Бог-Творец разве мог бы создать мир и все его твари без желаний и страсти и того восхищения содеянным: «и вот хорошо весьма» (Быт. 1:31), которое он почувствовал к концу своего космоустроительного шестидневного труда?

То или иное понимание христианства связано и с общим космогоническим видением мира. Представление статичной Вселенной порождало «платонизирующий» дуализм с резким антагонизмом материи и духа, с приготовленным или существующим от века Царствием Небесным, миром горних идей и духовного бытия. В основе активного христианства лежит интуиция эволюционирующего, становящегося, незавершенного универсума и видение пути к Царствию Небесному как преображающей активной эволюции. «Сущность истинного христианства, — писал В.С. Соловьев в реферате «О причинах упадка средневекового мирозозерцания» — есть перерождение человечества и мира в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскипанием теста и т. п.» (Соловьев 1988, с. 339). Эту же мысль подхватывает и Г. Федотов: «Есть в Евангелии иные образы пришествия Царствия Божьего не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает всю вселенную. Заваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы» (Федотов 1938, с. 53). Или, как утверждал Бердяев, необходима «всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира <...> для вечности» (Бердяев 1994–1, с. 169). Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, «брато-творении», достигаемом через натурально-онтологическую гармонизацию человеческой

природы, через одухотворение самих природных стихий. Удача истории и выход в вечность ставятся как задача и проект человечеству.

Русскую религиозную философию активного христианства не раз упрекали в недооценке специализированной гносеологии, даже отказывали ей называться философией в силу отсутствия в ее составе таковой — как предположительно обязательного ее раздела. Тогда как у нее есть свой, четко выраженный особый подход к познанию, получивший название *онтологизма*. Отбрасывая методы отвлеченно-рациональной гносеологии, установка онтологизма предполагает «мир как живое, целесообразное и осмысленное целое, тесно связанное с Богом» (Лосский 1992, с. 198). А выход к истинному познанию видит через погруженность *субъекта* в *объект*, целостное включение человека в бытие на разных его уровнях, через *встречу* и *общение* с ним, его объектами и существами, включая Высшее и Абсолютное, через «внутреннее соединение с истинно сущим» (Соловьев 1988, с. 198). Может быть, упорнее других русских мыслителей эту установку постоянно утверждал Николай Лосский. Свою теорию познания, созданную им еще в самом начале XX века на основе понятий сложно разветвленной интуиции, чувственной, интеллектуальной, мистической, он недаром считал необходимым как свой философски *завещательных* итог представить в одной из последних своих работ 1950-х годов «Интуитивизм». Здесь он несколько раз повторяет любимое свое определение познавательной интуиции: «акт непосредственного созерцания предметов в подлиннике». Такой акт предполагает интенсивное, *интенциональное* внимание, *направленное* на объект, на самого себя, другой субъект и идеальные сущности, дающее достоверное знание. «Согласно интуитивизму, субъект способен непосредственно созерцать в подлиннике любые виды и стороны бытия, существующие в мире. Следовательно, есть много видов опыта. В чувственном опыте даны материальные процессы как нечто глубоко отличное от душевных процессов, наблюдаемых путем нечувственного опыта. Субъект способен наблюдать не только свою, но и чужую душевную жизнь. Далее, субъект способен наблюдать не только реальное бытие, но и бытие идеальное посредством интеллектуальной интуиции. Метафизические принципы, находящиеся в мире, и даже сверхмировое начало, Бог, познаются посредством мистической интуиции. Не только бытие, но и ценность его непосредственно дана в опыте, который можно назвать аксиологическим. Особенно утонченные аксиологические данные имеются в этическом, эстетическом и религиозном опыте» (Лосский 1992, с. 198).

В основе *онтологизма* лежит *метафизика всеединства*, которая включает в себя идеал космической *соборности* — вот они *три кита* (из пяти: включая *историософичность* и *антропологизм*, на которых обычно помещают вселенную русской христианской мысли).

Так в пробеге по основным смыслодержущим чертам русской религиозной философии подходим к центру: ее антропологизму, вперенности в загадку человека, этого созданного по образу и подобию Бога существа, но утерявшего это подобие в своем падшем качестве. В духе характерном для русской мысли вообще Несмелов лишь наиболее радикально объявил, что полагал он главным предметом философии: и это не теория бытия вообще, не основополагающие категории сущего (онтология), не исследование природы человеческого познания, его форм, принципов, условий его достоверности (гносеология), а сам человек, парадокс и тайна его естества, то есть онтология самого человека, становящегося своего рода ключом к универсуму, его движущим силам и направлению развития. Говоря о «коренном антропологизме» своей философии, Бердяев прямо опирался на пример Несмелова. Автор «Науки о человеке», этом убедительном синтезе богословия и фи-

лософии, показывает, как через познание самого себя, в *самом себе*, в своем самосознании человек «открывает действительное существование другого бытия, кроме физического», «достоверное познание Бога в идеальной природе человеческой личности, как реального образа Бога» (Несмелов 1994, с. 266, 1-я паг.).

Недаром и классическая русская литература всегда привлекала своим замечательным человековедением, антропологической глубиной, исследованием самых поддонных импульсов поведения, тончайших извивов и закутков психологии героев, диалектических глубин души и духа. Познание человека шло здесь на всех уровнях: от природно-стихийного, физиологического, социально обусловленного (среда, воспитание, эпоха) до душевного — и тут мир поражается Льву Толстому, этому великому «тайновидцу плоти», говоря словом Мережковского. И наконец, достигало уровня духовного, где уже «тайновидцем духа», настоящим пневматологом был Достоевский (см.: Мережковский 1901–1902). Именно он особенно пронизательно исследовал парадокс человека, этого промежуточного, столь еще несовершенного и кризисного, иррационально своевольного, с ядовитым жалом смерти в плоти и душе существа. Достоевским, этот «гениальный диалектик, величайший русский метафизик» (Достоевский 1994–2, с. 9), по определению Бердяева, представил новую углубленную философскую антропологию, значимую и необходимую для будущих времен, в том числе для нашего, в котором так остро проявляется именно кризис самого человека. Христианская мысль с самого начала указывала на падшесть смертного человеческого естества, его глубинную антиномичность, колеблемость и превратность. Вспомним еще раз ап. Павла с его горестным вздыханием «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24), которое влечет меня делать «злое, которого не хочу», и не дает мне делать «доброе, которого хочу» (Рим. 7, 19). Русская религиозная мысль предупреждала об этом вполне реальную, стремившуюся к исторической реализации коммунистическую идеологию, усматривая ее утопичность, неизбежность практического провала именно в антропологической подслеповатости, в устранении ею метафизических задач победы «над последним врагом — смертью» (1 Кор. 15, 26).

Причем самопознание человека, развернувшееся в русской литературе и философии, движется по существу христианским пафосом просветления бессознательного, выходом из дремучего хаоса, духом трезвения, покаяния, превращения злообращенных сил и энергий в благие. И быть может, самый существенный русский вклад в это самопознание личности заключался в следующем. Федоров, гениально чуткий к дефициту понимания родовой, соборно-родственной сущности человека, пронизательно усмотрел в реализации формулы «познай самого себя» опасный уклон в «знай только себя» (Федоров 1995–2000/2, с. 111), в эгоистическое самозамыкание. Достаточно вспомнить бесконечную шеренгу западных литературных индивидуалистов и имморалистов — на манер их философского собрата Макса Штирнера с его единственным бесконечно возлюбленным «я», для которого «ты», «другой» — лишь предмет, *потребляемый* мною. Да уж как знают себя, копаются в себе и *наши*: и герой «Записок из подполья», и Свидригайлов, и Ставрогине, и как, однако, ужасно кончают эти последние — добровольно-отчаянным устранением себя из бытия! Русская литература утверждала, как и русская философия, тут одно — первая, конечно, никак не в прямом рассуждении, не в логической, даже сердечно-логической дедукции, а трагедиями и прозрениями своих персонажей, тонкими сюжетными, образными, мотивными наведениями. Утверждали одно: познать себя в христианском смысле значит одновременно знать *другого*, в смысле понять-простить, любовно раскрыться навстречу ему, выйти в диалог и полилог, в понимание нерасторжимой взаимоувязанности любви к

Богу и ближнему (по Христовой заповеди), солидарной связи всех людей в их общей земной и небесной судьбе, в их ответственности за всю тварь, за всё совершаемое в мире.

Исследователь философии Льва Карсавина Сергей Хоружий отмечал, что тот умел обнажить *эвристические потенции догмата*, усматривая в христологическом соборном определении важные моменты для учения о человеке. Но еще до Карсавина это глубоко и блистательно показал Федоров. Высочайше оценивая христианские догматы, он видит в них возможность образца для человеческого устройства, проекцию на практическое их осуществление. Философ всеобщего дела утверждал принцип превращения догматов в заповеди — «для руководства мыслей, чувств, воли и дела — словом всей жизни нашей» (Федоров 1995–2000/1, с. 194; мы уже знаем такой его подход к догмату о Троице). И основывал свою активно-христианскую антропологию на эвристическом, наводящем на понимание толковании догмата о двух природах во Христе, возможности их согласного, синергического действия: «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной» (Федоров 1995–2000/1, с. 160).

Кстати, Федоров, обращаясь ко всем *смертным*, верующим и неверующим, ученым и неученым, стремится убедить в необходимости победы над смертью, достижения родом людским более высокого онтологического статуса целой системой аргументов, религиозных, философских, нравственных, объективно-эволюционных, укрепляет в должном поведении и действии при любом варианте бытийственного устройства. Те, кому не дана вера в Бога (возможно, пока, на нынешнем их уровне), те вполне могут принять идею Бога как идеал, воплощающий высшую ступень любви, творческой мощи, бессмертия, как регулятивный образец. Главное: не отчаиваться, если устройство мира покажется (окажется) менее благоприятным для Дела. Вот пример: даже если душа — делима и разрушима, искать и найти закономерности ее разрушения и пути восстановления.

В *хромосомную* философскую программу активного христианства входит и высочайшая христианская идея всеобщности спасения, идея *апокатастасиса*, всеобщего восстановления, развитая в христианском богословии. Она не вошла в состав церковных догматов, оставшись своего рода *частным богословским мнением*. Тогда как подхваченная русскими религиозными мыслителями и богословами (Н. Федоров, Вл. Соловьев, В. Несмелов, с. Булгаков, Н. Лосский, Н. Бердяев, Евг. Трубецкой, Г. Федотов, Вл. Ильин...), она прозвучала с новой силой, с новой онтологической и нравственной убежденностью.

Кратко суммирую для начала основные методологические обоснования метафизики всеобщего спасения, предложенные еще богословскими отцами идеи — Оригеном и свт. Григорием Нисским. Господь все создал для бытия, и «субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания» (Ориген 1993, с. 261). При этом благо сущностно является принадлежностью только Бога, все же прочие существа, первоначально сотворенные Им в благом их качестве, подвержены колебаниям, падению, злу, но и укреплению в себе качества добра, отказу от зла и восхождению к благу (это относится и к сатане с его свитой, некогда бывших ангелами, так что непереходимых онтологических, негативных императивов для их возвращения к изначальной природе нет). Все эти положения покоятся на христианском представлении о неабсолютности, неонтологичности зла (оно — лишь *недостаток, отсутствие добра, модальность* человеческой свободы, отвратительно-болезненный вывих ее природы). «Сеется тело душевное, восстает

духовное» (1 Кор. 15, 44) — новое бессмертное тело («преобразованное из худшего в лучшее» — Ориген), сопровождаемое и новым высшим уровнем сознания и души, приводит к самообличению, самомучению и постепенному самоискуплению в «духовной бане», в «разумном огне» за прежние грехи и преступления: «Человек некоторым образом сам себе будет судьей» (Свт. Григорий Нисский 1862, с. 433).

Федоров впервые гениально четко выразил религиозную идею условности апокалиптических пророчеств: они не роковой приговор роду людскому, а лишь угроза, предупреждение тем, кто сходит с истинных, спасительных путей: «Всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осудить на безысходную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились» (Федоров 1995–2000/1, с. 402). Мыслители активного христианства пошли по нерву, по главному дерзновенному религиозному вектору, который ведет к высшему благу, снимает мучительные антиномии христианской догмы, доводит христианство до полноты и предельно мыслимой высоты. Религия развивается, совершенствуется (см. у Вл. Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве»), как раз расширяя объем спасения, — на мой взгляд, тут главный пункт ее поступания, т. е. всё более глубокого и истинного осознания несовершенным человеком Бога, Его природы, Его требований к роду людскому, да и самой задачи человека в мире. В иудаизме обетование спасения принадлежит фактически одному народу (да и в нем очевидно далеко не всем, а только праведным, в Новом Завете уже распространяется и на язычников, на все народы и светит как высшее обещание пришедшим к покаянию, по существу всем, но перебивается это невмещающееся еще в сознание учеников неслыханное обещание ветхозаветными «детоводительственными» акцентами угрозы наказания непослушных грешных «детей» (не сынов). Сыновство предполагает уже совсем другой, совершеннолетний уровень отношений Бога и человека-сына, человека-дочери. Идея и традиция апокатастасиса спасает христианство как высшую религиозную Истину.

В догмате о всеобщности спасения, разделении в *будущем веке* единого рода людского на две полярные категории: спасенных и навечно проклятых, для мыслителей активного торжествует юридико-судейский поворот в разрешении конечных судеб твари (впрочем, при минимальном богословском вдумывании — настоящий метафизический, даже «правовой» беспредел). Казалось бы, *ад* и *рай* — предельно метафизическая, мистическая идея, *невмещаемая* в наше разумение. А вот Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от которой так и несет «социальной обыденностью», в которой преломляются «откровения божественной жизни» (Бердяев 1993, с. 229), добавим — преломляются низменно и пошло. Да, эта идея — вполне человеческая, даже исключительно и *слишком человеческая*, замешанная на сомнительном мстительном сладострастии смертного человека, *человека общественного*, обуянно-го злым эросом борьбы, вытеснения, зависти, ненависти и мести.

О том, что вечный ад означал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога, говорили не раз русские религиозные мыслители. Тогда надо признать, что идея темного рока, непреодолеваемой фатальности будто бы вплетена изначально в замысел Бога о мире и человеке. Но это логический и нравственный абсурд. Не говоря уже о том, что такой Бог вызывает, конечно, трепет ужаса, а у особенно бесстрашных сердец нередко — отвращение и отталкивание, и ничего другого... Человечество, похоже, ушло в секулярность, по самому большому метафизическому счету, убегая от железно гарантированной большинству адской участи. Иначе говоря, именно этот догматический, катехизический пункт христианской веры стал главной причиной атеизма в исторически христианском ре-

гионе. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — всё это вообще не существует в позитивном научном поле современного секулярного мировоззрения. Ад столь нестерпим сознанию и подсознанию человека, что тот вообще предпочел отказаться от обещаний вечности, раз таит она в себе участь отрицательного, мучительного, черного бессмертия. И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена, и столь решительно (возможно, всеяна известным врагом), такая невмещаемая чудовищность как вечность мучений за краткий срок земного существования, да еще в нашей столь несовершенной, смертной шкуре.

Утверждение идеи вечного наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснить исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заполонили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевляя идеал космического преображения в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель космогонического процесса — обожение твари и мира. И тут совершенно органично и неотъемлемо видение всеобщего спасения. Тут чутко слышали и удержали в сердце и уме новозаветные глаголы о Христе, пришедшем «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18, 11), о Всевышнем, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6, 35), пророческое обетование: «Да будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3)... Оттого здесь столько последователей идеи апокатастасиса — от Климента Александрийского и Оригена (отцов идеи) до свт. Григория Нисского и близких к такому видению свт. Григория Назианзину и св. Максиму Исповеднику. Оттого и идея всеобщности спасения с новой силой убежденности, онтологической и нравственной, утвердилась и в русской православной мысли конца XIX–XX вв.

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед гибелью и стремлением стяжать прощение и спасение через самоотречение от мира, аскетизм разной степени, через строгое следование обрядовым предписаниям... В этом христианстве и силен элемент педагогический, юридически-судебный в понимании отношения Бога к миру. Можно назвать его христианством несовершеннолетнего этапа развития рода людского. Другое — христианство всеобщего преображения и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность *лучших* перед *худшими*, перед несовершенством и злом мира.

«Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Федоров), они часто концентрируют в себе энергетически особо мощный психический потенциал. Распутать современный и вечный страстный клубок противоречий, борьбы, взаимного истребления возможно лишь приняв идею, а за ней и практику обращения зла в добро, злонаправленных сил и энергий в жизнетворческие и благие, иначе говоря, мощных энергий разрушения в сверхмощные энергии благого созидания. Изолировать и уничтожить злые силы, существа, людей — значит терять этот потенциал, вместо того чтобы перенаправить на дело благое, в евангельском сокровенном духе любви, прощения преображать темные качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству. Достижение более высокого бытийного возраста (совершеннолетия) — выход к высшей свободе, не связанной фатально с тягой к эксцессам злой воли. Несмелов точно, в святоотеческом духе, формулирует суть зла «как выражения ненормального соотношения

между физическим и духовным элементами мирового бытия» (Несмелов 1994, с. 364, 2-я паг.), имея в виду необходимость водительства духом материи, приводящего к гармоническому их единству и сотрудничеству.

Мыслителям активного христианства не могла быть близка догма воскресения, преображения, а затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь всё большее разверзание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых расправах... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намека на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Федорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правлящим разумом» Земли и соратником Богу.

В ходе же всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоравливается природа человека, потесняется и преобразуется область органической недоразвитости, тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от господства «имущего ее державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого вековечного ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъединство* по образцу Троицы. А в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

А как быть с тем, что любая идея, даже с хорошими сторонами, но и со своими дефектами (а до сего времени пытался реализовать себя только такой, *дробный идеал*, как выражался русский мыслитель и экономист, последователь учения Федорова, Николай Сетницкий (Сетницкий 2003, с. 160–171) при своем сначала широком распространении, затем попытках осуществления сильно падает в глубине, в уровне своей первоначальной теории, упрощается и уплощается, а то и мутирует до неузнаваемости? Отчего это происходит? И достаточно ли объяснение, что, мол, идет неизбежное приспособление к массовому пониманию? Дело в том, скорее, что дробный, дефектный идеал при своем внедрении в практику особенно обнаруживает как раз свои просчеты и недочеты, свои иллюзии в отношении природы человека, порядка вещей, которые в теории маскируются логическим и эмоциональным напором, односторонним подбором «убедительных» доводов и фактических данных. А тут на практике вылезает мощный коэффициент *сопротивления* материала (прежде всего самой природы человека), тормозящего и уводящего реализуемый идеал *не туда*, не в тот бок, обнаруживается *трение* реальности, масса теоретически неучтенных обстоятельств...

Вопрос: случится ли то же с *целостным*, высшим идеалом, высказанным активным христианством, активно-эволюционной мыслью? Как ему не опозлиться, не сдать важных позиций, не пойти на компромисс с несовершенной, нередко злобной и подленькой природой несчастного смертного человека, подверженной импульсам вытеснения, мести, эгоистического *захвата* других и мира себе и в себя?.. Не должно, поскольку преодоление самих этих качеств человеческой природы, изменение и возвышение ее и ставится целью всеобщего дела. Тут совершенно органично трезвое сознание опасностей, отсутствие

страха перед неудачами и неизбежными извращениями, милостивым и милосердным к ним (к их носителям) отношением, наконец, понимание, что только постепенно и неуклонно потесняя законы смертной плоти, только высветляя ее...медленно-медленно, постепенно-постепенно будет вызывать успех.

Литература

- Бердяев 1993 — *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 20–252.
- Бердяев 1994–1 — *Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Сочинения. М., 1994. С. 11–244.
- Бердяев 1994–2 — *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
- Добротолюбие 2010 — *Добротолюбие*: В 5 т. Т. 3. М., 2010.
- Карташев 1994 — *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Лосский 1992 — *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992.
- Мережковский 1901–1902 — *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский: В 2 т. СПб., 1901–1902.
- Несмелов 1994 — *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1, 2. Репринт. воспроизведение изданий 1905, 1906 годов. Казань, 1994.
- Ориген 1993 — *Ориген.* О началах. Новосибирск, 1993.
- Свт. Григорий Нисский 1862 — *Свт. Григорий Нисский.* О блаженствах. Беседа V // *Свт. Григорий Нисский.* Творения. Ч. II. М., 1862.
- Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.
- Соловьев 1988 — *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Федотов 1938 — *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // *Новый Град.* Париж. 1938. № 13. С. 45–56.

С.В. Корнилов

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЕКТА «ОБЩЕГО ДЕЛА» Н.Ф. ФЕДОРОВА

Н.Ф. Федоров поставил задачу победы над смертью и впервые дал развернутое обоснование путей обретения человеком и человечеством бессмертия. В статье рассмотрены философские основания проекта «общего дела», который является переломным пунктом в развитии не только отечественной, но и мировой философской мысли. Результатом исследования стало определение онтологических, гносеологических и аксиологических оснований проекта «общего дела». Основной вывод: по Н.Ф. Федорову индивидуальное бессмертие без всеобщего спасения невозможно.

N.F. Fedorov set the task of victory over death and for the first time gave a detailed justification of the ways, by which humans can become immortal. The article deals with the philosophical bases of the «common cause» project, which is a turning point in the development not only of domestic but of world philosophy. The research results in defining the ontological, epistemological and axiological bases of the «common cause» project. The article arrives at the following conclusion: in Fedorov's view individual immortality without universal salvation is impossible.

Ключевые слова: русская философия, жизнь, бессмертие, соборность, спасение, Н.Ф. Федоров.

Keywords: Russian philosophy, life, immortality, unity, salvation, N.F. Fedorov.

Н.Ф. Федорову принадлежит разработка проекта, не имеющего аналога в мировой философской мысли. Он поставил задачу победы над смертью и обретения человеком и

человечеством бессмертия. Каковы же философские основания грандиозного замысла мыслителя?

Под философскими основаниями будем понимать совокупность тех основополагающих идей, которые существенно использованы при создании концепции, в данном случае проекта «общего дела». Философские основания целесообразно подразделить на три вида: 1) предметно-содержательные, или онтологические, представляющие определенное множество экзистенциальных допущений об объектах реальности, 2) гносеологические, образующие исходные познавательные установки, и 3) аксиологические, содержащие базовые ценностные представления. Рассмотрим их последовательно.

Концепция «общего дела» включает в себя определенную трактовку бытийных структур. В истории философии можно найти различные подходы к пониманию реальности. В ряде концепций она выступает как иерархия материальных систем, соединенных пространственно-временным континуумом. Другое понимание бытия основывается на признании количественных соотношений как его глубинного слоя. Третий подход заключается в поиске инвариантных идеальных сущностей природной реальности. В истории человеческой мысли были реализованы и другие возможности, раскрывающие различные аспекты проблемы того, «что существует». Какое же из этих теоретических направлений можно считать идейной предпосылкой проекта Федорова?

Изучение вопроса показывает, что наиболее важные связи учения об «общем деле» обнаруживаются с «философией соборности» А.С. Хомякова, в связи с чем следует осуществить экспликацию понятия соборности, введенного основоположником славянофильства. Понятийные структуры его концепции вырастают из размышлений философа о церкви — религиозный поиск образует центральный нерв всех его теоретических построений. «Церковь, — провозглашает Хомяков в трактате «Церковь одна», — называется *единою, святою, соборною* (кафолическою и вселенскою), *апостольскою*, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и любви» (Хомяков 1994, с. 7). Церковь понимается им не как какое-то учреждение или внешнее объединение, не как стоящий над личностью авторитет, но как духовная связь, объединяющая всех и каждого.

Однако не означает ли признание существования подобного единства подавление и уничтожение человеческой свободы? Католицизм и протестантизм, показывает Хомяков, демонстрируют, что существуют две крайности в понимании данной проблемы: либо единство без свободы, либо свобода без единства. Но и в том, и в другом случае нет «единства во множестве». В католицизме и протестантизме утрачен дух истинного христианства, он присутствует лишь в православии, поскольку 9-й член православного символа веры гласит: «Верую во единую святую, соборную и апостольскую Церковь». «Соборность», согласно Хомякову, выражает центральную идею церкви, гармонически сочетая единство и свободу. Духовная связь должна «соборно» объединять членов церкви «в любви и истине». Так мыслитель впервые вводит в оборот понятие, ставшее фундаментальной основой всей его концепции.

Образованный им неологизм «соборность» Хомяков разъясняет в «Письме по поводу речи кн. Гагарина». Последний перешел в католичество и в своих выступлениях отстаивал идею, что церковь не соборна, а «кафолична», т. е. является вселенской, принадлежащей

всем народам. Хомяков не ограничивается указанием на тот очевидный факт, что христианство не есть учение всех народов. Он обращает внимание на то, что у Кирилла и Мефодия слово «соборный» выражает глубокий смысл, так как собор означает идею собрания, объединения членов церкви. «Соборность» была нарушена католической церковью, когда она приняла новый догмат о филиокве, т. е. об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, нарушив тем самым единство христианского вероучения и противопоставив себя из гордости восточной церкви, поправ закон любви.

Сформулировав положение о соборности как основополагающем бытийном принципе, Хомяков открыл новую главу в развитии русской философии, определив плодотворное направление ее развития. Но можно ли говорить о восприятии его идей Федоровым, который не употреблял слово «соборность»? Для ответа на поставленный вопрос сошлемся на авторитетнейшего исследователя философии «общего дела» — на труды С.Г. Семеновой. В них убедительно показано, что принципы соборности фактически заданы Федоровым в том идеале Троицы, который рассматривался им в качестве проективного образца для всего человечества. «В Церкви соборность (именно здесь ее видел Хомяков) — должный, идеальный принцип, переживаемый лишь мистически, в вере. *Вера* же, как мы знаем, *без дел мертва*, точнее мертва без Дела реализации ее обетований, — отмечает С.Г. Семенова, заключая, — Итак, соборность по-настоящему осуществляется только в Богочеловеческом Деле, в практике покорения слепых стихий разрушения и смерти в мире и себе» (Семенова 2012, с. 397).

Действительно, концепция соборности Хомякова представляет собой необходимую теоретическую предпосылку федоровского учения о родстве — предметно-содержательного каркаса проекта «общего дела». Стремясь последовательно изложить его, Федоров так формулирует центральную проблему, вынося ее в название своей основной работы: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Обращаясь от «неученых» к «ученым», Федоров подчеркивает, что выражает позицию основной массы людей, живущих естественной жизнью, в противоположность городскому сословию и прежде всего ученым. Отделение мысли от дела привело к тому, что знание стали рассматривать в качестве конечной цели, породив идеологию — культ идей. Однако ученая специальность имеет только временное значение, и ее представители должны образовать комиссию для того, чтобы знания поставить на службу общему делу — преодолению небратского, неродственного состояния. Ведь именно таковы существующие юридические и экономические отношения, разделяющая людей сословность и международная рознь.

Выделение ученых в особое сословие превратило их в равнодушных наблюдателей, лишь констатирующих разобщенность людей, но без всякого стремления устранить зло. Ум, отделенный от воли, превратился в разум бесчувственный. С ним появляется неродственность: забвение отцов и распадение сынов. Однако незамутненный, хотя и не обремененный специальным знанием взгляд простого человека видит мир глубже, правдивее, так как схватывает главное — то, что, во-первых, человек смертен и, во-вторых, является сыном. Вот два важнейших, родовых качества каждого из нас. Поэтому Федоров предпочитал нейтральному слову «человек» емкое «сын человеческий». И как только, замечает философ, ум приходит в чувство, «начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сы-

нов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания» (Федоров 1995–2000/1, с. 45).

Но если учение о родстве своими корнями уходит в философию соборности, между ними обнаруживается и существенное различие. Славянофилы, отмечал автор проекта всеобщего воскрешения, не раскрыли и не выяснили, для какого дела требуется соединение всех сил, какова должна быть главная цель. Не был разработан ими и вопрос о средствах, какими можно было бы осуществить задуманное. Наконец, они не задались вопросом, для кого и по какому образцу будет происходить восстановление цельности жизни. Одним словом, славянофилы не смогли развить активного, творческого отношения к будущему.

С новой трактовкой реальности связаны теоретико-познавательные основания проекта Федорова. Мыслителю удается преодолеть узкие рамки эмпиризма и рационализма — традиционную альтернативу в гносеологии. Он развертывает принципиальную критику критицизма, который его адепты пытались представить венцом развития европейского мышления. Кенигсбергский теоретик устроил «Страшный суд» над философией, отвергая все то, что не могло быть им критически обосновано. Его приговор признал весь интеллектуальный мир Запада, но на самом деле он является лжесудией, так как заточил человека в «вечную тюрьму», полагал Федоров. Границы, проведенные Кантом, искусственны, они делают опыт игрушечным. «Критика чистого разума» превращает познание в ограниченное, фрагментарное, неспособное к истине. Аналогичная ошибка совершается им в «Критике практического разума», которая знает только действие в одиночку, и поэтому его нравственная философия не может уничтожить зло в мире, как кантовская гносеология — стать мышлением о деле. Однако самый большой вред учения Канта, по мысли Федорова, — в признании раздвоения разума на теоретический и практический как неустранимого и вечного.

Проект Федорова открывает выход из гносеологического тупика (Корнилов 1998, Корнилов 2001; Семенова 2004). «Идея, — формулирует он главное теоретико-познавательное положение философии «общего дела», — не субъективна, но и не объективна — она проективна» (Федоров 1995–2000/1, с. 296). Концепция Федорова — прежде всего программа действия, отвергающая всякую созерцательность и отвлеченное теоретизирование. Философ радикально восстает против пассивности человека, для него характерно исключительно сильное требование действенного отношения к природе. Не случайно поворотный пункт человеческой истории Федоров видит в том, что человек в своем развитии из горизонтального положения перешел в вертикальное, встал, обратив свой лик к небу. Нирвана, проповедуемая буддизмом, есть пример капитуляции человека, его смерть. Сыны человеческие должны преодолеть свою конечность, значит, им необходимо действовать. На что же нужно направить нашу энергию? Ответ на данный вопрос содержат, в частности, неопубликованные воспоминания одного из немногочисленных учеников философа — Н.П. Петерсона. Познакомившись с «необыкновенным библиотекарем», молодой человек сразу заговорил о необходимости уничтожения бедности, восстановления социальной справедливости. «Не понимаю, о чем вы хлопчете, — отвечал Федоров. — По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот вы ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, отказываетесь от собственного материального благосостояния, чтобы пожертвовать даже жизнью.

Но если тем людям, о которых вы хлопчете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, — о чем же вы хлопчете?» (Семенова 1990, с. 44).

Вопрос о богатстве и бедности, с точки зрения мыслителя, как и все другие проблемы, является производным от основного — о жизни и смерти. Действие слепых природных сил уравнивает в смерти всех и каждого. Поэтому борьба против нее должна стать общим делом, и царство смерти тогда может быть побеждено всеобщей регуляцией, управлением природными процессами. Окружающий нас материальный мир сам по себе бессознателен и нецелесообразен. Природа выступает нашим врагом, но врагом временным. Через человека она начинает осознавать себя, из силы разрушительной превращаться в силу воскресительную. Происходящее истощение средств существования еще больше обострит взаимоотношения людей и природы. Борьба с природной стихией станет задачей не отдельных лиц, но общественным, всенародным делом, охватит не только Землю, но также явления метеорологические и небесные пространства.

Согласно Федорову, Творец посредством нас воскрешает мир. Спасение — не чудо, но покорение смертоносной силы природы человеческим трудом. Своим участием в общем деле сыны человеческие вносят в природу целесообразность. Нельзя удовлетворяться одним мысленным воскрешением, как это происходит в обрядовом христианстве, литургия должна выйти из храма, сделаться универсальной. Она видится мыслителю как символическое обозначение общего дела.

В свете поставленной задачи познание уже не может рассматриваться как пассивное умозрительное объяснение сущего, оно должно стать проектом общего дела, значит, быть соотнесено с должным. Составным элементом нового проективного учения о знании является музей. Понимаемый Федоровым в предельно широком смысле слова, он мыслится как материальное хранилище памяти, объединяя собирание, хранение, изучение результатов всей истории человечества. Выполняя все эти многообразные функции, музей становится, по существу, вселенской церковью. Культ предков, с точки зрения Федорова, есть единственная религия, и самое страшное, что может произойти с людьми, — это если они забудут своих отцов. Поэтому музей должен пробуждать любовь к предкам, стать нравственным воспитателем человечества, реализовать идею всеобщей родственности. Вспоминая, что под музеем древние понимали собор ученых, Федоров развивает мысль о том, что отрыв разума от воли привел к бессилию самого разума, так как была поставлена преграда его развитию. Новый музей должен не только заключать в себе всю науку о человеке и природе, но и стать исполнением проекта отечества и братства.

Идея музея органично вытекает из учения Федорова о родстве как бытийной основе человеческого существования. Если духовная связь «в любви и истине» соборно объединяет сынов человеческих, то и память не может быть чем-то изолированным, частным, принадлежащим отдельному индивиду, лишь сохранением следов прошлого. «Проективное воспоминание, — пишет в этой связи В. Меденица, — должно актуализироваться: Музей не может быть только библиотекой, служащей современникам для приобретения знаний, для самого знания, или каким-то этнографическим учреждением, предназначенным для экскурсий, организованных туристическими агентствами. Музей исполняет функцию проективного воспоминания, воскрешающей памяти, он призван вразумить человечество на высшее действие, которое отменит основы его нынешнего существования, так как все, что сейчас в нем только хранится, со-храняется, станет снова конкретным, живым в истинном, полнейшем смысле жизни, жизни без смерти, без боли, без страдания и страха...» (Меденица 2004, с. 76). Различные аспекты решения задачи, поставленной мыслителем,

акцентируются современным исследователями (Вишев 1990, Гачева 2004, Ефимова 2006, Шлекин 2011, Soloviev 1998).

Таким образом, гносеологические основания проекта «общего дела» теснейшим образом связаны с аксиологическими установками концепции мыслителя. Федорову принадлежит заслуга разработки принципиально нового этического учения — супраморализма. Эвдемонизм, этика долга, утилитаризм и другие направления этической мысли пытались по-своему разрешить проблему смысла жизни и определить нравственные координаты человеческих поступков. Однако способны ли они разрешить основные противоречия морального сознания, в частности, альтернативу эгоизм — альтруизм? Проективная этика открывает пути решения основных нравственных проблем, устанавливая: *«Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)»* (Федоров 1995–2000/1, с. 110).

Воскрешение умерших отцов — нравственный закон для сынов человеческих. В основе его лежит наша любовь к предкам и осознание своего долга перед ними. Рождение приводит к истощению родителей и их смерти. Каждое новое поколение невольно виновато в исчезновении поколения предыдущего. «Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности — словом, небратства, — писал Федоров. — В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам и через то — свободы себе» (Федоров 1995–2000/1, с. 108). Так как воскрешение состоит в преобразовании действительного мира, который изменяется не мыслью, а делом, то и называется оно не идеалом, а проектом. И в этом состоит принципиальное отличие замысла Федорова от утопических мечтаний.

Следует обратить внимание на то, что аксиологические основания концепции мыслителя задают социально значимые цели. Осуществление общего дела предполагает замену «гражданственности», «цивилизации» братством, превращение человечества в большую семью с единой судьбой. Оглядываясь на историю развития человечества, Федоров дает ей уничижительную оценку: *«История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченной, а вместе и более злою»* (Федоров 1995–2000/1, с. 138). Но если такова бессознательная история, то какова она будет сознательной?

Когда масса людей превратится из толпы в стройную силу, произойдет объединение сынов для воскрешения отцов, возникнет новый тип организации человечества — психократия. Мир тогда будет управляться душой, это означает регулирование сознанием материальных процессов, а не некое бестелесное существование. Одновременно осуществится переход от нынешнего индустриализма к сельской общине. Последняя решит те проблемы, которые оказались неразрешимыми для государства: уничтожит конкуренцию, спекуляцию и войны. Силы, растрчивавшиеся в братоубийственной вражде, найдут применение в мирном труде. Для этого не надо уничтожать армии, а следует обратить военное дело в изучение природы, использовать накопленный опыт, в частности, для метеорологической регуляции. Искусственность городской жизни сменится союзом сынов человеческих, работающих для одной цели. Построенное по образцу Троицы братство людей не будет нуждаться во внешнем принуждении. Восторжествует коперниканское миропонима-

ние. Геоцентрическая точка зрения, объявляя Землю и человека центром мироздания, обрекала людей на роль пассивных наблюдателей происходящего. Кажущееся принималось за действительное. Из гелиоцентрической концепции вытекает иное, что мыслящее существо стало целью развития, его проектом.

Проективная аксиология включает в себя также базовые эстетические ценности. Общее дело ставит перед искусством совершенно новые задачи. Из стремления сохранить облик умершего на заре человечества возникли, по Федорову, искусства. Живописные изображения, скульптурные портреты явились заместителями на случай уничтожения мумий. Потребность воссоздания остается и по сей день внутренним импульсом деятельности художника, который с помощью искусственных средств и искусственных сред творит подобия живых или умерших. Объединение различных видов искусства происходит в архитектуре, особенно в ее высшем произведении — в храме. Он является подобием всей Вселенной, в нем благодаря зодчеству, живописи и ваянию становится возможным передать сынам человеческим, как земля отдает своих мертвецов, а небо населяется новыми поколениями. К зримому — своду храма и иконостасу — добавляется голос, так как отпевание, совершающееся там, призвано оживить ушедших из жизни людей. Образ храма превращается у Федорова в обобщающий символ организации мира по законам целесообразности.

Коперниканское миропонимание требует и коперниканского зодчества. Мыслитель предвидит, что искусство будущего позволит обустроить мир по законам гармонии, руководствуясь разумом и нравственностью. Люди будут заняты одним делом — преобразовать действительность. Разрыв между наукой и искусством исчезнет; архитектура, соединяющая в себе все искусства, и астрономия — единство всех наук — дадут небывалый синтез, результатом которого станет управление жизнью и космосом. Идея Федорова о производстве искусства как проекте новой жизни раскрывала новые горизонты для художественного творчества.

Таковы философские основания проекта «общего дела» в их предметно-содержательном, теоретико-познавательном и аксиологическом измерении. Концепция Федорова стала поворотным пунктом в развитии русской философии. В ней поднят значительный «пласт» проблем, который не мог возникнуть в рамках предыдущего философствования. Хорошо известно, что идеи мыслителя оказали влияние на Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьева, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского. Значима их оценка Н.А. Бердяевым. Рассматривая понимание проблемы бессмертия в истории человеческой культуры, разбирая взгляды разных мыслителей, он приходит к выводу, что наиболее глубоким, человеческим является учение Федорова о воскрешении. «Мое личное бессмертие, — развивает Бердяев мысль Федорова, — не может быть отделено от бессмертия других людей и мира. Исключительная поглощенность своим личным бессмертием, как и своим собственным спасением, есть трансцендентный эгоизм. Идея личного бессмертия, выделенного из всеобщей эсхатологической перспективы, из мировой судьбы, противоречит любви. Но любовь есть главное духовное орудие в борьбе с царством смерти. Истинно любящий есть победитель над смертью. Мы должны делать сверхчеловеческие усилия, чтобы те, кого мы любим — не только люди, но и животные, — наследовали вечную жизнь. Христос победил смерть, потому что Он был воплощением универсальной божественной любви. И любовь не может не желать всеобщего спасения от смерти и всеобщего воскресения. Если хоть одно существо, обладающее экзистенциальным центром, не будет воскрешено для вечной жизни, то мир не удался и теодицея невозможна» (Бердяев 1993, с. 338). Кон-

цепция «общего дела» обладает огромным духовным потенциалом, о чем свидетельствует обращение к ней самых разных авторов (Ваней 2007, Вишев 2004, Владимирский, Кисловский 2011, Young 2012). Проект Н.Ф.Федорова позволяет осознать, что индивидуальное бессмертие без всеобщего спасения невозможно. На место эгоистического выживания должна прийти новая максима человеческого существования, заключающаяся в необходимости творческого преобразования и просветления жизни.

Литература

- Бердяев 1993 — *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 254–357.
- Ваней 2007 — *Ваней Е.* Некоторые аспекты русского космизма. Новосибирск, 2007.
- Вишев 1990 — *Вишев И.В.* Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990.
- Вишев 2004 — *Вишев И.В.* Н.Ф. Федоров как предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 322–332.
- Владимирский, Кисловский 2011 — *Владимирский Б. М., Кисловский Л.Д.* Путиами русского космизма. Судьбы людей и идей. Влияние космоса на социальные процессы. Поиск жизни во Вселенной. М., 2011.
- Гачева 2004 — *Гачева А.Г.* Н.Ф. Федоров — философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 220–251.
- Ефимова 2006 — *Ефимова Н.М.* Онтология русского космизма (Н. Федоров, К. Циолковский, А. Платонов). Киров, 2006.
- Корнилов 1998 — *Корнилов С.В.* Философия самосознания и творчества. СПб., 1998.
- Корнилов 2004 — *Корнилов С.В.* Проект «всеобщего дела» и преодоление «философии безнадежности и отчаяния» // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 128–137.
- Меденица 2004 — *Меденица В.* Истина есть истина, алетейя, вечная память // Там же. С. 65–81.
- Семенова 1990 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990.
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Семенова 2012 — *Семенова С.Г.* Тропами сердечной мысли. Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012.
- Служитель духа вечной памяти 2010 — «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров. К 180-летию со дня рождения: В 2 ч. / Сост. *А.Г. Гачева, М.М. Панфилов.* М., 2010.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Хомяков 1994 — *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
- Шлекин 2011 — *Шлекин С.И.* Русский космизм. Проблемы иррационального знания, художественного чувства и научно-технического творчества. М., 2011.
- Soloviev 1998 — *Soloviev M.V.* From Anabiosis to Cryonics // *Cryonics.* 1998. Vol. 19. №. 3. P. 21–26.
- Tipler 1994 — *Tipler F.* The Physics of Immortality. N.-Y., 1994.
- Young 2012 — *Young G.M.* The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. Oxford, 2012.

ТВОРЧЕСТВО Н.Ф. ФЕДОРОВА КАК СВЯЗУЮЩЕЕ ЗВЕНО ЭВОЛЮЦИИ РОССИЙСКОГО ОРГАНИЦИЗМА И КОСМИЗМА

В статье раскрывается один из наиболее важных, с точки зрения автора, аспектов генезиса русского космизма, его связь с российским органицизмом. Эта генетическая связь вообще остается вне рамок внимания исследователей русского космизма. Родоначальник русского космизма Н.Ф. Федоров развил основные принципы, заложенные отечественными органицистами, в контексте философии Общего дела. Содержание концептуального единства российского органицизма и русского космизма заключается в системе следующих принципов: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности и гармонии.

The article deals with one of the most important aspects of Russian Cosmism genesis — the fact that it grows directly from the Russian organicism. This aspect has generally been overlooked by Russian Cosmism researcher. The leader of this philosophical movement N.F. Fedorov put the basic principles, once laid down by domestic organicists in the context of the philosophy of commune cause. Thus, the content of conceptual unity between the Russian organicism and cosmism is the system of principles, such as the universality of life, the integrity, the activity approach to the common natural and social organism, naturalness and harmony.

Ключевые слова: механистическое и органическое мировоззрение, принципы российского органицизма и русского космизма, деятельностный тип мировоззрения, органическое целое, космическая функция человека.

Keywords: organic and mechanistic worldview, the principles of the Russian organicism and cosmism, active outlook, an organic whole, cosmic nature of humans.

Личность и судьба Н.Ф. Федорова как будто предназначены для того, чтобы актуализировать потенциал русской философии как преемницы мировой философской мысли предыдущих столетий: этому способствовали энциклопедизм скромного служащего Румянцевского музея и единство слова и дела в его жизни и творчестве. Во «всеобщем пространстве человеческой духовности» центр концентрации философской рефлексии эстафетно перемещался: Древний Восток — Античность — Франция — Англия — Германия — Россия (рубеж XIX–XX вв.) (Овчинников 1996, с. 173–175). Отечественная философия должна сегодня, в условиях техногенной цивилизации, выполнять двойную функцию: выработать национальное и, одновременно, актуально цивилизационное самосознание в пространстве мировой культуры. Насколько обоснована такого рода претензия русской философии, свидетельствует, прежде всего, концептуальное детище Федорова, понимание исторической значимости которого автор выразил в самом названии: «Супраморализм, или всеобщий синтез», что достаточно адекватно отражает историческую задачу современной эпохи: объединить восточную и западную ментальность, образующие основное внутреннее противоречие человеческой культуры в процессах глобализации; преодолеть разрыв научного и вненаучного познания, а также интегрировать усилие всех элементов духовной культуры в стремлении к обладанию истиной, чтобы материальная технологическая сила человечества не проявлялась стихийно и разрушительно, а могла использоваться целенаправленно и созидательно. Необходимость определить место и роль собственного народа во всемирной истории как важнейшее условие национального самосознания выражал и сам русский мыслитель: «Если всемирная история отождествляется каким-либо народом, племенем с собственной своей историей, в таком случае это отождествление будет выражением «знай только себя» (Запад); но есть и другая крайность, когда историю

собственного народа, страны совсем исключают из всемирной, и тогда это будет выражением «не знай самого себя» (Россия), самооплевывание» (Федоров 1995–2000/1, с. 167).

Специфика включенности русской культуры в мировой исторический процесс связана с ее евразийским пространством и исторической молодостью по сравнению с «дряхлыми» Западом и Востоком. Сущность противоположности западной и восточной ментальности заключается в преобладании иррационализма и созерцательности в восточной культуре и, напротив, рационализма и «активизма» в европейской и американской культуре. Федоров, будучи основоположником русского космизма, реализовал мистико-иррационалистическую закуску отечественной духовности, синтезировав ее с рационально-прагматическим подходом Запада в актуальном для техногенной цивилизации проекте «Всеобщего дела». Однако, как осознают сами великие: гении — это карлики на плечах гигантов — предшественников. Можно утверждать, что степень гениальности определяется масштабом того потенциала культуры, который усвоен исторической личностью, и тем, насколько он развит применительно к решению назревших проблем. Универсализм концептуального поля Федорова, проективный характер его философии обуславливают особый интерес к вопросу о «main stream», о том, какое направление мысли оказало самое непосредственное влияние на формирование учения выдающегося деятеля российской культуры.

Путь решения обозначенной проблемы подсказывает категориальный аппарат текстов Николая Федоровича: прежде всего, это категории «орган», «организм», «органическое», «деятельность», «целесообразность», «живая религия». Преобразованный отдельный организм и организм космический, по мысли Федорова, это результат «органического» прогресса или «органосозидания», в процессе которого человек вносит в окружающий мир целесообразность. Данный категориальный аппарат разрабатывался в российском органицизме XIX в. — философском направлении, исследующем любой феномен единого природно-социального организма как «органическое целое», выступающее в роли «субстанциального деятеля». Представители данного направления неоднократно подчеркивали, что «органические категории» в XIX в., в отличие от предыдущих столетий, непрерывно встречаются в литературе, и что разрабатываются они специалистами в области философии, а не в области биологических дисциплин, которые по-прежнему механистически подходят к своему предмету исследования (Страхов 2009, с. 116–118).

Потребность в органическом мировоззрении возникает в XIX в. благодаря промышленной революции рубежа XVIII–XIX вв., когда радикально меняется место человека в мире и начинает глобализироваться его деятельность, что приводит к необходимости осознать единство космической и органической эволюции. В результате в Европе возникают «органицистические» концепции, которые имели преимущественно биологизаторскую направленность в силу их позитивистской установки. Следует отметить, что и органицист Н.Н. Страхов, и родоначальник космизма Н.Ф. Федоров по свежим следам возникновения позитивизма в XIX в. дали философскую оценку этому направлению, раскрыв его сущность, ограничивающую мировоззренческо-духовный поиск человека в современном мире и по сути закладывающую методологию его биороботизации в условиях техногенной цивилизации. Федоров в этой связи пишет: «Вопрос, есть ли смерть нечто безусловное или же нет, для позитивистов представляет неразрешимую дилемму. Придав смерти безусловное значение, они признают *существование ненавистной им абсолютности* (курсив мой); в противном же случае, т. е. если смерть не безусловна, нужно будет признать, что она не выходит из области, доступной нашему ведению и деятельности. Впрочем, учение позитивистов, *не признающее в жизни ничего, кроме явлений* (курсив мой. — О. М.), не распро-

страняется, по-видимому, на область смерти, иначе (т. е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему» (Федоров 1995–2000/1, с. 257–258).

То, что российский органицизм развивался совсем в другом философском, мировоззренческо-методологическом направлении, обусловлено особенностями отечественного менталитета, прежде всего, соборностью и софийностью русского духа. Соборность — это «единство во множестве», т. е. свободная от антагонизма общность людей, объединенных православными ценностями. Такое духовное единение в рамках своей конфессии призвано гарантировать целостность личности. Отечественные мыслители раскрывают соборность как духовный организм, т. е. такую органическую систему, где каждый элемент существует для целого, а целое существует для каждого элемента. Конкретное проявление соборности заключается в примирении в христианской любви, где свобода каждого реализуется в единстве всех. Через соборность, обусловленную общинностью образа жизни и мышления, вызревает софийность русской культуры как ее смыслообразующий символ, выраженный в широком диапазоне: от глубинных состояний русской духовности до объективации в произведениях архитектуры. Образ Софии — это премудрость Божия, понимаемая в ее земном аспекте как организующее начало соборности, вырастающей до всечеловеческого единства. В философском аспекте софийность разворачивается как поиск не абстрактно теоретической, а живой мудрости, истины, красоты, блага, что предполагает интуитивно-эмоциональное постижение действительности и «особую эмоционально-акцентированную гносеологию сердца». Именно софийность обусловила практическую направленность и гражданственность отечественной философии, а также способствовала формированию органицизма, основные представители которого: Д.В. Веневитинов, М.Г. Павлов, В.Ф. Одоевский, Д.М. Велланский, А.И. Галич, Т.Н. Грановский, Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский, Н.О. Лосский и др.

Однако берет свое начало органицизм фактически с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», написанном в конце XVIII в. По-видимому, именно А.Н. Радищева имеет в виду В.В. Зеньковский, утверждая, что нельзя «смотреть на XVIII век в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX веке, начало проявляться уже в XVIII веке» (Зеньковский 1991, с. 22). Генетическое родство органицизма и космизма со всей очевидностью проявляется в том, что ключевая проблема в творчестве их основоположников — это проблема бессмертия. У Радищева она решается исключительно в философско-антропологическом ключе, у Федорова — шире, в контексте раскрытия космической функции человека. Оба мыслителя при этом в своих концептуальных построениях исходили из античной идеи человекомерности бытия и обоснования того, что человек, будучи «микрокосмом», равноценным Вселенной, — причастник вечности, который сам несет ответственность за то, как он распорядится этой привилегией. Внутренняя содержательная связь учения российского органицизма и космизма формируется таким образом, что разработка предмета органицизма — исследование «органического целого» в природном и социальном бытии посредством философско-антропологического анализа целесообразной активности целостного бытия — даст основание разворачиванию предметного поля космизма, а именно: исследованию космической функции человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. Методологией космизма при этом выступит философско-антропологический проект, зачатый

Федоровым и нацеленный на разрешение противоречий глобализирующей деятельности человечества.

Философская антропология, как любое учение, конституируется посредством системы теоретико-методологических принципов, которые имеют также мировоззренческое содержание. Контекст трактата Радищева позволяет выявить систему принципов, которые в дальнейшем будут развиваться в учении органицизма и космизма XIX–XX вв.: это принципы всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности и гармонии (Маслобоева 2007, с. 17–47).

Убежденность Радищева, что «всеобщая жизнь» распространена повсюду, формирует аксиологическую установку отечественной философии: именно жизни принадлежит мир и все, что в нем есть. Посредством «проективной синтетики» Федорова идея ценности жизни выльется в теоретически обоснованный Вернадским и разделяемый всеми космистами тезис, что жизнь есть космический фактор, т. е. атрибут и движущая сила существования Вселенной. Отсюда вытекает основное противоречие в универсальной динамике бытия, по-своему обозначенное уже Радищевым как противоречие между жизнью и смертью, в котором определяющей стороной выступает жизнь: «Смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния. Перемене каковой не токмо причастны люди, но все животные, растения и другие вещества... Знамение ее есть разрушение. Итак, куда бы мы очей своих ни обратили, везде обретаем смерть. Но вид ее угрюмый теряется пред видом жизни; стыдящаяся кроется под сень живущего, и жизнь зрится распространена повсюду» (Радищев 1988, с. 501). Федоров плодотворно разовьет философско-антропологические идеи органицизма в проекте всеобщего дела, нацеливающего человека на ответственное отношение к своей миссии реализовывать победу жизни над смертью: «вопрос же о смерти и жизни есть вопрос о едином призвании, объединяющем богатых и бедных в общем деле возвращения жизни, которая, как приобретенная трудом, будет неотъемлема, бессмертна» (Федоров 1995–2000/1, с. 390).

Принцип целостности углубляет представление о всеобщности жизни, поскольку «органическое целое» в трактовке органицистов раскрывается как самоорганизующаяся сферичная система, т. е. диалектически, и мир как целое не может быть механизмом, а только организмом, в котором все его элементы взаимосвязаны, причем целесообразно: «Мир есть связанное целое, т. е. все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет <...> ничего неизменного, само по себе существующего <...> Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие; и отношение между этими частями таково, что они представляют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного» (Страхов 1872, с. VII–VIII). Целостность мира выступает атрибутом жизни и обосновывается антропологически: «Человек занимает средоточие известного нам творения; силы и стихии природы не только в нем повторяются, но и связаны в целое, стройное, уютное. Все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе сборное место» (Галич 1834, с. 1–2).

Родоначалник космизма, развивая принцип целостности в антропологическом контексте, раскрывает внутреннее единство мира, обуславливающее его органическую целостность, таким образом, что нет непроходимой грани между «непосредственной силой рук» человеческих и тем, «что может он сделать при посредстве сил природы», — все это сила человеческая (Федоров 1995–2000/1, с. 389). У Федорова принцип целостности бытия последовательно разрабатывается как проект «единения рода человеческого», вытекающий из понимания, что род человеческий — это органичный элемент природы: это «та же

природа, только пришедшая в сознание», и только через род человеческий осуществляется «управление природы самой собой» (там же, с. 389). Целостность как актуализация потенциального единства мироустройства в «объединении всех», «обнимающем собою все многообразие современной жизни, согласно со своею целью» (там же, с. 390) заключается, по учению московского Сократа, в реализации целесообразности бытия. Только человечество, ставшее единым разумным целым, способно выполнить задачу всеобщего воскрешения, задачу победы над смертью. В соборном творчестве отечественных мыслителей рубежа XIX–XX вв. складывается устойчивое представление о живом космосе, который «требует только одного: чтобы, отдаваясь земному и земным переживаниям, мы никогда не забывали о целостной единой жизни и о жизни Человечества в целом» (Вентцель 1993, с. 164).

Органическое целое как сферичная целесообразно самоорганизующаяся система обладает внутренне полярной динамичностью, что способствует формированию принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. Зачинатель органицизма задачу своего трактата в общепhilософском смысле формулирует как потребность «уловить природу в ее действиях», ибо «все действует на человека <...> все движется в нем» (Радищев 1988, с. 443, 458). Если в органицизме категория «деятельность» раскрывается в общенаучном смысле как имманентная активность органического целого и творчество природы, то в космизме данная категория разрабатывается в общесоциологическом смысле, т. е. это преобразовательная и прогрессивная деятельность человечества как «соборного микрокосма», направленная на макрокосм. Принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму непосредственно выражает переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения (Маслобоева 2006, с. 240; Masloboeva 2014, p. 226–228), который становится актуальным в связи с промышленной революцией рубежа XVIII–XIX вв. и заключается в осознании человеком необходимости принятия исторической ответственности за результаты своей деятельности: «Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь <...> что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устранишься или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта» (Радищев 1988, с. 554).

Родоначальник русского космизма стремился к сознательному преодолению созерцательного типа мировоззрения как глубоко безнравственного и недостойного человека, разрабатывая стратегию воплощения деятельностного типа мировоззрения посредством превращения природного как «дарового» в трудовое (Федоров 1995–2000/1, с. 114, 248, 255, 393, 448, 457). Сущность труда при этом раскрывается им как всеобщее воскрешение (там же, с. 228–229; 255–256; 275), высшая добродетель (там же, с. 109–110), мировая небесная деятельность (там же, с. 250), самосозидание и преображение мироздания (там же, с. 389–390), т. е. как целостная стратегия космической функции человека (там же, с. 76, 255–256).

Деятельностный тип мировоззрения составляет контекст всей системы выявляемых в творчестве органицистов и космистов принципов. Принцип естественности заключается в ответственности человека за то, как он разрешает противоречие между естественным и искусственным в процессе своей преобразовательной деятельности. Сама суть супраморализма, по учению Федорова, в том, чтобы заменить «вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т. е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самую природою, приходящею

чрез нас в сознание» (Федоров 1995–2000/1, с. 388–389). Гармония для органицистов и космистов — это и есть органическое целое в его естественном состоянии как полнота космической организованности. С проектом «Всеобщего дела» Федорова как практическое воплощение такой гармонии может быть сопоставлена программа космического воспитания К.Н. Вентцеля, целью которой является «свободная творческая личность, осознавшая свое кровное родство с космосом и человечеством и стремящаяся тесно и неразрывно слиться с ними в одной общей творческой работе над установлением царства Гармонии в космосе и свободного братства среди человечества» (Вентцель 1993, с. 162).

Литература

- Вентцель 1993 — *Вентцель К.Н.* Свободное воспитание: Сборник избранных трудов. М., 1993.
- Галич 1834 — *Галич А.И.* Картина человека. СПб., 1834.
- Зеньковский 1991 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. Ч. 1. Л., 1991.
- Маслобоева 2006 — *Маслобоева О.Д.* Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь. М.; СПб.; Нью-Йорк. 2006.
- Маслобоева 2007 — *Маслобоева О.Д.* Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М.: Академия, 2007.
- Овчинников 1996 — *Овчинников В.Ф.* О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. 1996. №10. С. 173–175.
- Радищев 1988 — *Радищев А.Н.* О человеке, его смертности и бессмертии // *Радищев А.Н.* Сочинения. М., 1988. С. 428–554.
- Страхов 1872 — *Страхов Н.Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб, 1872.
- Страхов 2009 — *Страхов Н.Н.* Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116–124.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к т. IV. М., 2000.
- Masloboeva 2014 — *Masloboeva O.* Global World Outlook // *Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay.* Amsterdam; New York, 2014. P. 226–228.

П.Г. Девятинин

ФИЛОСОФИЯ РОДСТВА Н.Ф. ФЕДОРОВА

Учение Н.Ф. Федорова рассматривается в статье как философия родства. Эта философия позволяет наметить некоторые пункты программы возможных исследований в области родовой антропологии — науки будущего.

The article examines N.F. Fedorov's doctrine as the philosophy of kinship. This philosophy allows us to identify some points of possible program of studies in the anthropology of kinship — the science of the future.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский, Е.Л. Шифферс, О.И. Генисаретский, родство, родовая антропология, род, психократия, идентичность, наука будущего.

Keywords: N.F. Fedorov, P.A. Florensky, E.L. Shiffers, O.I. Genisaretsky, kinship, anthropology of kinship, family, psychocracy, identity, the science of the future.

Родство изначально для каждого человека. И мы вольны обходиться с изначальным так или иначе. В наши дни эта вольность закреплена в социокультурной норме, в праве человека свободно отвечать на вопрос «кто я?», что есть «мое/свое?». Родство рассматривается как частный случай поиска, сохранения, вменения, изменения, «формирования»,

обсуждения оснований *идентичности*¹. «Мое родное» уже не является очевидным сочетанием двух слов и надо бы *доказать* их совместимость. Доказать самому себе. Этническая, родовая, половая принадлежность оказываются результатом *ориентации*.

Такое положение дел справедливо назвать общественным достижением и характеристикой свободного общества. Но оно же означает особую ответственность: каждый становится не только слушателем «музыки» своей души, но и «композитором». Как следствие, родство часто оказывается «разменной монетой» в ходе социальных или индивидуальных поисков, *кажется* частным случаем культурных форм. И например, семья воспринимается «ячейкой общества».

Размен/отмена родства влечет размен/отмену этнического начала жизни, которое тесно связано с родовым. Этнос тем и отличается от других человеческих сообществ, что знает и собирает родовое. Живет в родовом пространстве и силами причастных родов. Если же этническая принадлежность как бы отделена от родовой, то в игривой руке не желающего взрослеть ребенка она оказывается «ярким стеклышком» калейдоскопа. Здесь же «стеклышками» выглядят и другие «стороны идентичности». Калейдоскоп можно встряхивать как угодно. По праву. Кто лучше встряхнет, тот и «человек».

«Ну и что?» — вправе спросить читатель, глядя сквозь привычный туман уравнивающей и понижающей напряжение толерантности, который покрывает всё и вся — «мало ли перемен пережило человечество...».

Сквозь туман надо бы пройти и утвердительно сказать: жизненно важно *есть*; *есть* то, что жизненно важно. А есть то, что уводит от жизни, но — кажется «своим». Поэтому самоопределение в полиидентичном мире — это испытание, рискованное дело. Трудно, но совершенно необходимо за вопросом об идентичности распознать определяющие для каждого вопросы о принадлежности, о жизнеспособности, о взрослении. В противном случае играть в идентичность человек выходит вольным золотоискателем на минном поле. Выходит без достаточных навыков, инструментов. Выходит под громкие барабаны общества, утверждающего: «Ты все уже можешь, ты на все имеешь право!»...

Когда же за «быстрыми» и «ускоряющимися» шумами наших дней удастся расслышать голос изначального — остановимся и прислушаемся. Как бы восстанавливая в себе особый орган чувства. Федоров писал: «Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, к которому оно и должно возвратиться. Но этот блудный сын не бесплодно провел годы своего скитания, и он в силах уже преобразовать старый родовый быт во всемирное родство. Родство есть то, что наиболее известно, наиболее доступно людям, даже именно то, что наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов — это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов — вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве, или вообще о причинах неродственных отношений людей между собой, а также вопрос и о хлебе насущном, о здоровье для всех, о смерти, или вообще вопрос о причинах неродственного отношения природы к нам и о нашем ис-

¹ В одной из лекций 2004 г. О.И. Генисаретский обратил внимание слушателей на роман А.В. Пятигорского «Вспомнишь странного человека», «где один из его героев произнес очень сильные слова о том, что главной философской проблемой 20 века является проблема предательства. <...> Наверное, так имело смысл говорить до того, как в оборот гуманитарной мысли не вошла проблематика идентичности. Что такое предательство в данном случае? Это расставание с вмененной традицией идентичности. Ситуация блудного сына, уходящего от родства, бросающего родной дом, отца и образ жизни, веру и так далее. Этот нигилистический жест был затем упакован в понятие идентичности. Мы живем в полиидентичном мире, идентичностей много, они разные и так далее. Можно обложиться за своим рабочим столом: здесь будет лежать одна священная книга, тут — другая» (Генисаретский 2004).

кусственном к ней отношении, ибо естественно для человека было бы только обращение неродственной силы естества природы в родственную. В человеке и начался уже переход естественной слепой силы в сознающую родство, в силу родственную» (Федоров 1995–2000/1, с. 105).

Родство есть — это установление видится нам фундаментальным в размышлениях Федорова. Здесь — своеобразие его мировоззрения и, может быть, — уникальный ключ, необходимый для подхождения ко всей системе Общего Дела. И наоборот: возможно, что особое место мыслителя в мировой культуре сможем увидеть, распознав его учение как *философию родства*.

Родство в системе Федорова выступает *онтоантропным пространством*² — реальностью, в которой возможно ставить вопрос о том, что есть человек. До биологии и культуры. Обратим внимание на некоторые черты этой особой реальности и попробуем их описать, опираясь на произведения Н.Ф. Федорова, на некоторые работы отца Павла Флоренского, а также на исследования наших старших современников Е.Л. Шифферса и О.И. Генисаретского.

Принцип психократической обусловленности культуры.

Культура может быть источником жизненной силы для нас не сама по себе, а только будучи вписана в длящуюся живую историю рода и народа, в действительность самоценного воспроизводства этноса и каждого из людей, связанных родством. Связь, о которой идет речь, охватывает как живых, так и умерших. Обратная логика, столь часто встречающаяся — не работает: родство не может рассматриваться как явление культуры, внутри культуры — его нет. В этом смысле культура, замкнутая на саму себя, — кажется.

Смысл культуры и деятельности — воскрешение.

Федоров — религиозный мыслитель. Он доказывает реальность родства, опираясь на свою православную веру. Но верно и обратное: саму религию мыслитель понимает психократически — как культ предков. По Федорову, христианин глубочайшим образом проживает родовую связь именно благодаря своей вере в Бога, внутри этой самой веры, а вопрос о родстве рассматривает как вопрос религиозный.

Такая постановка вопроса привела Федорова к особому пониманию одиннадцатого чина Символа Веры христиан: «чаю воскресения мертвых». Е.Л. Шифферс пишет: «Вся деятельность человека с того момента, когда он увидел реально умершего отца или еще кого-то, была направлена на разгадывание и преодоление смерти. Это — нравственная потребность, любовная потребность — какая угодно. У нас вскрикнул об этом Федоров, всю свою метафизику построив на идее воскрешения мертвых» (Шифферс 2007).

Психократия как порядок жизни.

Федоров предполагал особое общественное устройство, где согласие и взаимодействие — эффект, частное следствие признания всеобщего родства, а социума как отдельной сущности — нет. Такой порядок противоположен миру всеобщей розни, в котором обитают прежде всего социальные машины.

² Обратимся к пространствопониманию П.А. Флоренского (Флоренский 2000) и подчеркнем, что речь идет именно о пространстве, а не о среде. О пределах, в которых обитание возможно.

Сыны человеческие.

Кто населяет мир людей? Сегодняшний оестественный ответ состоит в том, что это — индивидуумы, стремящиеся сохранить индивидуальность. Принадлежность к любой общности или пространству в этом случае всегда под вопросом и даже под подозрением: как минимум она должна быть отрефлексирована, а как максимум — преодолена в мысли и самоопределении. Именно индивидуум оказывается «атомом» современного человековедения. У Федорова иначе: речь идет *не о человеке, но о сыне человеческом*. Говоря так вслед за философом, мы вмещаем, что вместе с жизнью каждый из нас получил принадлежность, которая больше последующих «свободных решений», которая сохраняется, даже если ее отрицать или игнорировать.

Мои движения как движения рода.

Отклик на призыв Федорова осознать себя сынами человеческими означает, кроме всего прочего, совершенно новый контекст в отношении к собственным, индивидуальным поступкам и решениям. О.И. Генисаретский пишет: «Жизнь <...> оказывается пульсацией природы в лице, у лица, через лицо. Добавим, что жизнь сосредотачивается в лице, “отмедитируется” в нем, сосредоточится лицом, собирается в нем как в фокусе. Однако, лицо ли это? Может быть, особь? На точке особи сходятся два дерева: “дерево предков”, ветвящееся в прошлое, и “дерево потомков”, ветвящееся в будущее, иначе говоря, деревья отцов и сынов. Каждая особь — это точка-мгновение, в которой свернуто и развернуто все целое рода, народа и т.д. В ней встречаются мертвые с еще нерожденными, и у этих встреч есть свой смысл, своя цель. Снова Н.Ф. Федоров, но уже на этот раз удвоенный» (Генисаретский 1993, с. 105).

Народ — больше чем население.

Народ больше чем народившиеся на сегодняшний день. Народ может быть уподоблен лесу, состоящему из родовых деревьев. Каждое такое дерево длится во времени, длит собою время и присутствует в настоящем своими представителями. Жизнеспособность страны или региона связана с готовностью ныне живущих преемствовать прошлым поколениям и, следовательно, — жить дальше и твердо стоять на земле.

* * *

Изначальные вещи значимы всегда. Мы можем быть лишь более или менее последовательны в признании этого обстоятельства. В этом смысле наследие Федорова было, есть и будет актуальным. В том числе — в ходе изучения реальности родства, по поводу которой мы зафиксировали выше некоторые наблюдения. Эти наблюдения рассматриваем как пункты программы возможных исследований в области, которую назовем *родовая антропология* и которая, на наш взгляд, является одной из наук будущего.

Литература

Генисаретский 1993 — *Генисаретский О.И.* Поводы и намеки. М., 1993.

Генисаретский 2004 — *Генисаретский О.И.* [Лекция 8.4.2004 г. в цикле] Проект и традиция в России — публичные лекции на Полит.ру. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://polit.ru/lectures/2004/04/08/gen.html>.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Флоренский 2000 — *Флоренский П.А., свящ.* Собр. соч. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000.

Шифферс 2007 — *Шифферс Е.Л.* К проекту парка Ла-Валлет в Париже // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский — П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. — Приглашение к диалогу. М, 2007. С. 442–468.

В.В. Варава

О НЕКОТОРЫХ СУПРАМОРАЛИСТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ЭТИКИ ФЕДОРОВА¹

В статье рассматриваются этические воззрения Николая Федорова как наиболее выразительные и глубокие для всей его философии. Показано, что мыслитель говорит не только о коррекции нравственного сознания современника, но о фундаментальной перестройке всего наличного смертного порядка бытия всего человечества. Это делает Федорова одним из величайших русских философов.

The article considers ethical views of Nikolai Fedorov as the most expressive and profound for his philosophy as a whole. It is shown that the philosopher discusses not only the problem of transforming the moral consciousness of the contemporary, but also pays attention to the fundamental restructuring of the all mankind's mortal existence. This is what makes Fedorov one of the greatest Russian philosophers.

Ключевые слова: нравственная философия, русская философия, Николай Федоров, наука, религия, культура.

Keywords: moral philosophy, Russian philosophy, Nikolai Fedorov, science, religion, culture.

Наиболее масштабные явления в мировой культуре оцениваются, как правило, через их доминирующую (научную, религиозную или художественную) линию творчества. Очень распространен «синтетический» тип, когда творческое дарование является настолько сильным, что личность равноценно проявляет себя в различных областях научной и духовной культуры, что иной раз трудно сказать, кем в большей мере был тот или иной человек — ученым, богословом или философом. За примерами ходить не надо: от Леонардо да Винчи до отца Павла Флоренского, который и стяжал себе титул «русского Леонардо» тянется целая вереница ярчайших имен, без которых культура просто немыслима.

Фигура Николая Николаевича Федорова явно принадлежит к такому типу великих представителей рода человеческого. Все попытки идентифицировать Федорова через принадлежность к какой-либо одной линии культуры всегда оказываются неполными. «Синтетичность», то есть масштабность, многомерность и несоизмеримость его личности и его учения очевидна. Однако, эта «синтетичность» совершенно особая; здесь настолько необычный сплав религиозно-философских, научных, этико-эстетических, социально-политических и прочих идей, а чаще интуиций, что предстоит еще долгая работа в духе «археологии федоровского учения» для воспроизведения адекватного образа этого, безусловно, гениальнейшего русского мыслителя, в котором во многом и воплотился сам дух и стиль отечественной культуры, и возможно, наиболее важные черты русского человека.

Парадокс ситуации в том, что, пожалуй, ни один из великих представителей русской культуры не был так подвергнут замалчиванию и искажению одновременно. В этом контексте для нас важна точка зрения С.Г. Семеновой, одного из наиболее видных и серьезных

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

исследователей Н.Ф. Федорова и вообще русской философской культуры, во многом первооткрывателя его наследия, которая озвучена в фундаментальном философско-биографическом исследовании, посвященном этому мыслителю. Она пишет: «Сферу действия и влияний идей Федорова нельзя ограничивать религиозной или ноосферной мыслью. Его наследие — прежде всего знаменательный факт русской культуры, в которой сошлись вековые духовные, нравственные традиции, живые и для современности, чрезвычайно нужные ей» (Семенова 2004, с. 8).

Оценка Федорова как «знаменательного факта русской культуры» расширяет диапазон существующих, уже «канонических» его интерпретаций, и, прежде всего, как «родоначальника русского космизма». Конечно, характеристика Федорова как родоначальника космизма не является ни преувеличением, ни искажением. Русский космизм в его изначальном «федоровском» смысле представляет собой уникальный философский синтез, который бесспорно является типологической чертой отечественной философии. Здесь и нетрактатность, и несистемность, и сверхлогичность, и эстетический восторг, и особая поэтичность, и преодоление пространственно-временной органичности, раскрывающее широкие просторы для многообразных проявлений русского творческого гения.

К тому же титул «родоначальника космизма», столь распространенный в современных оценках Федорова, несколько сдерживает слишком вольные интерпретации его наследия. При явном сужении духовной многомерности его гения до уровня космизма происходит в то же время освобождение его личности от каких-либо детерминант, поскольку сам «русский космизм» — столь же неопределенен, сколь и загадочен. По крайней мере, за этим названием кроется какая-то неразведанная глубина русской духовной культуры, ее до конца нераспознанный и непроявленный лик. И можно сказать, что исследование космизма находится лишь в той стадии, когда нас ожидают удивительные открытия и свершения на этом поприще².

Однако, на наш взгляд не следует жестко привязывать Федорова именно к «русскому космизму», поскольку это может привести к упрощенным и тенденциозным его прочтениям, которые могут повредить раскрытию его действительно важного, прежде всего, нравственного значения. Выявление этической доминанты учения Федорова позволяет не только избежать крайне радикальных оценок этого учения, но и показать действительную глубину и своеобразие этого мыслителя, многие идеи которого могут иметь большое значение сегодня.

Кроме достаточно ясно выраженных идей нравственного характера Федорова, таких как «неприятие смерти» как *зла* и «преодоление смерти в общем деле воскрешения» как *добра*, мы полагаем, что необходимо понять контекст, в котором эти идеи появились. Как и почему стал возможен *супраморализм* Федорова, если мы к нему подойдем именно как этическому учению?

Сразу скажем, что главные особенности супраморалистической этики Федорова заключаются в том, что здесь происходит фундаментальный разрыв с существующими традиционными моделями нравственности, которые более всего проявлены в научной и религиозной этике и этике здравого смысла. Иными словами, с моральными ценностями обыденного сознания, чей горизонт упирается в наличное бытие, и в котором этические принципы выступают не более чем регулятив «правильного» поведения, то есть социально приемлемого поведения. Этические ценности, вырабатываемые на основе существующей науки, религии

² См. материалы Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, в которых представлен интересный и разнообразный материал на данную тематику (Философия бессмертия и воскрешения 1996; На пороге грядущего 2004; «Служитель духа вечной памяти» 2010).

и здравого смысла, редуцируют все нравственные вопрошания человека, в котором всегда есть обеспокоенность наличием неправды в миропорядке, есть сомнения относительно разумности и справедливости мироустройства, иными словами есть то, что называют «проклятыми вопросами», так вот все эти совершенно законные нравственные требования упрощаются до уровня социального канона, в котором этим вопрошанием нет места. Так работает мораль, которая в своем предельном выражении есть всегда социальная мораль. И в это смысле есть бездна между *моралью* и *нравственностью*, поскольку именно последняя ставит под сомнение существующие «принципы морали», разоблачая их лицемерно-фарисейскую сущность.

Не будет преувеличением сказать, что главный удар, удар поистине смертельный, был нанесен Федоровым именно по этим формам традиционной морали, которые оказались столь бездейственными, что в них произошло вырождение истинной нравственности и превращение ее в фарисейскую мораль. Но любая мораль есть фарисейская мораль, именно поэтому необходимо ее преодоление в «супраморализме». Становится понятной критика Федоровым прикладной науки, пассивного христианства и буржуазного гедонистического общества.

Наука и религия рациональны, а научная и религиозная этики — прагматичны. Именно они и являются главными препятствиями на пути преобразования сознания, способного осознать *долг перед отцами* во всей его полноте и объеме. Критика Федорова идет по всем направлениям, что приводит к появлению новой этики — супраморализма. Она провозглашает новые принципы и ставит новую универсальную задачу перед всем человечеством (общее дело); но это может произойти только в случае преодоления тех преград, которые возникают со стороны традиционной науки, религии и обыденного сознания. Это очень важный момент, с нашей точки зрения, позволяющий увидеть в Федорове не столько охранителя патриархального уклада, сколько глубокого нравственного философа.

Таково этическое ядро федоровского учения, не позволяющее интерпретировать его исключительно в научной или религиозной парадигме. Не отрицая наличие значительного научного и религиозного пласта в учении Федорова, все же нужно сказать, что если не увидеть главного — этического пафоса его учения, даже не пафоса, а какой-то нравственной боли, из которого оно и вышло, то этот пласт не будет иметь никакого значения. Есть ученые более значимые, чем Федоров, и уж, конечно, существует множество богословов, ортодоксально более «чистых». Более того, если не раскрыть нравственного учения Федорова, то он всегда будет восприниматься крайне негативно; с точки зрения науки как утопия, с точки зрения религии (христианства) как ересь. Только понимание истиной нравственной сути его учения может «спасти» Федоровское учение, спасти Федорова как ученого и религиозного мыслителя в том числе. Но самое главное, это не позволит трактовать его учение в наиболее извращенном виде, как это имеет место в так называемом «трансгуманизме», искажающем и образ русского мыслителя, и образ русской мысли в целом.

Для того, чтобы выявить этическое ядро «философии общего дела» Н.Ф. Федорова, необходимо выявить существующие ложные трактовки и недобросовестную критику этого учения³.

Важно отметить существующий парадокс в отношении этической мысли Федорова в целом. Это — крайне малое внимание к нравственным аспектам философии общего дела (к его «супраморализму») со стороны профессионального этического сообществ. Без преувеличения

³ Основательная «критика критики» учения Н.Ф. Федорова дана в работе С.Г. Семенов и А.Г. Гачевой «Николай Федоров и мифы о нем» (Семенова, Гачева 2008).

можно сказать, что отсутствует широкомасштабный интерес к нравственной философии Федорова, которая с нашей точки зрения и является главной и определяющей в его наследии.

Существует множество клише и стереотипов в восприятии Федорова, которые не позволяют в должной мере обратить профессиональное внимание на самые важные и глубокие аспекты его философии, имеющие, прежде всего, этическое значение. Существует академическая предубежденность в отношении Федорова. Показательным является, например, статья о Федорове в «Словаре по этике», в которой он характеризуется как «автор моральной утопии» (Словарь по этике 1989, с. 356). Это неверно с точки зрения этической теории, поскольку любой утопизм предполагает моральную критику действительности, а любая моральная теория предполагает утопический идеал. Идеал в своей сущности *у-топия*, то есть представляет собой не *наличное*, существующее, но *должное* — *еще-не существующее*, в стремлении к которому совершенствуется наличная действительность. Поэтому выражение «моральная утопия» содержит внутреннее противоречие и избыточность, поскольку *любой утопизм морален, а любая мораль утопична*. Это исходит из сущностных основ природы утопизма и морали. И характеристика нравственной философии Федорова в системе таких оценок сразу возводит препятствия для понимания действительно важных и фундаментальных идей этой философии.

Сегодня ситуация меняется; меняется медленно, но нельзя не видеть позитивных сдвигов в восприятии Федорова как этика, затронувшего фундаментальные основы человеческого бытия⁴. Важным в этом плане выглядят оценки зарубежных исследователей учения Федорова, которые в чем-то объективнее тех оценок, которые дают ему соотечественники. Так, польский исследователь А. Савицкий отмечает: «У Федорова вопрос касается чего-то более важного, а именно самих корней человечества, этических основ его бытия» (Савицкий 2010, с. 34). Вот слова американского исследователя Дж. Янга: «То, что отсутствует в нашей современной культуре, но обязательно должно присутствовать в мире проекта, — это этика Федорова, глубокое духовное, нравственное содержание его мысли» (Янг 2010, с. 28). Сербский философ Владимир Меденица очень обстоятельно говорит о расширении кантовского этического императива во всеобъемлющем нравственном учении Федорова (Меденица 2010, с. 184). Современный украинский исследователь Т.Д. Суходуб отмечает, что характеристика Н.Ф. Федорова как «*практического философа*» позволяет характеризовать его «не только как родоначальника ноосферной мысли», но и как одного из основателей коммуникативной традиции, философии жизни, и что главное «*трансцендентальной практической этики*», подчеркивая «общую направленность учения Федорова на этику». Саму этику исследователь трактует как *практическую антропологию*, «учение о человеке, восстанавливающее в разорванном, разобщенном мире свою целостность» (Суходуб 2010, с. 78).

Это не единичные голоса; можно сказать, что существует уже мировая рецепция федоровских идей.

Что касается невнимания и не особого интереса со стороны профессионального общества к философии Федорова, то проблема здесь в том, что современная этика как таковая сегодня вообще мало озабочена фундаментальной нравственной проблематикой и в большей мере склоняется к частно-прагматическим вопросам, требующим не столько морального, сколько эффективного технологического разрешения.

⁴ Среди работ, касающихся этики Федорова, можно выделить следующие: Семенова 1989; Назаров 2001; Пугачев 1998; Варава 2005; Суходуб 2010; Фетисов 2011.

«Слабость» федоровской позиции в современном обществе и культуре заключается в нравственной силе его учения. Федоров принадлежит не только к «несвоевременным» мыслителям, но и к неудобным. Здесь разгадка непопулярности человека, который высказал наиболее сильные и честные мысли по всем вопросам жизни, общества и культуры. Именно поэтому он и неудобен; высказанные им истины нелицеприятны ни для ортодоксального христианства, ни для официальной науки, ни для общества и культуры, которые предпочитают форму *социального лицемерия* — той формы общественной морали, разоблачителем которой и был Федоров, называя ее «фарисейской».

Итак, рассмотрим научные и религиозные проекции идей Федорова. Несомненен вклад Федорова в развитии *ноосферной концепции*, основанной на принципах активной эволюции. Первоначально философскую базу для этой концепции сформировал Н.Ф. Федоров. Его идеи о регуляции природы содержат в себе всю дальнейшую программу активно-эволюционной мысли XX века, среди главных представителей которой А. Бергсон, П. Тейяр де Шарден, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Умов, В.Ф. Купревич и др.

Ноосферные идеи — самый значительный плод *естественнонаучной ветви* русского космизма, поскольку являются наиболее востребованными в контексте современной техногенной цивилизации. Они имеют достаточно большую актуальность в условиях нынешнего кризиса культуры, имеющего различные формы проявления: экологический, антропологический, духовный и т. д. Современная экспликация естественнонаучных идей русского космизма столь многообразна, что охватывает практически все сферы современной научной культуры⁵.

При этом очень важно понимать, что Федоров не был апологетом науки, особенно в том ее виде, свидетелем которой он был. Понимание это не позволит интерпретировать Федорова в сциентистской парадигме, которая достаточно сильна в трактовках его учения, вплоть до пренебрежительного отрешивания от него как от позитивиста. Раскрывая подлинное отношение Федорова к существующей науке, его ученик и систематизатор В.А. Кожевников пишет: «Наука гордится истиною своих наблюдений и положений, — тем, что она констатирует лишь то, что есть; не вдаваясь в гадание о желательном, она устанавливает *существующее* и санкционирует его в *качестве естественного*, становясь по ту сторону вопроса, добро или зло это естественное» (Кожевников 2004, с. 417).

Именно такое мироощущение было свойственно Федорову; именно в этом его *обличительное пророческое слово* против наличной аксиологически нейтральной науки, превратившейся в инструмент для обслуживания гедонистических и военно-промышленных нужд человека буржуазного общества. В основании ценностного нейтрализма науки лежит «пассивное отношение к природе», которое признает сущее за должное, а истинно должное вообще исключает из горизонта возможной рефлексии. В.А. Кожевников пишет: «Сторонники пассивно-сочувственного отношения к природе после неудачных усилий оправдать ее ищут *примирения со злом*, стараясь то убедить в его ничтожестве, даже прозрачности с какой-то высшей точки зрения, то закалить против ощущений зла или же анестезировать,

⁵ Наиболее интересные идеи отражены в таких современных концепциях: ноосферный контекст глобализации (С.Г. Семенова), биокосмизм (И.В. Вишев), философия преодоления времени (Г.П. Аксенов), информационная структура личности (С.И. Курсакин), проективная философия (И.М. Шишкин), ноосферная парадигма (Б.Г. Режабек), мировая эволюция (И.М. Борзенко), противостояние глобальным вызовам современности (В.Ф. Пряхин), крионика (И.В. Артюхов), космизм и интернет (В.В. Новиков, Л.М. Тираспольский), проектность и психократия (О.И. Генисаретский), всеобщая регуляция и информационное общество (С.Т. Петров) и др. См.: Философия бессмертия и воскрешения 1996; На пороге грядущего 2004; «Служитель духа вечной памяти» 2010).

гипнотизировать и, наконец, парализовать существо, чувствующее страдание и сознающее зло этого ощущения и его следствий» (Кожевников 2004, с. 307).

Это и создает фундамент научного детерминизма, который объявляет недопустимым всяческое онтологическое реформаторство основ природы. Именно онтологическое, поскольку у науки есть технократическое и экологическое отношение к природе, но, увы, совершенно не затрагивающее никаких ее сущностных основ.

У Федорова совершенно иное понимание науки, ее сущности и целей, в основании которого лежит иное, принципиально непозитивистское отношение к природе. Решающее значение придается сознанию, потенциально обладающему колоссальной регулятивной способностью, которая может раскрыться лишь в случае усвоения им нравственных императивов. Здесь содержится глубина и оригинальность воззрения Федорова на природу, которые вызывают недоумения, поскольку он ее считает врагом. Естественно, когда он говорит о природе как о враге, то имеет в виду, конечно, не совокупность всей твари, а природный, смертный, обособляющий и разделяющий порядок существования. Но это состояние не абсолютное, оно определяется современным неразумным состоянием человека. Природа враг, потому что слепа, а слепа потому, что человек не разумен. Это замкнутый круг, разомкнуть который должен человек, осознав следующую истину: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» (Федоров 1995–2000/2, с. 239).

По сути дела, Федоров разрушает ценностный нейтраллизм науки, предвосхитив во многом последующую дискуссию в рамках позитивистской философии по вопросу соотношения «суждения о ценностях» и «суждения о фактах». Федоровское отношение к природе в противовес господствующему бездушно-механистическому разовьется в дальнейшем в глобальную экологическую проблематику, вокруг которой сконцентрируются наиболее прогрессивные и передовые силы планеты. Важно видеть действительный исток современной *экологической парадигмы этики*, наиболее значимо представленной в «этике ответственности» (Г. Йонас).

Однако гипертрофированный акцент на естественнонаучных идеях Федорова без должного понимания нравственной составляющей его философии приводит к крайностям сциентизма и антисциентизма.

Крайность сциентизма — это «биологический иммортализм», стремящийся к физическому воскрешению без нравственного преображения и философского осмысления бессмертия (трансгуманизм, трансгенный утопизм). Здесь все духовные проявления сводятся к возможностям человеческого разума в деле преобразования природного бытия для достижения биологического бессмертия.

Крайность антисциентизма в том, что здесь открывается простор для невежественных, основанных на иррационализме, трактовок ноосферных идей. Б.Г. Режабек отмечает, что «термин «ноосфера» пытаются использовать оккультисты и шарлатаны» (Режабек 2010, с. 61).

В этом контексте заслуживающей внимание является точка зрения современного исследователя О.С. Пугачева, раскрывающая глубинный *нравственный контекст естественнонаучных идей* Федорова: «Уделяя внимание тем аспектам воскресительного процесса, где Федоров особо подчеркивает роль науки, регуляции природы, использования совокупной трудовой силы, в том числе и армии, выделяется нравственная линия как лейтмотив данных представлений. Он состоит в том, что люди, могущие приступить к выполнению

задачи восстановления, «собрания» материально-психического облика личности умершего человека, сам достигли высшей степени морального совершенства» (Пугачев 2000, с. 39).

Таким образом, супранатуралистические идеи этики Федорова направлены против наличного состояния науки, которая, по мысли философа, перестала быть «божественным инструментом» в деле нравственного преображения природного бытия, превратившись в инструмент для удовлетворения самых безнравственных потребностей человека буржуазной культуры. Существующая научная этика никогда не усвоит тех целей, которые полагает Федоров, а именно, преодоление хищнической основы природы. Это за гранями всякого научного смысла и понимания. В этом смысле та задача, которую ставит Федоров перед наукой и вообще перед разумом, выходит за пределы этого разума. Только паллиативные меры по обузданию и предотвращению губительного действия природных стихий в сфере компетенции науки.

Здесь требуется лишь нравственное преображение этого разума, которое должно привести к фундаментальной перестройке всего научного этоса. Этика Федорова — это сильнейший вызов существующей науке и ее профессиональной этике, вот почему все подстройки и подлаживания его учения под непреобразенный строй науки приносят только вред этому учению, искажая его образ.

Нужно понять, удивиться и восхититься той дерзновенности, которое характеризует федоровское отношение к науке, нужно видеть то глубочайшее неудовлетворение и скепсис, которые он испытывал по поводу ее наличного состояния. Но тем благороднее его порыв, его вера в светлые начала в человеке, способного на подлинную науку. Но подлинная наука, способная преодолеть смертоносные силы слепой природы, — это именно *этический проект*, вне которого она немыслима и абсурдна. Не будет поэтому преувеличением сказать, что федоровский супраморализм — это заклинание науки во имя высшей науки, которой никогда не было, нет, но которая может быть, ибо должна быть.

В этом контексте важно понять, что все исключительно эмпирические проявления современного иммортализма не более чем пародия и насмешка над федоровскими идеями. «Техника воскрешения», рассматриваемая безотносительно к нравственным мотивам этого процесса, не имеет к федоровскому учению никакого отношения. Нужно вернуться в стартовую позицию и более пристально присмотреться к нравственной стороне его учения.

С религиозной трактовкой идеей Федорова тоже не все однозначно. Кажется очевидной проекция его естественнонаучных идей в религиозную плоскость, поскольку такие идеи не могут реализоваться в контексте строгой наличной науки и требуют перехода в иную, более высокую, духовную сферу религии. Так появляется идея синтеза науки и религии. Несомненно, конечно, глубочайшая связь и влияние Федорова на русскую религиозную философию. Совершенно очевидно прямое влияние идей Федорова на видных представителей религиозной философии Серебряного века — Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, С.Л. Франка и др. Важным является и факт духовно-интеллектуального воздействия Н.Ф. Федорова на своих великих современников — Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева.

Действительно, тексты Федорова настолько проникнуты религиозными идеями, образами и символами, что не возникает никаких сомнений в том, чтобы интерпретировать его учение не просто как религиозное, но как христианское и православное. В личной религиозности мыслителя сомневаться не приходится. Достаточно привести один (среди многих) показательный фрагмент, который демонстрирует все наиболее важные религиозные идеи Федорова в их глубинной взаимосвязи, образующие сущностную *основу активного христианства*, его *религиозно-философскую квинтэссенцию*:

«Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев, есть истинная религия: все прочие — измены Богу и своему праотцу.

Вера живая, в деле выражающаяся, по апостолу Иакову, как и осуществление (делом, конечно!) чаемого, по апостолу Павлу, и, наконец, вера как обет, как клятва исполнять волю Бога отцов, то есть *вера народная, православная*, — совершенно тождественны.

Только у ученых вера отделяется от дела, становится представлением.

Верность Богу отцов и друг другу есть выражение веры, неотделимой от любви, то есть, от дела, от служения Богу-Отцу, Богу отцов.

Вера без дел мертва, непроизводительна, не создает Царствия Божия. Вера без молитвы холодна, бездушна, не чувствует нужды в Царствии Божиим.

Необходима вера, необходимо дело, необходима и молитва.

Вера неученых, вера народная выражается, во-первых, в молитве, во-вторых в заповеди и в-третьих, в общем деле или службе Богу. Молитва же здесь разумеется такая, которая не желает Бога делать орудием нашей воли, а готова делать нас орудием воли Божией» (Федоров 1995–2000/2, с. 41).

Таков своеобразный «символ веры» активного христианства, в котором раскрывается главный его смысл как «богодействия», предполагающий деятельное учение человека в делах веры, а не как «богословия», находящего лишь мистико-словесное выражение религиозных истин. Богодействие направлено против пассивного ожидания воскрешения — центрального события философии общего дела. У Федорова говорится об этом постоянно: «Сущность православия заключается в долге воскрешения. Это очевидно из самого определения веры православной. Вера есть осуществление ожидаемого или чаемого воскресения мертвых (11-й член Символа веры) для жизни вечной (12 чл.), осуществление нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою» (Федоров 1995–2000/2, с. 44).

Этот «неотвлеченный» взгляд на религию представляет как бы более высокую и чистую форму религиозного сознания по сравнению с наличной. При этом не стоит забывать, что некоторые весьма достойные представители русской культуры с большой осторожностью относились именно к религиозной стороне философии общего дела Федорова, едва признавая ее христианской. К.В. Мочульский как раз выразил эту общую осторожность: «С христианской точки зрения, многое в "Философии общего дела" спорно и неприемлемо». Неприемлемым оказывается «натурализм», «естественная магия», «языческий культ предков» и подобные вещи. «И все же, — вынужден констатировать Мочульский, — учение его, потрясающее своей смелостью, нельзя не признать "движением вперед человеческого духа по пути Христову"» (Мочульский 2008, с. 784).

К.В. Мочульский высказывает общее место «критики» Федорова, которая в основном сводится к упрекам философа за его «магизм» и «натурализм». Однако, как нам представляется, дело не в этом, но именно в дерзновенности религиозной идеи Федорова, которая показывает несовместимость активного христианства с христианством наличным, то есть пассивным, «смертобожническим», «тауматургическим», в котором, по слову В.А. Кожевникова, «преобладает авторитет святости над авторитетом знания».

Наиболее честные исследователи вынуждены признавать, как это ни парадоксально, активное христианство более христианским, нежели христианство историческое. Но это настолько непривычно и смело, что не может быть усвоено ни «элитарным» богословским сознанием, ни «массовым» церковным. «В идее Федорова есть соблазн и безумие, — говорит С.А. Левицкий, но есть и высшее дерзание» (Левицкий 1996, с. 175). «Активное христианство» Федорова — это «соблазн и безумие» как для «ортодоксов», так и для «ерети-

ков». Для одних он в самом воскрешении, для других в том, что это должно осуществляться человеческими руками. Но главный барьер для всех — это нравственное неприятие федоровской идеи, которая может быть усвоена христианским сознанием лишь в случае его нравственного преобразования. Иными словами, само религиозное сознание нуждается в нравственной реформе, т. е. в религиозном обновлении, иначе оно никогда не примет главную мысль философии общего дела.

Именно этот уровень, можно сказать, «идеального», т. е. деятельно-активного христианства вызывает самое резкое неприятие, поскольку, так или иначе, обналичивает поражение исторического христианства. Проблема в том, на наш взгляд, что личная религиозность Федорова, которая часто является основанием для трактовки его учения исключительно в религиозной парадигме, не транспонируется в формы существующей христианской культуры, тем более конкретной конфессионально-церковной практики. И это не минус, а плюс федоровскому учению, поскольку его духовная сила и размах, выразившиеся в нравственном императиве воскрешения, намного превосходят все наличные религиозные формы пассивного христианства, которые оказываются не в силах вместить всю глубину и высоту его учения.

Основной момент неприятия учения Федорова заключается на наш взгляд в том, что он развил совершенно уникальный взгляд на смерть. Здесь смерть воспринимается не во втором и третьем лице как абстрактно-теоретическая проблема, как это принято, над которой можно безо всяких душевных мук и угрызений совести рефлексировать, делая вид, что к самому размышляющему это не имеет ровно никакого отношения. Здесь смерть входит во внутреннюю план человека как глубоко личная проблема, нарушая спокойствие его религиозной или научной совести.

Следующая сентенция Федорова наглядно иллюстрирует эту мысль: «Сознать свою смертность значит осознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий» (Федоров 1995–2000/2, с. 200). Именно эта неспособность «сознать свою смертность» не только в качестве источника личного несчастья, но как главную причину общих несчастий рода человеческого и является главным нравственным пороком, сводящем на нет все усилия религии, оказывающейся в этом случае, таким же данником и заложником смерти, как и все остальное в мире.

В человечестве как бы притупилась изначальная уязвленность грехом и смертью, которая и определяет самое начало человеческой истории как истории нравственной: «Смерть и падение отцов и востание и обращение сынов к небу есть первый лист истории» (Федоров 1995–2000/3, с. 364). Соответственно, история восстановит смысл, когда будет восстановлен нравственный смысл человеческого дела. *Историческое, нравственное, человеческое* совпадают в главной идее общего дела. Федоров пишет: «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*. Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении *“сыны умерших отцов”*, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие *“живущих сынов”* и *“отцов умерших”* может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (Федоров 1995–2000/1, с. 258).

Таков своеобразный дар Федорова, дар совершенно особый, уникальный и страшный — видеть смерть и смертность как радикальную аномалию, повредившую сущностные основы бытия. Никакой закон природы, никакая необходимость, никакая диалектика, никакого примирения с «последним врагом» — вот ответ Федорова, в этом существо его уче-

ния. Притупившаяся острота боли, нравственной боли, которую причиняет смерть, причина всех, в том числе и нескончаемых социальных неурядиц человечества.

Итак, основная идея, пронизывающая все уровни федоровской рефлексии — это нравственное преобразование сознания, способного понять недолжность смерти. В этом преобразении нуждаются все — и люди науки, и люди религии, и просто все живущие на земле («верующие и неверующие, ученые и неученые»), поскольку их реальная социальная и культурная жизнь и есть жизнь непреобразенного сознания, которое есть сознание «смертобожническое». По сути дела, нравственная философия Федорова — это вызов всем институтам общества и культуры, включая науку и религию, в которых произошло рабское смирение со смертью, на основании чего развились патологические формы тонкого филигранного зла, которые санкционируются и покрываются общественной моралью.

Вот этот критический, «отрицательный» аспект этики Федорова нельзя недооценивать. Это полноценное, системное отрицание всех фундаментальных ценностей культуры, включая и научную и религиозную ее области, как не соответствующие высшему нравственному идеалу, которого был бы достоин человек. В.Н. Ильин точно передал эту миссию мыслителя: «борьба с бесплодным теоретизмом в науке и в философии, борьба с риторическим и пассивным пониманием истин христианства — вот поле битвы, доставшиеся в удел на жизненном пути Федорову» (Ильин 2004, с. 703). Ортодоксальная религия отгораживается от его учения термином «ересь», официальная наука — термином «утопия». Вот так *между ересью и утопией* и «зависает» колоссальное нравственное учение, которому, возможно и равных-то не было по силе и смелости.

В истории европейской религиозно-философской традиции еще с незапамятных времен сформировалась жесткая бинарная оппозиция между «разумом» и «верой». Эта дихотомия описывает большинство известных дискурсов, которые идентифицируются либо как «материалистические», «атеистические», «научные», «философские», если речь идет о «разуме», или «религиозные», «духовные», «христианские», если делается акцент на «вере». Существует также большая («синтетическая») традиция примирения разума и веры, которая пытается найти компромисс между религиозным, научным и философским образом мышления («верующий разум», «разумная вера» и т. д.).

Кажется очевидным, что Н.Ф. Федоров принадлежит именно к данному типу традиции. Однако в истории европейской духовной культуры есть еще один мыслительный ход, более того, экзистенциальный поступок идти туда, куда никто не ходил, смотреть туда, куда никто не смотрит, думать о том, о чем никто не думает. Л. Шестов назвал Федорова «святым», очень точно подметив, что «он ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают» (Шестов 2004, с. 715). Эта оценка крайне важна, поскольку переводит учение Федорова в ранг совершенно особой нравственной философии, близкой к той «экзистенциальной философии», о которой говорил Шестов, в которой только и возможны самые безумные и невероятные вызовы всему устоявшемуся, привычному и традиционному.

Именно эта особенность Федорова выводит его «по ту сторону» всех существующих дискурсов разума и веры в силу их принципиальной ограниченности («несовершенности», как говорил сам мыслитель), неспособной сдвинуть мир с «мертвой» точки. И действительно, несмотря на триумф христианства и прогресс науки, человек по-прежнему умирает, и в мире царит зло, а люди оказываются нравственно неменяемыми и бесчувственными. И люди науки, и люди религии, и люди искусства, и простые обыватели. В этом смысле нужно признать, что та последняя правда, которую мир еще не знал, на стороне Федорова, на стороне его «супраморализма».

Восприятие Федорова в контексте глубинной нравственной философии позволит адекватно понять его главные интуиции, его чаяния и обетования, нежели, скажем, существующие его трактовки в контексте активного христианства, ноосферной, активно-эволюционной линии русского космизма, тесно сближающейся с русской религиозной философией. Федорову тесно в этих рамках, он шире, глубже и дерзновеннее. Он никогда не мог быть всего лишь апологетом христианства, каковыми было большинство русских религиозных философов. И не мог он быть и апологетом науки, которыми являются представители ноосферной ее линии.

Ранг Федорова — это ранг Достоевского и Ницше. Конечно, при всем глубочайшем отличии Федорова и Ницше, которое ни игнорировать, не замечать просто нельзя⁶, важно увидеть то, что эти мыслители (каждый по-своему!), выходят за рамки существующих канонов обыденной, пошлой и неподлинной жизни, силой своей дерзости предлагая *невозможное*. Их идеи могут казаться абсурдными, нелепыми, фантастическими, но именно они и спасают культуру, не давая ей задохнуться в собственных «духовных испарениях», предлагая новые пути и горизонты, предлагая реальное духовное обновление. Именно здесь место Федорова, именно здесь и можно понять все высокое безумие его мысли, которое никогда не будет адекватно понято на позициях традиционной науки и религии, которые всегда будут его отторгать и искажать. Или, как это и было, замалчивать. Только с вершин нравственной философии может прозвучать полновесное слово Федорова.

Создатель философии общего дела предложил нечто большее, чем предлагают наука и религия, вообще все существующие социальные институты, включая политику, экономику, искусство, право, образование, медицину. Он предложил то, что наука и религия никогда не примут, поскольку это уничтожит их основания, которые, увы, заняли изначально «смертобожническую» позицию, позицию примирения и компромисса со злом и смертью. Это очень хорошо показал В.А. Кожевников в своей книге о Федорове. Поэтому существующая этика *объясняет*, и тем самым *оправдывает* сложившееся недолжное положение вещей, призывая к какому-то абстрактному совершенству; или, в лучшем случае, вменяя соблюдение определенных правил поведения (этического кода). Поэтому, чтобы осуществить проект Федорова нужно идти дальше сложившихся этических принципов жизни и основанных на них социальных институтов культуры, которые буквально боготворят и культивируют смертоносный строй бытия. Иначе и разум мертв, и вера мертва, и жизнь лишь тень и сон, и в жизни всегда лишь мечты о подлинной жизни.

Но для радикального изменения ситуации нужна *нравственная реформа* сознания, без которой даже невозможно это понять. Реформа такого уровня, которой еще не было в человеческой истории никогда. Были лишь отдельные намеки. Здесь есть, конечно, определенная взаимообусловленность: проект невозможен без нравственной реформы, а нравственная реформа невозможна вне осуществления проекта. В любом случае все упирается в наличную реальность, в которой господствуют традиционные этические ценности, препятствующие и проекту, и нравственной реформе. Вот почему учение Федорова это, прежде всего и по преимуществу, нравственное учение, направленное против косности и ретроградства существующей этики, которая парадоксальным образом стала не этикой жизни, а этикой зла и смерти. Но понять это возможно лишь в нравственной оптике федоровского учения.

⁶ См. книгу С.Г. Семеновской (Семенова 2004, с. 391–422; глава V «Спор с Фридрихом Ницше»), где обстоятельно разобраны отличия мыслителей, которых, при этом исследователь обоих называет «учителями жизни», показывая их сходство как некабинетных философов, предложивших человечеству (каждый на свой лад, разумеется) принципиально новый путь развития

Глубина и сила этого учения в том, что оно заставляет нас подвергнуть сомнению, нравственному сомнению, и существующие ценности культуры, и социальные институты, эти ценности порождающие. И в научной и религиозной этике лишь начатки движения к этому идеалу, которые упираются в социальные институты науки и религии. Необходимо их преодолеть, но это означает создание принципиально иного бытия как такового. Об этом этика Федорова. В этой части она может казаться и утопичной, и еретичной, и фантастической, и абсурдной. Но, воспользовавшись чудной метафорой В.В. Розанова, сказавшего, что «мир прогорк во Христе», можно сказать, что мир не менее прогорк в Федорове. То есть в свете этики Федорова наличный мир — это невозможный, недолжный мир. Это уже высшая наука и высшая религия, это и есть супраморализм, который может быть реализован в случае, если произойдет преображение разума и веры светом нравственной истины.

Литература

- Варава 2005 — *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж, 2005.
- Ильин 2004 — *Ильин В.Н.* Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 690–708.
- Кожевников 2004 — *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004.
- Левицкий 1996 — *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996.
- Меденица 2010 — *Меденица В.* Звездное небо надо мной и моральный закон во мне // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. ст.: в 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 172–185.
- Мочульский 2008 — *Мочульский К.В.* Идея социального христианства в русской философии // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 781–785.
- Назаров 2001 — *Назаров В.Н.* «Супраморализм, или всеобщий синтез» // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.
- Пугачев 1998 — *Пугачев О.С.* Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX — начало XX вв.). Пермь, 1998
- Пугачев 2000 — *Пугачев О.С.* Проблема бессмертия в русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. Автореф. дисс. на соискание ученой степени д. филос. н., М., 2000.
- Режабек 2010 — *Режабек Б.Г.* Идеи Николая Федорова и полюса их восприятия // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 57–60.
- Савицкий 2010 — *Савицкий А.* «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова против современного кризиса ценностей // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 31–38.
- Семенова 1989 — *Семенова С.Г.* Этика «общего дела» Н.Ф. Федорова. М., 1989
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Семенова С.Г., Гачева А.Г. 2008 — *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Николай Федоров и мифы о нем // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 977–1016.
- Словарь по этике 1989 — *Словарь по этике / Под ред. А.А. Гусейнова и И.С. Кона.* М., 1989.
- Суходуб 2010 — *Суходуб Т.Д.* Практическая антропология Н.Ф. Федорова в контексте идей русского космизма // Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 77–88.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Фетисов 2011 — *Фетисов В.П.* Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. Воронеж, 2011;
- Шестов 2004 — *Шестов Л.* Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 714–717.
- Янг 2010 — *Янг Д.* Международное значение идей Н.Ф. Федорова // Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 25–31.

ПОНЯТИЯ СОБОРНОСТИ И ХОРА В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В статье рассматривается отношение Н.Ф. Федорова к славянофильскому понятию соборности через анализ понятия хора. Федоров опирается на славянофильское понятие соборности, связанное с понятием хора, и одновременно расширяет и развивает его. Он стремится возратить соборности религиозный смысл и превратить весь мир в церковь.

This article aims to study N. Fedorov's attitude towards slavophilia's concept of sobornost through an analysis of the chorus concept. Fedorov, proceeding from slavophilia's concept of sobornost which has close connection with the chorus concepts, thoroughly developed and enriched it. He spread the range of applications of word "sobornost" to all mankind and tried to recover its religious sense and change all of the world into a unity of church.

Ключевые слова: соборность, хор, славянофильство, Ф. Ницше

Keywords: sobornost, chorus, slavophilia, F. Nietzsche

Как известно, соборность — одно из самых узнаваемых понятий в русской философии XIX–XX вв. Учение Федорова иногда прямо связывается с этим понятием. Например, Е. Троицкий в книге «Что такое русская соборность?» причисляет Федорова к провозвестникам идеи соборности (Троицкий 1993, с. 4). Однако в текстах самого Федорова содержатся критические высказывания о трактовке соборности славянофилами: «Соборность славянофильство видит и в мирском строе славянства (община, артель), и в церковном (соборы). Конечно, оно видит в этом строе не завершение, а только предзнаменование великой, хотя и совсем неопределенной будущности. Но славянофильство вовсе не думает, не дает себе даже и труда подумать: во-первых, *для чего, для какого дела* нужно такое соединение сил? Какой *долг* нужно исполнить? Какой *цели* нужно достигнуть? Во-вторых, не думает оно также и о том, *как, какими способами* можно произвести теснейшее соединение в целом и в частях? В-третьих, славянофильство не задает даже вопроса, *во имя кого и по какому образцу* должно происходить собиране? Одним словом, славянофильство относится к будущему не активно, а пассивно, суесловя о любви и правде и злоупотребляя этими словами, особенно последним» (Федоров 1995/2, с. 193).

В данной статье мы рассмотрим проблему соборности сквозь призму хорового начала, полагая, что такой подход позволит точнее понять логику федоровской мысли.

Прежде всего, следует уточнить отношение Федорова к славянофильству. В своих работах он немало упоминает о взглядах славянофилов, и можно судить о том, что Федоров признавал сходство или родство своих воззрений со славянофильскими учениями¹. В ранних текстах Федорова уже отчетливо ощутимы отзвуки славянофильских мотивов. Например, в тех частях работы «Вопрос о братстве...», которые были написаны в 1878–1881 гг., он часто упоминает общину — ключевое понятие славянофильской мысли, предмет идеализации ее идеологов². В 1880-х–1890-х гг. в орбите внимания Федорова оказа-

¹ По мнению С.Г. Семеновой, это сходство можно найти в ряде следующих мотивов: «...крестьянская основа хозяйствования страны, земледельческий быт, община, <...> отсутствие вражды между отцами и детьми, <...> служилое государство, особое континентальное положение, собиране земель, народные идеалы ответственности и братства в противоположность договорно-юридическим отношениям и институтам, правда против отчужденного права...» (Семенова 2004, с. 423).

² В полемике с Е.Н. Трубецким Н.П. Петерсон свидетельствовал о том, что текст, который был написан Федоровым в 1878–1881 гг. и прочитан в январе 1882 г. В.С. Соловьевым, составляет основу главного сочинения

лась деятельность А.А. Киреева, одного из представителей позднего славянофильства³. В работе «Проект соединения церквей» философ опосредованно отозвался на полемику Киреева с В.С. Соловьевым по проблеме сближения католичества и православия. Это значит, что, по крайней мере, Федоров мыслит в общем со славянофильством русле независимо от того, имело или не имело место прямое влияние на его тексты сочинений славянофилов. При этом, несмотря на истинную общность, Федоров упрекает славянофилов в неопределенности и недостаточности их построений, как мы уже видели в начале статьи.

Обратимся к понятию соборности. В ранних текстах Федорова нет упоминания о ней, вместо этого в них присутствуют размышления о «литургии» и «Триедином Боге» как образах совершенного единения, собрания людей в многоединство. Одно из первых упоминаний о «соборности» появляется в статье «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор», написанной во второй половине 1880-х гг. Из этого можно заключить, что у Федорова концепция собрания человечества, задача объединения людей изначально имела религиозный оттенок: это единство сынов и отцов по образу Божественного Триединства. В эту концепцию собрания понятие соборности было введено в 1880-х гг. Поэтому можно считать, что Федоров критикует славянофильскую трактовку соборности с позиции своей собственной концепции собрания людей по образу Триединого Бога.

Важно отметить близость понятия соборности к понятию литургии, которой Федоров придает особый оттенок. С.С. Хоружий в статье о соборности называет одной из ее характерных особенностей евхаристию (Хоружий 1994, с. 24). Это позволяет перекинуть мост между размышлениями Федорова о соборности и о литургии. Расширяя и развивая понятие литургии, он употребляет выражение «внехрамовая литургия». В его концепции литургия выходит за физические границы храма, является одним из названий «общего дела». Как нам известно, слово «литургия» и обозначает «общее дело», поэтому, придавая литургии «внехрамовой» характер, Федоров придает «внехрамовый» смысл и понятию общего дела.

Из такого толкования литургии вытекает и федоровская трактовка соборности. В его понимании соборность должна быть «внехрамовой», другими словами, она расширяется за пределы церковных стен. Именно с этой точки зрения Федоров отмечает недостаточность учений славянофилов, в особенности учения о соборности.

Теперь обратим внимание на контекст хора, или хорового начала. Анализ понятия хора в работах Федорова позволит установить, какую перспективу имеет федоровское учение о соборности. Как известно, в традиции русской философии понятие хора, или хорового начала, было введено в контекст понятия соборности К.С. Аксаковым. Например, он говорит: «Община представляет нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем, очищенном виде, в согласии равномерно отверженных личностей» (Аксаков 2010, с. 305). С точки зрения К.С. Аксакова понятие «хор» выражает единство и свободу в общине. Основываясь на этом контексте, Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» говорит о соборности следующее: «Это и есть русская коммунитарность, общинность, хоровое начало, единство любви и свободы, не имеющее никаких внешних гарантий» (Бердяев 2004, с. 58). Из этих примеров можно считать, что понятие «хор» традиционно связывается с понятием «соборность».

ния философа «Вопрос о братстве, или родстве...», точнее второй, третьей и четвертой его частей, располагающихся на стр. 64–346 I тома «Философии общего дела» (см.: Петерсон 1913, с. 406).

³ См. об этом: Федоров 2000/Доп., с. 193–195, 302–303

Это сочетание слов «хора» и «соборности» было понятно Федорову. В работе «Музей, его смысл и назначение» он пишет следующее: «Те же, которые защищали соборное, хоровое начало, исходящее из народного инстинкта, согласятся с теми, которые требуют разумного плана, вместо инстинктивных стремлений и неопределенных мечтаний» (Федоров 1995/2, с. 415). В приведенной цитате соединяется прилагательное «соборный» и выражение «хоровое начало», из чего следует, что философу были известны славянофильский контекст понятий соборности и хора.

Однако Федоров не просто наследовал традиционное понятие хора, но и его развивал. Обратим внимание на то, как он употребляет слово «хор» и его варианты.

Во-первых, он рассматривает хор как общность людей для «дела воскрешения». Вот характерный пример из работы «Проект соединения мира». Федоров пишет: «...люди не певцы только, не чтецы лишь (не ученые или мыслители), кроме хорового слова, хоровой песни, нужно хоровое дело, дело всех сынов и дочерей, лишившихся отцов и матерей, — нужно хоровое дело, т. е. согласное действие, чтобы весь мир обратился в хвалебный лик. Не во внутренних волнениях, не во внешних бранях, не в воплях жертв борьбы — хвала Богу согласия, хора, не в бурях и разрушительных ураганах, не в потопах и засухах — слава Его, хоровое же дело и состоит в том, чтобы всех и все призвать к хвале и прославлению Троидного; к земному хору живущих нужно призвать хор и всех умерших, чтобы вместе с землей и звездные, небесные миры стали многоединым хвалебным ликом...» (Федоров 1995/1, с. 376). На этом примере ясно видно употребление выражения «хоровое дело» в качестве синонима «общего дела». Следовательно, можно сказать, что понятие хора у Федорова имеет религиозный оттенок и сближается с понятием литургии. Важно и то, что Федоров употребляет выражение «хвалебный лик», фактически отождествляет хор с «Аллилуиа». Выясняется, что, с его точки зрения, «хор», или «хоровое дело» имеет значение гимна, прославления Бога.

Во-вторых, Федоров употребляет понятие хора в контексте критики философии Ф. Ницше. Например, в работе «Мысли об эстетике Ницше» он говорит: «Ницше, как художнику, известно лишь или мертвое подобие пластических искусств, или только звук и его сочетания, без дела ими вызываемого, ими руководимого. Признавая в пластических искусствах лишь снимок, он вместе с Шопенгауэром видит в музыке полное проявление воли, вещи в самой себе и даже не замечает, что музыка необходимо требует дела, и что только дело всеобщее, регулирующее слепую, рождающую и умерщвляющую силу, может быть полным выражением воли, но уже не как проявления похоти, не как опьянения. Только музыка, соединяющая людей в один хор, в одном общем деле, ускоряющая и облегчающая это дело, может быть названа музыкою действительно содержательною, плодотворною, творческою, хотя еще и искусственною» (Федоров 1995/2, с. 153–154). Здесь Федоров отрицает искусство Ницше как искусство мертвых подобию природы⁴ и сопоставляет с ним музыку, «соединяющую людей в один хор»⁵. Для Федорова первое произведение искусства — это «Вертикальное положение и объединение в общем хоре восставших сынов, исполняющих культ предков, сынов, образующих как бы единый живой храм Троиднему Богу отцов» (Федоров 1995/2, с. 145). Связывая «общий хор» с единым храмом, он полагает, что объединение людей в хоре превратит их в единый храм⁶.

⁴ В «Рождении трагедии» Ницше упоминает об определении Аристотелем искусства как «подражания природы». См.: Ницше 2007, с. 37.

⁵ О музыкальном начале в русской мысли и в работах Федорова см.: Скорородова 2010.

⁶ Вот еще одно доказательство того, что понятие хора у Федорова сближается с понятием литургии: по его словам, «литургия есть история не как выражение слепой силы, а как сознание, восстанавливающее обще-

Для того чтобы объяснить, почему Федоров упрекает Ницше в приверженности искусству мертвых подобию, надо обратиться к понятию «подобие Бога». По Федорову, «род человеческий будет носить в себе образ и подобие Божие» (Федоров 1995/2, с. 15), но, несмотря на это, «Человек, подобие Бога, творил подобию слепой природы. Это — грех, вмещающий в себе все грехи» (там же, с. 241). Нынешнему грешному состоянию искусства Федоров противопоставляет храм как искусство. По его выражению, «храмы были не *только подобиями* того, что есть, но и проектами того, что должно быть» (Федоров 1995/2, с. 159). То есть, с точки зрения Федорова, человечество, или образуемый им живой храм, должен быть подобием Бога, и потому он упрекает Ницше, который видит происхождение искусства в творчестве мертвых подобию. Таким образом, в работах Федорова сочетаются понятия хора, гимна и храма, и этот комплекс понятий сводится к контексту «подобия Божия».

Имея в виду сочетание понятий хора и соборности, можно сделать интересный вывод. Как мы наблюдали в начале статьи, Федоров придает понятию соборности церковный характер, вместе с тем расширяя его объем, вводя в него, как и в понятие литургии, идею «внехрамовости». В богословском понимании церковь — это тело Христово. И если, с одной стороны, федоровские понятия соборности и хора сохраняют церковное значение, т. е. значение тела Христова, а, с другой стороны, связываются с контекстом «подобия Бога», то тем самым понятия тела Христова и подобия Бога сочетаются и внутри федоровской концепции собирания людей в единство сосуществуют две коннотации. Кроме того, эта концепция включает в себя два вектора отношений человека и Бога. В понятии образа и подобия Божия Федоров видит отечество и сыновство, потому что, по его мнению, Троица является образцом отношений отцов и сынов, и здесь вектор направлен от Бога к человеку. Понятия соборности и хора придают мысли Федорова особый оттенок, потому что, как было указано выше, понятие хора имеет значение гимна, прославления Бога, тем самым намечая вектор движения от человека к Богу. Так через усвоение контекста соборности и хора федоровская концепция собирания людей приобрела следующий смысл: человечество станет телом Христовым, т. е. земным символом Бога, и вместе с тем это прославит Бога.

Рассматривая федоровскую трактовку соборности и хора, мы постепенно понимаем, почему он упоминает учения славянофилов о соборности. С.С. Хоружий в уже упоминавшейся статье, указывая на применение идеи соборности в социальном аспекте, подчеркивает: «Соборность неуклонно, все сильнее и откровеннее заземлялась, лишалась благодатного содержания и низводилась до простого социального и органического принципа: в известном смысле, этот процесс — сама суть идейной эволюции славянофильства, от раннего к позднему» (Хоружий 1994, с. 28). Это значит, концепция соборности как единой церкви потеряла свое духовное значение и была секуляризована. Если иметь в виду это, современное Федорову, состояние учения о соборности, то можно увидеть его стремление к возвращению религиозности славянофильским учениям, к религиозизации соборности. Но это не простое возвращение к старому, не ограничение соборности пределами церкви. Славянофилы расширили пределы применения слова «соборность», а Федоров, опираясь на это расширенное толкование, расширил понятие соборности еще больше, до всего человечества. Он собирался вернуть соборности религиозность, духовный оттенок и превратить весь мир в церковь. В результате этого его мысль обрела перспективу, по которой человечество и природа, т. е. весь мир, образуют один храм, одно церковное объединение.

ние, дающее ему временную архитектурную форму, одежду (храм); литургия создает храм» (Федоров 1995/1, с. 171).

Литература

- Аксаков 2010 — Аксаков К.С. Краткий очерк земских соборов // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М., 2010.
- Бердяев 2004 — Бердяев Н.А. Русская идея. М., 2004.
- Ницше 2007 — Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. М., 2007.
- Петерсон 1913 — Петерсон Н.П. Заметки по поводу статьи кн. Е. Трубецкого — «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания» — в «Вопросах Философии и Психологии», сентябрь–октябрь 1912 года // Вопросы философии и психологии. 1913. № 118. С. 405–411.
- Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Скороходова 2010 — Скороходова С.И. Философия музыки И.В. Киреевского и Н.Ф. Федорова в контексте русской мысли XIX — начала XX веков // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: в 2 ч. М.: Пашков дом, 2010. Ч. 2. С. 10–27.
- Троицкий 1993 — Троицкий Е.С. Что такое русская соборность? М., 1993.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Хоружий 1994 — Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

А.И. Пугалев

БЛАГО РОЗНИ В СВЕТЕ МЕТАИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЕКТА Н.Ф. ФЕДОРОВА

Целью статьи является анализ особенности интерпретации Н.Ф. Федоровым основной идеи европейской модели модерна о благе розни. Констатируется, что, хотя в идеологии модернизации рознь рассматривалась в качестве результата разрушения традиционных обществ, одновременно парадоксальным образом предполагалось, что именно рознь способна породить новый общественный порядок. Контекстом анализа является метаисторический проект Н.Ф. Федорова, который им понимался в качестве альтернативы проекту модерна. Указывается, что последний сохраняет концепцию блага розни и, таким образом, превращает конкуренцию в источник исторического развития, которое продолжается только благодаря поддержанию условий конкуренции. Подчеркивается, что поскольку главной целью метаисторического проекта Н.Ф. Федорова является преодоление как розни, так и человеческой конечности, то такая установка некоторым образом сближала его проект с поисками в западной философии истории социального коррелята абсолютного субъекта.

The purpose of the paper is to analyze the peculiarities of N.F. Fyodorov's interpretation of the basic idea of the European model of modernity concerning the good of the discord. It is stated that although in the ideology of modernization the discord was considered to be the result of the destruction of traditional societies, it was at the same time paradoxically presupposed that just discord was able to give rise to a new social order. The context of the analysis is N.F. Fyodorov's metahistorical project that was understood by him as an alternative to the project of modernity. It is pointed out that the latter retains the concept of the good of discord and thus turns competition into the principle of historical development which is in progress only due to the competitive environment maintenance. It is emphasized that since the basic goal of N.F. Fyodorov's metahistorical project was the overcoming of both discord and human finitude, such a guideline drew his project closer together with the search of a social correlate of the absolute subject in Western philosophy of history.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, рознь, конкуренция, конечность, метаистория, модерн.

Keywords: N.F. Fyodorov, discord, completion, finitude, metahistory, modernity.

Н.Ф. Федоров был, пожалуй, единственным отечественным мыслителем своего времени, сосредоточившим внимание на основном принципе западной цивилизации, который вслед за ним можно назвать верой в *благо розни* и который подвергался им суровой и последовательной критике. Этот принцип, в свою очередь, предполагает особую, далеко не

тривиальную метафизику зла, которое, как считалось, обладает некоей созидательной силой и потому парадоксальным образом способно порождать благо. Но любая метафизика имеет совершенно конкретные и уже вполне доступные органам чувств следствия, определяя, хотя, чаще всего, и бессознательно, мотивацию и цели поведения как отдельных людей, так и человеческих сообществ, не говоря уже о способах теоретизации действительности. При этом следует учитывать, что именно убеждение о присущей розни созидательной силе не только устанавливает концептуальные рамки истории в качестве всемирной, но и определяет идеологию, лежащую в основаниях западного цивилизационного проекта в целом, равно как и всех видов знания, развиваемого в его границах.

Особый интерес конкретные следствия метафизики, избранной по тем или иным, чаще всего неосознаваемым причинам, представляют в качестве факторов, задающих конечные цели метаисторического проекта. Именно это обстоятельство определило характер критики Федоровым западной цивилизации, а также западной версии мировой истории в качестве метаистории. Критика положительного отношения к розни в качестве «небратского», «неродственного» состояния сопровождается все теоретические построения Федорова, и даже когда речь идет о России, его критика более или менее явно направлена именно против европейской модели модерна, ценности которой для русской культуры являются заимствованными. В то же время, нельзя не признать, что предлагаемая Федоровым альтернатива розни в качестве неустранимого состояния разработана довольно схематично и задается противопоставлением городской цивилизации земледельческого, сельского труда и связанных с ним общественных отношений, что давало повод для обвинений в утопизме.

Тема розни как «небратского состояния» возникает у Федорова в самом начале его основной работы «Вопрос о братстве, или родстве...», что, очевидно, свидетельствует о ее фундаментальном значении для всего его учения. Федоров поясняет, что «под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. В вопросе о причинах неродственности под неродственностью мы разумеем "гражданственность", или "цивилизацию", заменившую "братственность", разумеем и "государственность", заменившую "отечественность"» (Федоров 1995–2000/1, с. 43). Особое внимание уделяется также разделению общества на «бедных» и «богатых», «неученых» и «ученых», разрыву между делом и мыслью, а также неродственным отношениям между «природой» и «людьми».

В самом общем смысле говорится о разделенном состоянии мира, так что рознь касается не только людей, но и природы. Но самым главным для Федорова является все же разделение между умершими отцами и живыми сыновьями, которое является основным и которое довольно подробно проанализировано исследователями (Семенова 2004, с. 180–182). Значительно меньше внимания уделялось концепции *сословного знания*, в которой не просто фиксируется зависимость внутренней логики и содержания знания от положения в обществе его создателя и получателя. В сущности, речь идет о социологических аспектах знания, выявление которых позволяет описывать и анализировать формы небратского состояния в философии и науке.

Федоров пишет: «Необходимым следствием выделения ученых в особое сословие являются три порока: первый, коренной, есть превращение мира в представление, в фикцию; то, что в жизни эгоизм, солипсизм и все преступления, из него вытекающие, — все это нашло свою формулу в философском выражении "мир — мое представление" (эгоизм), который и есть последний результат всего критицизма. Обращение мира в пред-

ставление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление не считать делом, действием) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма (или эгоизма), как отца преступлений. Следствием этого главного порока (обращение мира в представление) являются два другие: морфинизм и гипнотизм, потому что если мир есть представление, то превращение неприятных представлений в приятные посредством морфина, эфира и т.п. было бы уже решением мирового вопроса, ибо это соответствовало бы устранению всех страданий и замене их наслаждением; гипнотизм же решает тот же вопрос еще проще, он считает себя способным избавлять от всяких болезней и пороков силою одного только желания» (Федоров 1995–2000/1, с. 46).

Нужно признать, что Федоров не ограничивается лишь общими констатациями и детализирует свои выводы путем анализа философских взглядов И. Канта, Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и некоторых других мыслителей. Однако этот анализ нельзя считать простой иллюстрацией к неким общим выводам. Федоров предстает как блестящий мастер историко-философской реконструкции, выявляющий скрытые предпосылки концепций анализируемых им теоретиков. Именно в этом контексте подвергается критике западная философия в целом как яркое выражение состояния разделенности мира, как философия, исходящая из веры в неустранимость розни. Особо Федоров останавливается на философии Канта, которая рассматривается как источник всех последующих модификаций западного философского мышления. Разумеется, это не означает, что в ходе анализа концепций других западных мыслителей лишь развиваются те выводы, которые были сделаны при рассмотрении философии Канта. Тем не менее у Канта уже присутствуют все основные аксиомы последующих философских систем, которые, по мнению Федорова, также опираются на веру в благо розни.

Так, Федоров указывает, что «вся “Критика” Канта, отразившая в себе предрассудки одного из городских сословий, осужденного на мышление без действия, не испытывающего гнета природы, удаляющего от себя все, напоминающее о смерти, может быть выражена следующим образом. Она берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их чуждости, отдельности и бездеятельности. Благодаря этому, она оставляет их ограниченными в пространстве, прикрепляя их к земле и закрывая им небо, и ограниченными во времени, то есть смертными. То и другое препятствует одновременному и повсеместному действию всех поколений на слепую силу» (Федоров 1995–2000/2, с. 85). Это поразительная констатация, хотя всего лишь констатация, которая значительно позже будет независимо и, следовательно, в совершенно ином контексте положена в основу известной интерпретации кантовской философии Мартином Хайдеггером. Иными словами, Хайдеггер основывался именно на положении о том, что человек у Канта мыслится как *конечный*, поэтому ему недоступно *интеллектуальное* созерцание, и его созерцание в качестве конечного существа также может быть лишь конечным, т. е. *чувственным*. Из концепции конечности человека в хайдеггеровской интерпретации вытекает также неизбежность существования пресловутой вещи-в-себе (Хайдеггер 1995, с. 81–112).

Используемая Кантом теоретическая модель, основанная на понимании человека в качестве конечного, описывается Федоровым как сословное знание: «Городская “Критика”, мещанская, с презрением относящаяся к селу, не испытывающая в лице своих представителей гнета природы, живущая гражданскою, а не родовою жизнью, берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их неродственной чуждости, отдельности или розни из-за городских мелочей и дряг, носящих громкое имя политиче-

ских и социальных вопросов, и в их бездеятельности и разъединении как в знании, так и в деле против ига слепой природы. <...> Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, как подлинно городской мыслитель, объявляет их условно неспособными не только к управлению, но даже и к восприятию мира в его целостности, что, конечно, и невозможно без управления» (Федоров 1995–2000/2, с. 85–86).

Но, поскольку, похоже, нет такого сословия, которое совпадало бы со всем человеческим родом, то в качестве субъекта познания любое сословие конечно и накладывает печать конечности на свое сословное знание. По существу, вся немецкая классическая философия после Канта искала социальный коррелят такого субъекта (в терминологии Федорова — такое сословие), который можно было бы признать бесконечным (абсолютным). В этом отношении, отрицание вещи-в-себе, характерное для Фихте, Гегеля, Шеллинга равнозначно отрицанию постулата о конечности человека, тогда как Л. Фейербах делает таким субъектом человеческий род (см.: Булгаков 1993). У К. Маркса искомым субъектом становится пролетариат, иной вариант предлагали представители Франкфуртской школы и т. д. В конечном счете, искалось некое всеобщее сословие, пусть даже немногочисленное, которое можно было бы по какому-то признаку, возможно, через цепочку опосредований, отождествить с человеческим родом в целом и, тем самым, избавить человека от печати конечности, наложенной на него разрушением общечеловеческого единства.

Именно у Канта Федоров находит и подвергает резкой критике мысль о том, что промышленное производство и обмен продуктов промышленности способны так объединить людей, что они, по глубокому убеждению немецкого мыслителя, никогда не будут воевать. В этом кантовском суждении угадываются будущие (т. е. современные нам) наивные верования, согласно которым рынок будто бы способен гасить конфликты и даже предотвращать войны, тогда как на самом деле состояние мира, без которого никакая рыночная экономика невозможна, создается отнюдь не самим рынком и даже должно предшествовать ему. В этом контексте столь же необоснованным выглядит и суждение о спасительной силе конкуренции, которая, к тому же основывается на определенной модели человека, отнюдь не универсальной, но считающейся таковой по умолчанию — модели так называемого *экономического человека* (*homo economicus*). И наконец, возвращаясь к исходным идеям рассматриваемого цивилизационного проекта, следует признать, что аксиомы, лежащие в основе кантовской критической философии, представляются весьма своеобразными, а их универсальность — далеко не очевидной.

Федоров не без сарказма резюмирует их следующим образом: «Нет иного блага, кроме того, которое производит фабрика. Поэтому идите и проповедуйте всем народам, что только в розни благо, что лишь вражда продуктивна, что только она оплодотворяет жизнь. Не было и не будет иного объединения, кроме судейского, полицейского, римского, византийского: Третьему Риму не быть! Открещивайтесь от отечества, забудьте о сыновстве и не будьте братьями! Еще же лучше: назовите небратство братством! Сочетайте его с вечным страхом за свои свободы! Непрерывно, зорко следите, как бы одному не было легче, лучше другого, как бы у одного не было больше, чем у другого! Ничего больше себя самого не знайте! Будьте сынами боязни, неприязни, розни! Не говорите: “Я — в тебе и ты — во мне!”, говорите: “я — в себе и для себя! я — на тебя и ты на меня, и все мы друг ко другу в вечной розни да пребудем, ‘вечным городом’ да останемся”» (Федоров 1995–2000/2, с. 86).

Как подчеркивает Федоров, «вообще, философия Канта есть произведение опыта или истории *всемирно-гражданских*, то есть продукт людей, чужих друг другу, связанных отношениями не родственными, а только *юридическими*. Это философия — выражение *сто-*

рожевого положения, всегда готового отражать нападения, особенно на личное достоинство» (Федоров 1995–2, с. 92). Переходя от исследования предпосылок философии Канта к рассмотрению взглядов других философов, Федоров убедительно показывает, что Гегель, Шопенгауэр, Ницше также признают рознь естественным состоянием. Но лучше всего это выражено опять-таки у Канта: «Поклонник индустриализма, раб фабрикантов и купцов, Кант, чтобы отклонить от истинного пути, берет природу во всей ее полноте и целостности, а разумные существа в их отдельности и розни и, с торжеством указавши на невозможность, на недоступность для них единства, полноты и цельности, признает разъединение за положение нормальное и неустранимое» (там же, с. 86).

Однако в идеологии европейской модели модерна подразумевается не только признание того факта, что человечество находится в состоянии розни, и не только убеждение, что рознь принципиально не может быть устранена, и потому ее следует рассматривать как некое исходное, естественное состояние человеческого рода. В европейской модели модерна состоянию розни приписывается некая созидательная сила, способность парадоксальным образом порождать мир и согласие. Иными словами, рознь выступает в качестве блага, которое возникает из своей противоположности. Однако неправильно было бы думать, что речь идет лишь о ничем не подкрепленном веровании. В действительности, если считать рознь состоянием беспорядка, каковым оно на самом деле и является, т. е. хаосом, а состояние единства — *порядком*, то налицо очень древняя схема рождения хаосом, т. е. повторим, беспорядком, своей противоположности — *порядка*.

Если же отождествлять хаос со злом, а порядок с добром, что также имеет под собой определенные основания исторического характера, то в рассматриваемой теоретической модели легко распознается вера в способность зла порождать добро. Таким образом, налицо вера в продуктивность зла, которое в этом случае неожиданно оказывается вовсе не злом, а потенциальным благом. Апофеозом такой мировоззренческой позиции оказывается дарвинизм и, особенно, социальный дарвинизм, в котором розни, выступающей в качестве борьбы за существование, приписывается функция созидания. За всеми этими представлениями стоит не только вполне определенная метафизика зла, но и не менее определенные философская антропология и этика. Сама констатация, что человечество находится в состоянии розни, не является чем-то специфическим для новоевропейской философии, и потому для доказательства ее присутствия в философском дискурсе эпохи обычно ссылаются на социальное учение Т. Гоббса, в котором естественным состоянием признается именно состояние разобщенности в качестве «войны всех против всех».

Однако у Гоббса нет положения о благотворности такой войны и, тем более, нет веры в то, что она может *сама* переродиться и превращаться в состояние мира и согласия. Напротив, для достижения этого желаемого состояния необходимы, как считает Гоббс, *сознательные* усилия, имеющие целью заключение общественного договора, который не устраняет розни, но хотя бы в некоторой степени ослабляет ее. Гораздо более показателен в этом отношении Б. Мандевиль, испытавший, впрочем, сильное влияние со стороны Гоббса (Хандерт 1994). В своей знаменитой книге «Басня о пчелах» Мандевиль утверждает, что в человеческом сообществе должны существовать пороки и порочные люди, потому что в противном случае в этом сообществе невозможна никакая добродетель. Таким образом, получается, что пороки частных лиц совершенно необходимы для процветания сообщества в целом.

Мандевиль так описывает суть своего открытия: «Льщу себя надеждой, — пишет он в конце своей книги, — что всем этим я показал, что ни благоприятные качества и добрые

чувства, данные человеку от природы, ни истинные добродетели, которые он может приобрести при помощи разума и самоотречения, не являются основой общества; но то, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является прочной основой, животворящей силой и опорой всех профессий и занятий без исключения; здесь должны искать мы истинный источник всех наук и искусств; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» (Мандевиль 1974, с. 329).

Это — основное положение модерна и модернизации, начинающей с создания состояния розни. Действительно, традиционное общество, предшествовавшее модерну, характеризовалось высокой степенью сплоченности за счет того, что каждый человек был четко отнесен к определенному социальному слою и определенной социальной ячейке. Устойчивость всей конструкции поддерживалась *традицией*, требующей точного повторения одних и тех же образцов, неизменных в каждой сфере жизнедеятельности. Переход к модерну, т. е. модернизация, требовал отрыва людей от жестко закрепленных за ними мест в обществе, лишения их корней и создания условий для распыления и перемешивания получающейся человеческой массы. Поэтому первым этапом модернизации всегда является *разрушение*, и, хотя модернизация была сугубо западноевропейским явлением лишь по своему происхождению, по самой своей сути она не могла не распространять свои разрушительные притязания на любые (в пределе — все) традиционные общества. Фактически, открытие Мандевилля заключается в указании на то, что после разрушения традиционного общества его модернизацией обязательно происходит процесс самоорганизации, в результате которого хаос превращается в порядок.

При этом теоретическая модель, в которой традиционное общество противопоставляется модерну и модернизации, достаточно точно описывает происходившее в Западной Европе. Прекращение разрушительных усилий модернизации или их остановка из-за того, что все традиционные общества уже разрушены, означает исчерпание основного ресурса и гибель проекта модерна. Устойчивость этого проекта основана на безостановочном движении ради поисков все нового «человеческого материала», который во что бы то ни стало нужно модернизировать, причем желательно безопасно и безболезненно для модернизаторов (Пигалев 2012). С одной стороны, разрушение прежних способов, средств и институтов социального контроля вызывает ощущение резкого усиления общественных противоречий, т. е. розни. С другой стороны, усилению розни обычно противопоставляется состояние уже не существующего традиционного общества, в котором вражды, несмотря на ярко выраженное социальное неравенство, якобы не было совсем, что и нашло свое выражение в исторической мифологии большинства традиционалистских концепций истории и метаистории в виде идеала «золотого века».

Альтернативой является понимание розни как блага, и именно после начала модернизации встает вопрос об иных, отличных от прежних, способов социального контроля. В свою очередь, приход в Россию процессов модернизации вместе со всем их идеологическим обеспечением резко усилил остроту той проблематики, которая в терминологии Федорова определялась как «неродственное состояние» и побуждала к поиску средств против него, отличных от западноевропейских. Следует, однако, признать, что критика Федоровым концепции розни как блага не предполагает однозначного отождествления этой концепции исключительно с западным цивилизационным проектом, поскольку безостановочный процесс модернизации разносил эту концепцию повсюду. Тем

не менее, отдельные замечания, разбросанные по разным работам, позволяют предположить, что понимание розни как блага связывается Федоровым все же с западным цивилизационным проектом.

Действительно, критикуемая Федоровым городская цивилизация характеризуется им самим как «европейско-американская» (Федоров 1995–2000/1, с. 453), хотя нельзя не отметить, что Мандевилль, смотревший на проблему изнутри и, по сути дела, впервые ее сформулировавший, первоначально все же не был понят, несмотря на всю ясность его изложения. Как известно, его современники не увидели или, возможно, не захотели увидеть выявленных им парадоксов, обвиняя его в худшем случае в апологетике, а в лучшем случае — всего лишь в обличении порока. В то же время, в отечественной философии, насколько можно судить, никто не выдвигал идеи о благе розни, которая, якобы хороша тем, что под действием неких системных эффектов может изменить свое качество и стать источником единства. Таким образом, ни в западной, ни в отечественной философии никто до Федорова не выявил веру в благо розни в качестве одного из основных принципов модерна и не ставил вопроса о его сути и следствиях в предельно широкой метаисторической перспективе. Примечательно, что в современных дискуссиях об истоках и исторических судьбах европейской модели модерна этот комплекс идей, хотя и в совершенно ином теоретическом оформлении, оказался чрезвычайно актуальным (см., в частности, Деланти 2000, р. 114–130).

Литература

- Булгаков 1993 — Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 162–221.
- Мандевилль 1974 — Мандевилль Б. Басня о пчелах / Пер. с англ. Е.С. Лагутина. Общ. ред. и вступит. статья Б.В. Мееровского. М., 1974.
- Пигалев 2012 — Пигалев А.И. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 50–60.
- Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Delanty 2000 — Delanty G. *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self*. London, 2000.
- Хайдеггер 1995 — Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 25. Frankfurt a.M., 1995.
- Хандерт 1994 — Hundert E.J. *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society Ideas in Context*. Cambridge, UK; New York, 1994.

БЛУДНЫЙ СЫН И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ: ВЕРСИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА¹

Статья посвящена одному из базовых понятий философии Н.Ф. Федорова — понятию сыновства и двум символическим образам, вырастающим на его почве: «блудный сын» и «сын человеческий». Представлены линии интерпретации Федоровым евангельской притчи о «блудном сыне», сюжет которой стал одним из вечных сюжетов мировой культуры. Показано, что Федоров проецирует этот сюжет на всемирную историю, а цивилизацию Нового времени изображает как цивилизацию «блудных сынов». Что касается образа «сына человеческого», то Федоров трактует сквозь призму этого образа, идущего из ветхозаветной и новозаветной традиции (Сыном Человеческим называет себя Христос), идею поворота истории на благие пути, движение человеческого рода к совершеннолетию и совершенству.

The article deals with one of the basic concepts of Fedorov's philosophy — the concept of sonship and two symbolic images, growing on this soil: "prodigal son" and "son of men". It shown how Fedorov interpreted the evangelical parable about the "prodigal son", the plot of which became one of the eternal themes of world culture. It is shown that Fedorov projects this story on world history, and depicts the civilization of modern times as a civilization of "prodigal sons". As for the image of the "son of men", Fedorov interprets it through the prism of this image, coming from the Old Testament and New Testament traditions (the Son of Man calls himself Christ), the idea of turning history to good ways, the movement of the human race towards adulthood and perfection.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, «Философия общего дела», сыновство, отечество, братство, «блудный сын», «сын человеческий», цивилизация, культура, история.

Keywords: N.F. Fedorov, "Philosophy of the common cause", sonship, fatherland, brotherhood, "prodigal son", "son of man", civilization, culture, history.

Как известно, Н.Ф. Федоров не любил понятие «человек». «"Человек" — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: "Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо"» (Федоров 1995–2000/2, с. 197). Человек — существо эгоистическое и самовластное, гордынно возвышающее себя над миром, громогласно заявляющее о своем праве делать что угодно и, в то же время, фатально зависящее от любого микроба.

Человек, по Федорову, безроден. Это атомарный субъект, перекаати-поле, люмпен в бытии который оторвался от своих корней и не сознает своих концов и начал. Отделяя себя от родовой цепи поколений, разрывая связи с предками («этими отвратительными предками» — цитирует Федоров французского физиолога и психолога Ш. Рише (Федоров 1995–2000/1, с. 389)), сознательно вычеркивая их из памяти и сознания, он разрывает связи и с Богом, ибо для философа общего дела любовь к Богу неотделима от любви к отцам. Афористичное определение «Бог отцов, не мертвых, а живых», идущее от ветхозаветных и новозаветных текстов², становится камертоном его религиозно-философского дискурса.

Федоров был резким критиком антропоцентризма в том понимании, которое придала ему цивилизация Нового времени, пошедшая по пути секулярности, гордо заявившая о том, что она «не нуждается» в «гипотезе» Бога. В христианстве человек также занимает центральное положение — как сороботник Творца, благой управитель земли, но это

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

² «И сказал ему: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 6): «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака, и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20, 37–38). См.: Семенова 2004, с. 258.

место в бытии ему дано сам Богом. И великие деятели эпохи Возрождения, такие, как Пико делла Мирандола, говорили «о достоинстве человека», которого ставит «в центре мира» Господь, создавший Вселенную, давший жизнь и дыхание всякой твари (см.: Семенова 2012, с. 5). В Новое время человек был поставлен в центр мира так, что из этого центра оказался вытеснен Бог, и именно с таким пониманием человека, вылившимся затем в нищезанятие, резко полемизирует Федоров. В этом смысл его критики «безбородого гуманизма» XVIII–XIX вв. (Федоров 1995–2000/3, с. 311), выхолостившего христианскую составляющую возрожденческого гуманизма, где апология человека-творца означала и апологию Того, Кто сотворил «небо и землю и море, и все, что в них» (Деян. 14, 15).

В христианской антропологии утверждение достоинства человека есть утверждение личности в ее богочеловечности, в перспективе обожения, в том, что А.В. Сухово-Кобылин назовет «непрерывным приближением <...> к Богу» (Русский космизм 1993, с. 59). Секулярный гуманизм делает ставку на человека, каков он есть, элиминируя двойственность его природы, закрывая глаза на смертность, на злонаправленность воли, на то, что, по слову одного из героев Достоевского, человек «любит созидать и дороги прокладывать» и «до страсти любит тоже разрушение и хаос» (Достоевский 1972–1990/5, с. 118). И вот этот противоречивый, кризисный, оторвавшийся от своих корней и от «Бога отцов» индивид, начинает строить историю, как она есть, историю, которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. Земли)» (Федоров 1995–2000/1, с. 138).

Понятию «человек», неопределенному, отвлеченному, не укореняющему в бытии («Что же такое этот “человек”? Не зверь, не скот <...> не ангел, не дух — Федоров 1995–2000/2, с. 186), Федоров противопоставляет другое, в высшей степени определенное и одновременно корневое понятие — «сын». «Сыновство» истекает из глубины родства, оно онтологично, всеобще и одновременно очень конкретно. Ибо каждый рожден, каждый — «сын» или «дочь», у каждого есть исток, есть «причина». И эта причина — «отец» и «мать» и далее деды, прадеды, прапрадеды, пращурь, вплоть до «первых прародителей, прадеда Адама и прабабы Евы» (Федоров 1995–2000/1, с. 311), имена которых, как замечает Федоров, вносились в синодики, напоминавшие живущим о том, что их бытие ограничено не только текущим временем, но и прошедшим, что за ними и в них — сонм родных лиц, жизни предков, «пеплом Клааса» стучащие в их сердце.

Понять, как соотносятся у Федорова «безбородый гуманизм» и «сыновство» можно через параллель с Достоевским, через его отношение к понятиям «общечеловечность» и «всечеловечность». Несмотря на кажущуюся внешнюю однородность, у Достоевского эти понятия сознательно разведены, разнятся по объему и содержанию. Всечеловек, обладающий даром всемирной отзывчивости, связан с родным народом и одновременно со всем человечеством. Он сознает свою ответственность за мир и действует в истории, держа в уме идеал будущей гармонии, «братского окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» (Достоевский 1972–1990/26, с. 148). Общечеловек, по мысли писателя — это оторвавшийся от народных основ интеллигент, безродный космополит, который называет себя «гражданином мира», но при этом мира как целого не ощущает, тем более не стремится нести ответственность за него. Общечеловек — поклонник линейного прогресса, где всякий последующий момент по умолчанию признается более совершенным, чем предыдущий. Он равнодушен, а подчас и презрителен к прошлому, не говоря уже о том, чтобы актуализировать и восстанавливать это прошлое. Всечеловеческая точка зрения заставляет смотреть на человечество не только в синхронии, но и в диахронии: «Да

и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (Достоевский 1972–1990/27, с. 46).

Последняя цитата, сближающая мысль Достоевского с мыслью Федорова, описывает категорию родства, в которую входят сыновство и отечество как две нераздельные, не существующие друг без друга половины совокупного целого. «Сыновство», тесно связанное с «отечеством», образует единство человеческого рода во времени и истории: человечество предстает общей семьей, разошедшейся по пространству земли и «забывшей о своем родстве» (Семенова 2004, с. 176).

Сыновство для Федорова — универсальная, объединяющая категория. Такая же, как и *смертность*. Эта связь пронизательно была отмечена С.Г. Семеновой: «Основная родовая характеристика землянина в “Философии общего дела”: *смертный* и *сын* (дочь)» (Семенова 2004, с. 176). Но *смертность* — негативная, отрицательная основа единства. Она объединяет в общей беде, в скорбной участи: все люди, по Федорову, «имеющие умереть (*morituri*)» (Федоров 1995–2000/1, с. 392). *Сыновство* объединяет положительно: не в смерти, а в жизни. И одновременно — в общем задании, в действии, в исполнении долга перед теми, «которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» (Федоров 1995–2000/2, с. 202).

Федоров намечает два вектора развития человеческой судьбы с момента рождения. Первый вектор — это вектор взросления, требующий раздвижения границ сознательного действия в бытии, совершенствования природы человека и мира, т. е. движения к тому, что философ называет «совершеннолетием» рода людского. Второй вектор сопряжен с развитием в раз навсегда данных онтологических пределах, с линейным прогрессом, изнанкой которого является рознь поколений, забвение и вытеснение прошлого, с «эксплуатирующим, а не восстанавливающим» отношением к природе. Такой тип развития Федоров называет пребыванием в состоянии «несовершеннолетия», связывая с ним пути секулярной «торгово-промышленной» цивилизации, закрывшей от себя небо, живущей языческим «*Carpe diem!*».

Совершеннолетие для Федорова тесно связано с состоянием совершенства. Философ напоминает заповедь Спасителя ученикам: «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48), одновременно подчеркивая: путь к совершенству сынов лежит в исполнении долга перед отцами.

В чем, с точки зрения философа, заключается этот долг, с которым связывает он полноту проявления «сыновства»? Деятельная любовь к родителям, забота о них, болеющих, слабеющих, умирающих, отпевание, оплакивание, погребение умерших, поминальная молитва, забота об их могилах, наконец, собирание и сохранение семейной и родовой памяти, — все то, что, по Федорову, избыточно и не нужно в порядке природы, где царствует жесткий закон борьбы и устранения слабых, где вскормленное, взращенное, набравшееся силы потомство забывает о родстве со вскормившими. Но именно эти, бессмысленные в логике естественного отбора усилия составляют суть «общества нравственного». Самый уклад цивилизации меряет философ ее отношением к старикам, умершим, могилам. В августе 1891 г. он пишет Н.П. Петерсону о плачевном состоянии московских кладбищ: на них рушатся памятники, могилы зарастают травой, сравниваются с землей, а «кладбищенские священники и левиты», видя «ежедневно это разрушение», «проходят мимо» (Федоров 1995–2000/4, с. 237). Запустение могил для философа — симптом запустения человеческих душ, «естественное следствие упадка родства и превращения его в гражданство»

(там же). Перефразируя слова последнего пророка Ветхого Завета Малахии³, он призывает к «возвращению сердец сынов к отцам» (Федоров 1995–2000/1, с. 72), к полноте любви, которая не позволяет оставлять отцов ни в их старости, «ни даже по смерти» (там же, с. 90).

Однако забота о престарелых родителях, а затем и об их могилах — в представлении Федорова лишь предварение общего дела, в лучшем случае — его начаток. Полнота исполнения долга есть воскрешение, возвращение жизни отцам, дедам, прадедам. Нужно, «чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (Федоров 1995–2000/1, с. 390). Федоров делает сильный логический ход, двигаясь от воскрешения к бессмертию, а не наоборот, как подсказывает логика прогресса. Согласно последней — сначала вечная молодость для живущих, счастливых будущих дальних времен, а уже затем воскрешение, которое в этой линейной, глубоко эгоистической логике, впрочем, даже избыточно. Федоров же признает только обратное движение-действие, призывая двигаться от воскрешения ушедших в небытие к бессмертию самих воскресителей, от возвращения жизни отцам — к вечной жизни их сыновей. В отличие от логики прогресса, отрицающей солидарность поколений, логика сыновства истекает из этой солидарности, требует единства всего человеческого рода, причем не только мысленного, переживаемого сердцем, запечатлеваемого воображением, но и действительного, путь к которому лежит в труде воскрешения. Более того, именно через сыновство, утверждающееся при жизни родителей через любовь и заботу о них, а после смерти — сначала в усилении памяти, затем в воскресительном делании, человечество преодолевает раздор, приходит к единству. «Тайна братства скрывается в отцах. Похоронив отцов, мы схоронили братство. Все попытки восстановить братство, которым история потеряла счет, останутся бесплодными, пока восстановление жизни отцов не будет поставлено целью всей жизни всех сынов человеческих» (Федоров 1995–2000/3, с. 540).

Сын — бытийное определение человека, но одновременно — этическое и религиозное, касающееся не только отношений отцов и детей, но и отношений между Богом и человеческим родом. Эти отношения философ также представляет сквозь призму «сыновства» и «Отечества», опираясь на слово апостола: «Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4, 7). Он подчеркивает, что сыновство человечества Богу предполагает не только полноту сыновнего послушания и любви, но и соработничество Отцу, который не почил от дел, но «донуине делает» (Ин. 5, 17). Живущие должны признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых» (Федоров 1995–2000/2, с. 46) в воскресительном деле, в труде «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995–2000/1, с. 401). Через этот священный, религиозный труд человечество и обретет настоящую зрелость, достигнет совершеннолетия и совершенства.

Такое высшее, религиозное «сыновство» может реализоваться только в свободе. Высший образ свободы — свобода благого избрания, которую демонстрируют в Евангелии Христос и его ученики, а в перспективе истории, чает Федоров, могут продемонстрировать все и в этой свободе обрести благодатную возможность творить те дела, который творит Сам Христос: от регуляции природных стихий (знаменитый евангельский эпизод утишения

³ «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4:6).

бури) до воскрешения умерших. Однако смертный, самостный, уязвленный грехом человек может утверждать и отрицательную свободу, «свободу на ложь и на рознь» (Федоров 1995–2000/4, с. 131), свободу блуждания и заблуждения, отделения от родителей и забвения долга, отпадения от Бога и «знания только себя» (Федоров 1995–2000/1, с. 72). Два образа свободы порождают, по Федорову, два противоположных типа человека, которые у философа именуются «блудный сын» и «сын человеческий», в полной мере раскрывая свое обобщающее, символическое значение.

Образ «блудного сына», один из «вечных» образов мировой культуры («Вечные» сюжеты и образы 2015), восходит к известной евангельской притче о человеке, оставившем дом отца своего, ушедшем жить блудно, но затем вернувшемся после долгих мытарств и любовно принятом своим отцом (см.: Лк. 15, 11–32). Сюжет притчи трактуется Федоровым в соответствии с христианской традицией — как символическое выражение взаимоотношений между Богом и человеческим родом от момента сотворения Адама через грехопадение и блуждание до возвращения в родительский дом = вступления в Царствие Божие. Сквозь призму евангельской притчи мыслитель рассматривает весь ход всемирной истории. Первоначальное человечество, живущее «в родовом быту», еще пребывает в доме Отца своего: оно почитает родителей, оплакивает умерших, хороня в землю «по физической необходимости», восстанавливает образы отцов в виде памятников, населяет небо душами предков (первобытная «патрофикация»). Развитие истории ведет к разрушению родового быта, распадению первоначальной родовой общности, что неизбежно, по Федорову, сопровождается утратой чувства родства, ослаблением сыновне-отеческих связей, а значит — забвением цели, изначально заданной человеку Творцом: быть добрым хозяином в мире, возделывать и хранить Божий сад. Вместо человека-благого управителя в бытии является расхититель Божественного наследства: он ведет себя как тать в ночи, как блудный сын, расточивший «имение свое, живя распутно» (Лк. 15, 13). Всемирная история с россыпью локальных и глобальных конфликтов, борьбой за рынки сбыта и сферы влияния, со всевозможными геополитическими стратегиями, торжествующим юридизмом и экономизмом, оказывается «профанацией» смысла, «это уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т. е. сынов блудных» (Федоров 1995–2000/1, с. 135).

К истории блудных сынов относится, по Федорову, весь торгово-промышленный уклад цивилизации, фабрикующей массу сиюминутных вещей и при этом делающей ставку на максимальную прибыль, относящейся к земле потребительски-утилитарно, эксплуатирующей природу, но не умеющей восстанавливать иссушенную почву, истощенные недра, обмелевшие русла рек. Искусственная городская среда, которая корежит души бывших крестьян, оторвавшихся от земледельческого быта, а значит и от могил отцов, также воспринимается Федоровым в контексте евангельской притчи. Фабричное производство — не хлеба, а мертвых вещей, «мануфактурных игрушек» — обращает «от единого, всеобъемлющего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации» (Федоров 1995–2000/1, с. 263). И сам город, предстающий в ипостаси апокалипсического образа Вавилона — «великой блудницы» (см.: Откр. 18, 2), видится «совокупностью небратских состояний» (Федоров 1995–2000/2, с. 388): в нем и вражда, и мошенничество, и ложь, и рознь и — как средство борьбы с мошенничеством и ложью — «гражданско-полицейские» учреждения. Причина же торжества небратства и падения города, по Федорову, состоит в неимении «отеческого дела», ибо, как уже говорилось, деятельная, воскресительная любовь к отцам является у философа необходимым условием становления братства.

Участь блуждания и заблуждения в той или иной степени постигает, с точки зрения Федорова, все области жизни и действия человека в истории какова она есть. Блудные сыны — и ученые, затворившиеся в кабинетах и лабораториях, ограничившие себя отвлеченным, теоретическим знанием, мало выходящим в практику жизни. Блудные сыны — и философы, разорвавшие мысль и действие, приверженцы отвлеченного мышления: они задаются вопросом о том, «почему сущее существует» и не желают знать, «почему живущее страдает и умирает» (Федоров 1995–2000/1, с. 390), они не только не радеют о братстве, но до предела доводят обособление в сфере разума, создавая системы идей, в которых мир предстает как иллюзия, а на передний план выдвигается гипертрофированное, самостийное «Я», притом «заеденное рефлексией» (там же, с. 140) и не нуждающееся ни в ком, кроме себя самого. Блудные сыны — и богословы, теоретизирующие о вере, заменившие дело Божие «религиозным диспутом» (там же, с. 161), и представители религиозных течений и сект, не признающих поминовение умерших, между тем как «все Евангелие есть непрерывная беседа Сына Божия о любви Своей к Богу отцов и требование такой же любви ото всех сынов человеческих. Это — та же детская любовь к родителям, но уже такая, какую она должна быть в пору зрелости. В этой любви — корень воскресения» (Федоров 1995–2000/2, с. 46).

Жизнь современного общества, «общества людей, удалившихся от отцов, общества не сынов и братьев, а граждан», определяется уже «не нравственными, а юридико-экономическими законами» (Федоров 1995–2000/2, с. 19). Здесь торжествует «гражданство» и забыто «родство», правит бал «право» и иссякает «любовь». «Несовершеннолетнее» человечество, не желающее взрослеть, устраивает для себя общество «по типу организма»: оно субординационно, кастово, разделяет людей на немногих мыслящих и управляющих и на большинство управляемых, производящих «механическую работу». Для Федорова очевидно, что общество, состоящее из «блудных сынов», «знающих только себя», «может держаться только насилем, принуждением» (Федоров 1995–2000/1, с. 238), но и «конституционные», «демократические» модели, построенные на том же «юридико-экономическом», отчуждающем, овнешняющем принципе, кажутся ему «увекочением несовершеннолетия» (Федоров 1995–2000/2, с. 18). И в международных отношениях видит мыслитель то же небратство: борьба за рынки сбыта и сферы влияния, мировые и локальные войны. Давая свою версию геополитики, он применяет образ «блудных сынов» к «океаническим странам», забывающим «о земле как кладбище отцов <...> и о собственной смертности», разрушающим братство и провозглашающим комфорт «целью жизни» (Федоров 1995–2000/1, с. 76).

Помимо политики и науки, пребывающих в области блужданий, Федоров применяет образ «блудного сына», отрекшегося от любви и долга, и к сфере искусства. Он говорит об искусстве, стремительно утрачивающем тот первоначальный, воскресительный импульс, который определял его на заре человечества, когда художественная деятельность была попыткой «мнимого воскресения», запечатления в дереве, камне или на полотне образов умерших отцов. Искусство секулярного мира — не то «искусство священное, религиозное», которое в храме, фреске, христианском обряде представляло образ идеала, мира и человека, какими они должны быть: благими, совершенными, облеченными в нетление. «Искусство сынов, забывших отцов» из храмового сделалось площадным, обслуживающим интересы «торгово-промышленной цивилизации», скатилось до «литературы реклам» и «архитектуры магазинов, лавок» (Федоров 1995–2000/2, с. 424).

«Небратским делом» считает Федоров и журналистику: зная «только настоящее», занимаясь «вопросами дня», она «забывает прошедшее» и потому «производит только эфемерные, недолговечные творения». При этом журналистика в обществе «блудных сынов» падает еще ниже искусства. Она «участвует рекламами в промышленном обмане, забавляет публику фельетонною болтовней», в погоне за сенсацией не чурается запретных приемов. А главное — усугубляет рознь между народами и между людьми, развязывая ядовитую, злую полемику, столь же убийственную, как и военные орудия, умножаемые цивилизацией «блудных сынов», мечтающих о гегемонии, а не о единстве и братстве.

Отречение от отцов и блуждание рода людского проявляется, по Федорову, даже в истории языка⁴. Видя в языке отражение картины мира, своего рода коллективный голос народа, вместившее его смыслов и идеалов, он связывает эволюцию языка с путем народа в истории, а процессы, происходящие в языке, — с нравственной динамикой в обществе: «Эти языки, между коими английский занимает первое место, как самый мертвый, имеют столько же права на название живых, сколько деизм на название естественной, народной, т. е. живой, религии. Слова утратили смысл, потому что и народы, говорящие ими, забыли о своем происхождении, родстве. Упрощенный, безжизненный, синтаксический механизм заменяет живой народный склад речи. Писать нужно так же, как и говорят, т. е. из письма исчезают, изгоняются признаки родства. Очевидно, что это языки блудных сынов» (Федоров 1995–2000/1, с. 305).

Блудные сыны в цивилизации, не знающей общего дела и сыновнего долга, идут рука об руку с блудными дочерьми. Цивилизация «женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости...» (III, 465), отрицает сыновство и вытесняет отечество. Обособление пары от родителей, эгоизм вдвоем, сознательное отделение, эмансипация от давших нам жизнь, по Федорову, есть также одно из проявлений небратского состояния. И женщина здесь уже не «дочь человеческая» (высокое ее именование в Ветхом завете), а «великая блудница» (Откр. 17, 2): так обезображен и искажен ее облик в человечестве, движущемся не к богоподобию, а к скотоподобию. «Вечные женихи и невесты», забывшие о дочеринстве и сыновстве, — прочно заперты в «ловушке природы», каждое новое поколение ввергается в дурную бесконечность совокуплений, рождений, а затем истощается и умирает.

Появляется у Федорова и символическое изображение высшей степени падения и неродства: сыны, «пирующие на могилах отцов» (Федоров 1995–2000/1, с. 143). Здесь уже не просто забвение отцов и долга перед ними, но сознательное попрание этого долга, доведенный до крайности эгоистический гедонизм. Человечество в таком состоянии оказывается лицом к лицу с реальностью окончательного впадения в скотство. А стоит прибавить к демонстративному пиршеству на могилах и столь частые в истории всплески хамитического отношения к предшествующим поколениям, «общий бунт младших против старших, учеников против учителей» (Федоров 1995–2000/2, с. 145), и станет очевидной правда слов Федорова: «Непочтительностью Хама начинается история, и если род человеческий не поймет всемирного значения притчи о блудном сыне, то восстанием сынов против отцов и кончится всемирная история» (Федоров 1995–2000/1, с. 360).

Впрочем, этот суровый финал, заставляющий вспомнить образ «последней» апокалипсической битвы, для Федорова не является приговором. Он — философ апокатастаси-

⁴ О лингвистических воззрениях Н.Ф. Федорова см. статью Л.Л. Шестаковой (Шестакова 2010) и статью Н.В. Козловской в наст. изд.

са, чающий от человека тотальной умопремены. «Мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные» (Федоров 1995–2000/1, с. 97). Эта фраза, мысленно произнесенная философом как бы от лица всего человечества, знаменует начало покаяния, метанойи, за которыми, как чаёт Федоров, должен последовать радикальный поворот всей цивилизации с путей неправды на Божии пути, «возвращения сердец сынов к отцам» (там же, с. 71). Причем покаяние совершается не только перед умершими отцами, но и перед Богом отцов: «Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе. <...> Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть» (Федоров 1995–2000/1, с. 94). Подобно блудному сыну евангельской притчи, человеческий род должен опаматоваться, вернуться в дом Отца своего, обращаясь к общему делу регуляции и воскрешения.

Преображение «блудных сынов», пирующих на могилах отцов, в «сынов человеческих», отцов воскрешающих, — в этом, по Федорову, суть перехода от истребляющей, апостасийной истории к истории как проекту и акту, в дальних горизонтах которого — образ Небесного Иерусалима и Древа Жизни, всецелое преобразование Вселенной в Царство Христово.

В свете этого всеобъемлющего, «целостного идеала» (см.: Сетницкий 2010, с. 148–151), долженствующего стать ориентиром развития, Федоров с новыми смысловыми акцентами говорит о предшествующем этапе истории, подчеркивая, что время блужданий было для человечества временем опыта, пусть и отрицательного, отталкиваясь от которого оно теперь сможет по-новому выстроить и свое понимание мира, и свое действие в нем: «Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, к которому оно и должно возвратиться. Но этот блудный сын не бесплодно провел годы своего скитания, и он в силах уже преобразовать старый родовой быт во всемирное родство» (Федоров 1995–2000/1 с. 105). И во всемирной истории философ видит не только траекторию блудных сынов, удаляющихся от могил предков, но и встречный вектор движения, связанный со стремлением отыскать «страну умерших отцов» (там же, с. 114; подробнее см.: Гачева 2010, с. 249–250). Именно с этим встречным движением связывает философ великие переселения народов, сухопутные и морские путешествия, географические открытия. Другое дело, что по мере продвижения человечества по лицу земли, обитель умерших отодвигалась все дальше и дальше — на край света, туда, где еще не ступала нога человека.

Образ могилы праотца занимает особое место в построениях Федорова. Характерна его трактовка Адама как первого сына, не оставившего своих родителей, составившего с ними «одну нераздельную единицу» (Федоров 1995–2000/1, с. 91). Неоставление родителей — в отличие от порядка природы, где подросший молодой навсегда уходит из родного гнезда, забывая родивших и вскормивших, — вот та черта, которая, в представлении мыслителя, определяет начало человечества. Происхождение человека, таким образом, является актом не природным, естественным, а сверхприродным, актом глубоко нравственным, проявлением высшей свободы.

Могила праотца, которую, согласно данным своего времени, Федоров помещал на Памире (см.: Федоров 1995–2000/1, с. 448), представала священным центром прошлой и средоточием грядущей истории, своего рода алтарем будущей внехрамовой литургии.

Против апостасийного вектора человечества, воплощением которого являлась для него Индия, «как хранилище богатств» и «пункт раздора» новейшей истории, выдвигается другой — восходящий, спасительный — вектор: движение на Памир, и этот вектор символизирует историю как работу спасения, которая, надеется Федоров, сможет взять верх над историей «взаимного истребления». Символизирует он и возможность другого финала истории, не катастрофического, когда Господь придет судить и разделять этот мир и единый человеческий род на спасенных и вечно проклятых, а милосердного, преображающего, — того, который проступает сквозь сюжеты евангельских притч: о заблудшей овце, о потерянной драхме и, конечно, о блудном сыне.

Если история как «взаимное истребление» связана в философии Федорова с образом блудного сына, то история как «работа спасения» имеет другой Центробраз⁵ — образ Спасителя, Иисуса Христа. «Сына Человеческого» (как Он Сам Себя называет), творящего волю Отца, единосущного и нераздельного с Ним. Эта нераздельность Отца, Сына и Св. Духа явлена в Первосвященнической молитве Спасителя: «Да будут все Едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17, 21). Причем единство Божественных Лиц, связанных союзом любви, полагается в молитве залогом единства всего человечества. И эту причинно-следственную связь настойчиво акцентирует Федоров, выдвигая идеал человеческого многоединства по образу и подобию Божественного Триединства. «Сыны и дочери человеческие» (такой образ, идущий от ветхозаветных текстов, противопоставляет мыслитель образу «блудных сынов и дочерей») должны в своем действии «постоянно иметь перед очами Сына Божия» и «Духа Божия», стремясь уподобиться в любви к отцам и предкам той «безграничной любви», которая связует ипостаси Троицы (Федоров 1995–2000/1, с. 94–95). Полнота же любви для рожденных заключается в возвращении жизни родившим. Здесь сыны и дочери человеческие предстают уже не в виде «вечных женихов и невест», служащих своему эгоизму и похоти, а образуют со своими отцами «одну нравственную единицу», двигаясь к тому, что Федоров называет «положительным целомудрием».

По Федорову, человеческий род, сознавая свое двуединое сыновство (Богу и отцам), должен в своей совокупности следовать воле Творца, Который «не сотворил смерти, не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13), но, создав небо, землю и человека, дал ему заповедь обладания землей, благого управления миром. Люди должны объединиться в деле «всеобщего воскрешения», исполнив тем самым свой долг перед отцами, перед всеми умершими, перед будущими поколениями и перед Небесным Отцом.

Федоров доводит до предела градус активности человека, но активности не самостоятельной, а сыновней, имеющей свой исток в Боге. Неоднократно на страницах своих сочинений он напоминает слова Христа: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), тем самым акцентируя полноту соучастия человека в преображении мира в Царство Христово, ведь, как подчеркивает С.Г. Семенова, «объем <...> Христовых дел никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших» (Семенова 2004, с. 187).

Соработничество Богу, причем в максимальном объеме, — вот что значит, по Федорову, богочеловеческое сыновство. И действительно, чего больше всего хотят родители от детей? Разве рассчитывают они всю жизнь водить их за ручку, как несмышленишей, и

⁵ Если воспользоваться выражением А.К. Горского (Горский 1995, с. 278–279).

кричать истошным голосом: «Туда не ходи, здесь не стой, в это место не суйся»? Нет, они хотят, чтобы дети выросли, обрели самостоятельность и стали их помощниками и сотрудниками, вплоть до того, чтобы «больше сих сотворить».

В книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) Н.А. Бердяев подчеркивал: Бог нуждается в творческом ответе человека. Он может спасти этот мир без человека, но он не хочет этого делать. Потому что спасти мир без участия человека — значит спасти мир и человеческий род в состоянии вечного несовершенноголетия, нежелания спастись и быть спасенным, упорства на ложных, самостийных и смертных путях. Это значит приблизить «воскресение гнева» с неизбежным разделением человечества «на горстку спасенных и тьму вечно проклятых» (Семенова 2004, с. 220). Когда же история становится «работой спасения», то открывается возможность прощения всех, ибо ее участники как бы искупают жертвы и грехи прошлой истории, зовя к действенному покаянию — не просто словом, но воскресительным делом.

В сыновней активности рода людского, идущей навстречу Творцу, помнящей и воскрешающей, и заключается, по убеждению Федорова, путь к совершеннолетию и совершенству. При этом активность не предполагает эмансипации, которая, по мысли философа, составляет принадлежность общества «блудных сынов». Напротив, сопряжена с усилением и углублением любви между детьми и отцами, расширением связей родства.

«Сын, не оставивший родителей, есть первый сын человеческий, оставивший же их есть первый блудный сын» (Федоров 1995–2000/1, с. 91). Выдвинув эту формулировку, Федоров работает на контрастах, сопоставляя друг с другом, зачастую в одной фразе, противоположные образы мысли, действия, веры. Кастовому, ученому знанию, гордынно затворившемуся в стенах кабинетов и лабораторий, он противопоставляет идеал всеобщности познания и исследования, когда познающими становятся все живущие, а ученые сознают и признают, что они только во «временной командировке или комиссии» для выяснения цели небратства (Федоров 1995–2000/1, с. 41). Философии, ограничивающей себя отвлеченным мышлением, — философию проективную, этически заостренную, открывающую путь ко вселенскому действию. Богословскому спору о вере — стремление понять догматы этически, увидеть в них заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (Федоров 1995–2000/2, с. 195). В социальной сфере в противовес обществу «по типу организма» выдвигает идеал многоединства по образу и подобию Троицы, а против конституционного строя — самодержавие, которое трактуется им этически, предстает как зачаток совершеннолетней, ответственной власти, где царь встает «в отца место», является воспитателем и водителем народа в сыновне-отеческом деле (Федоров 1995–2000/2, с. 17–20). В международных же отношениях на место противоборства держав и народов философ ставит «вопрос об умиротворении», причем не локальном, а всечеловеческом, путь к которому лежит в «переоружении» войска, в направлении научно-технической мощи, скопленной в военной сфере, на исследование природы и управление ею.

В обществе, состоящем не из отвлеченных «граждан», а из «сынов человеческих», любящих отцов и не смиряющихся с их кончиной, сознающих свою ответственность за бытие, радикально меняется самый принцип взаимодействия с окружающей природной средой. «Эксплуатации и утилизации природы» противостоит регуляция, сознательно-творческое управление процессами, протекающими на земле, распространяющее затем свою ареал на всю Вселенную. Отсюда внимание к образованию, которое, как пишет Федоров, должно готовить будущих участников «космической жизни» (Федоров 1995–

2000/1, с. 261), и особый акцент на астрономии этой царице наук, которая представляет человеку мироздание как поприще его деятельности.

«Искусство сынов, забывших отцов», символом которого является «всемирная выставка», делающая художников пленниками торгово-промышленного строя жизни, искусство «индустриально-милитарное» (Федоров 1995–2000/2, с. 229, 230) сменяется по ходу взросления человечества искусством, которое в союзе с наукой, становится воскресительным делом, «воссозданием — всеобщим трудом — жизни всего прошедшего», «этико-эстетическим богодейством», преображающим Вселенную в храм (Федоров 1995–2000/1, с. 398, 401). Обновление ожидает, в представлении мыслителя, и журналистику: она «должна <...> очнуться, пробудиться» и пожелать «дать отчет в самых основных причинах вражды и полемики, которые делают людей врагами друг друга» (Федоров 1995–2000/4, с. 105)

Движение к восстановлению родства, являющееся, по Федорову, коренным свойством общества «сынов человеческих», требует единого языка. Осмысляя попытки ученых XIX в. создать международный язык, он противопоставляет этим мертвым при жизни, вымороченным, искусственным образованиям возвращение к праязыку, в основе которого — общие корни, обозначающие родство. «Нужно изучать праотеческий язык, чтобы говорить одним братским языком; нужно обратиться от так называемых живых языков к мертвым языкам, даже к самым древнейшим мертвым языкам, каковы санскрит, зендский язык и т.п., чтобы слова, которыми мы говорим, оживились, стали бы понятными. Открытие общих корней всех языков арийской семьи мы имеем полное право назвать *филологическим воскресением*» (Федоров 1995–2000/1, с. 305).

Как видим, оппозиция «блудный сын» — «сын человеческий» проходит у Федорова через все уровни его системы: от онтологии и антропологии до этики, эстетики, гносеологии и др., маркируя два противоположных вектора развития — вектор падения и катастрофы и вектор восхождения к совершенству, два образа человека (атомарного индивида, отъединенного от других, забывшего о родстве, не радующегося о братстве, и человека-сына, любящего отцов, стремящегося к братству, образующего с другими людьми многоединство по образу Троицы) и две модели истории: как она есть и каковой она должна быть, истории как факта и истории как проекта и акта.

Федоров — мастер стяженной, предельно плотной в смысловом и языковом отношении фразы, в которой, как в микрокосме, отражается макрокосм, схвачено и представлено учение всеобщего дела. В завершение статьи приведем один из таких микрокосмов, представляющий размышления Федорова о «человеке» и «сыне», о «блудных сынах» и «сынах человеческих»: «Условие для достижения совершенной жизни будет приобретено лишь тогда, когда разрешится вопрос о двух типах людей: о сынах умерших отцов, помнящих и поминающих отцов, и о сынах, забывших отцов, о блудных сынах, или о высшем звании “человек”, общечеловек, всечеловек и, наконец, сверхчеловек (это отвлеченнейшее философское определение, ничего определенного в себе не заключающее), когда разрешится вопрос о крестьянах и горожанах, о крестьянах, у которых культ отцов, и о горожанах, у которых культ женщин и вообще культ половой страсти во всех разнообразных ее проявлениях, и когда будет признано, что истинно высшее — это сын человеческий, — определение, заключающее в себе истинный долг всех сынов, как одного сына, ко всем отцам, как одному отцу, т. е. долг воскрешения, долг разумных существ, объединенных по образу Троицыного Существа, в Коем открывается для нас причина бессмертия и вина человека, которая привела его к смерти» (Федоров 1995–2000/1, с. 397).

Литература

«Вечные» сюжеты и образы 2015 — «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма / Отв. ред. член-корр. РАН А.Л. Топорков. М., 2015.

Гачева 2010 — *Гачева А.Г.* «Что такое история?» (Религиозная историософия Н.Ф. Федорова) // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 248–274.

Горский 1995 — *Горский А.К.* Из писем 1939–40 гг. // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М., 1995. С. 267–286.

Достоевский 1972–1990/1–30 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1972–1990.

Русский космизм 1993 — *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.

Сетницкий 2010 — *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М., 2010. С. 61–530.

Шестакова 2010 — *Шестакова Л.Л.* О языке произведений Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 421–429.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Т. Омата

ТОЛКОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ САМОДЕРЖАВИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА

Настоящая статья посвящена толкованию Н.Ф. Федоровым концепции самодержавия в контексте концепции домостроительства. Основываясь на этимологических отношениях слов «экономика» и «ойкономия», т. е. «домостроительство», Н.А. Сетницкий показал возможность замены материалистической экономики Маркса теистическим домостроительством Федорова. Концепцию самодержавия Федорова можно объяснить с точки зрения сопоставления домостроительства и экономики. Федоров видит в самодержавии секуляризуемый зачаток домостроительства, который сам по себе несовершенно религиозен и искажен, и требует его религиозизации.

This article aims to study N.F. Fedorov's interpretation of the autocracy concept from the view point of the house-building (oikonomia) idea. Proceeding from the etymological relationship between the word "economy" and the word "oikonomia" (house-building), N.A. Setnitskii showed the possibility of replacing Marx's materialistic economics with the theistic house-building by Fedorov. Fedorov's idea of autocracy can be explained from the point of comparison between house-building and economy. Fedorov considers autocracy as secularized house-building, which is incompletely religious and distorted, and awaits for new springs of religion.

Ключевые слова: самодержавие, домостроительство, Н.А. Сетницкий

Keywords: autocracy, house-building, N.A. Setnitsky

Настоящая статья посвящена толкованию Н.Ф. Федоровым самодержавия в свете концепции домостроительства. Исходя из этой концепции, проанализируем, какое определение Федоров дает самодержавию.

Как известно, построение родственного всечеловеческого общежития по образу и подобию Троиединного Бога является основной идеей Федорова. В его философской системе самодержавие трактуется с точки зрения родственности. В работе «Самодержавие» он утверждает: «Для восстановления братского единения, для постепенного расширения и

сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов умерших отцов в общем деле отеческом, в деле, вызываемом утратами, требуется наместник, душеприказчик, *стоящий в отцов-место*, это и есть *самодержец*» (Федоров 1995/2, с. 14). Самодержавный строй Федоров трактует как общество, построенное по типу семьи и призванное к участию в общем деле всего человечества, всех сынов умерших отцов. Самодержец тем самым отождествляется с отцом этой родственности и инициатором общего дела. Конечно, в мировой истории бывали примеры, когда к королям или царям применялся образ отца, но Федоров видит назначение самодержца не просто в отеческом отношении к своему народу, но в том, чтобы призвать к общему делу всего человечества и стать водителем своего народа в нем. В этом особенность федоровской концепции самодержавия.

У Федорова самодержавный строй не имеет и тени юридизма и экономизма. «Самодержавие, — пишет он, — есть последняя гарантия, охрана родственного, патриархального, родового быта, который еще живет во всех семьях, ибо самодержавие по существу есть замена всего юридико-экономического нравственным, т. е. родственным» (Федоров 1995/2, с. 18), «Конституция есть наказание вечными надзирателями, педелями, карцерами за отречение от отечества, от самодержавия, а потому она, конституция, и есть самый великий порок» (Федоров 1995/2, с. 18). Мы видим, что Федоров не питает симпатии к юридическому и экономическому укладу государства. По его мнению, они являются принадлежностью того, что он называет «гражданством», заменившим «родство», — общества, в котором не находится места родственности и связи с предками. Это доказывается следующим пассажем, посвященным гегелевской идее государства: «В государстве, как обществе юридическом и экономическом, а не родственном, не на взаимном знании и чувстве основанном, Дух объективируется как действительность не сынов, а граждан, сдерживаемых внешнею силою, надзором, угрозою наказаний» (Федоров 1995/2, с. 107).

Федоровская концепция самодержавия была подвергнута критике Н.А. Бердяевым в работе «Религия воскрешения». Указывая на утопический характер этой концепции, он пишет следующее: «В сущности, Федоров не свободен от смешения духовного с юридическим и экономическим, как бы он ни восставал против этого. Ибо должно быть беспощадно и до конца изобличено, что и патриархальная семья, и родовое самодержавие, и сельская община, и весь земельный быт — все это “мирское”, “юридическое” и “экономическое”, но в неразвитой, элементарной форме; все это — лишь отсталая, вынужденная необходимостью “гражданственность”, и все это несоизмеримо с Троициным Богом, с Христом, с Духом, с духовным рождением, с духовной свободой и духовным братством» (Бердяев 2004, с. 446–447.).

Чтобы соотнести федоровское понимание самодержавия и критику Бердяевым данной концепции, обратимся к высказываниям философа, экономиста Н.А. Сетницкого об экономике К. Маркса, сделанным в его «Письмах из России», напечатанных в 1929 г. на страницах газеты «Евразия».

В этой газете, органе левого евразийства, несколько статей было посвящено проблеме соединения учения Федорова с учением Маркса. Есть разница между этими учениями, потому что в проекте Федорова считается важным условием подчинение человечества Богу, человеческой воли воле божественной. Вместе с тем, учение Федорова имеет

внешнее сходство с учением Маркса, например, сходство федоровской концепции управления природой с отношением марксизма к природе и др.¹

На этой почве Сетницкий и сопоставляет Федорова с Марксом. Он пишет следующее: «Марксом надо начинать и Федоровым кончить приходится не только потому, что здесь у нас Маркс в особом почете. Здесь имеется и более глубокая историческая связь: и Маркс, и Федоров гегельянцы (Федоров через Герцена), только Маркс застрял на антиномической диалектике, а Федоров создал динамическую проектику. Маркс создавал здание исторического, экономического материализма, исходя из антагонизма движущихся и взаимоотталкивающихся хозяйственных систем, не сводимых одна к другой. Федоров заложил здание проективистического экономического динамизма, где снимаются противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики и построяется план цельного и целостного хозяйства, подлинной экономики — домостроительства человека в космосе» (Сетницкий 2003, с. 264)². Обратим внимание на то, что Сетницкий видит совпадение взглядов Федорова и Маркса в преодолении философии Гегеля, при этом он разводит экономизм Маркса с проектом домостроительства Федорова.

Известно, что учение Маркса началось с критики философии Гегеля. Федоров также критически относится к ней³. Он считает Гегеля «самым искренним, высшим, последним философом» (Федоров 1995/2, с. 109), а сословие философов в его понимании отвлеченно, принадлежит лишь сфере мысли, не знает дела. Гегель, по Федорову, утверждает диалектику, в которой скрывается принцип отцеубийства, имеющий свои корни в слепой силе природы; привыкший к мысли без дела, он останавливается на размышлении о законах природы, а не о проекте, который имеет своей целью обращение природных сил к оживлению умерших отцов⁴. С этой точки зрения, и Федоров, и Маркс, утверждают необходимость применения философии к действию. Именно это сходство и замечает Сетницкий. Вместе с тем, он видит разницу между учениями Федорова и Маркса. Маркс старается решить вопрос капитализма в области экономики, а Федоров сопоставляет экономико-социальный вопрос, т. е. вопрос о богатстве и бедности, с вопросом о жизни и смерти: «Что нужно выдвинуть вперед — решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный)» (Федоров 1995/1, с. 390). Для Федорова решение второго вопроса важнее решения первого, так как решение вопроса о богатстве и бедности зависит от решения вопроса о жизни и смерти, который, в свою очередь, можно решить, лишь держа перед глазами образ Троиного Бога, лишь содей-

¹ Ряд исследователей подчеркивает, что в отличие от марксистского лозунга «борьбы с природой» Федоров считает природу не вечным противником, а будущим другом для человечества; земля, заключающая в себе прах предков, для него священна. См.: Tesky 1982, pp. 76–77; Семенова 2004, с. 165–166).

² Цитирую по тексту, опубликованному в томе сочинений Н.А. Сетницкого. Этот текст, представляющий собой рукописную версию «Письма из России», несколько отличается от текста, напечатанного в газете «Евразия» 20 апреля 1929 г. (о причинах этого расхождения текстов см.: Сетницкий 2003, с. 510–511). Что касается влияния Герцена на Федорова, Сетницкий почерпнул эти сведения из книги В.А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (1908). См.: Кожевников 2004, с. 100.

³ Об отношении Федорова к Гегелю см.: Семенова 2004, с. 375–382.

⁴ Отношение Федорова к философии Гегеля засвидетельствовано следующими его словами: «“Логика” Гегеля есть метафизическое изображение рождения и умирания, а не воссоздания и оживления; это — картина распада, а не объединения» (Федоров 1995/2, с. 105), «“Логика” Гегеля есть не изображение Бога, а отображение слепой природы» (Федоров 1995/2, с. 110).

ствуя божественному проекту⁵. Именно эту разницу и отмечает Сетницкий, сопоставляя «экономику» и «домостроительство».

При этом Сетницкий не упускает из виду, что слово «экономика», т. е. «*economy*» происходит от греческого слова «*οικονομία* (*oikonomia*)», т. е. «домостроительство». Последнее имеет свою историю применения и «обмирщения». У Аристотеля слово «*οικονομία*» имело значение домового дела, и христианское богословие применило его к Божественному провидению, или Божественной воле, в исполнении которой заключалось назначение христианской жизни⁶. Получается, что слово «*οικονομία*», или «домостроительство», первоначально заключало в себе образ дома (семьи) и значение исполнения Божественной воли. Затем «*οικονομία*», т. е. «домостроительство» сузилась до «экономики», понятой как только хозяйственная и материальная деятельность человека⁷. И замысел Сетницкого заключается в том, чтобы показать возможность замены материалистической экономики Маркса теистическим домостроительством Федорова. В этом смысл слов философа: «Марксом надо начинать и Федоровым кончить приходится».

Опираясь на высказывания Сетницкого, мы находим позицию, с которой можно толковать концепцию самодержавия Федорова. Слово «домостроительство» и его значение в историческом процессе формировались применительно к богословию, что подходит и к выражению федоровского самодержавия. Во-первых, в слове «домостроительство» пересекались образы семьи, духовного общества и царства. Во-вторых, богословское понимание домостроительства предполагает, что стоящий у власти является исполнителем Божественной воли, орудием для действия Бога. Федоров называет самодержца стоящим «в отцов-место», и, по его мнению, царь «является исполнителем Его (Христа-Бога) святой воли, чтобы на земле был мир» (Федоров 1995/2, с. 3), «царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божиим» (там же, с. 5). Здесь важно отметить, что федоровская концепция самодержавия совпадает с идеей домостроительства в ее богословском понимании.

Теперь вернемся к вопросу о том, почему Федоров разводит самодержавный уклад и юридико-экономический строй, на котором держится всякое государство. При условии совпадения самодержавия с домостроительством этот легко объяснить. Если самодержавие у Федорова соотносится с религиозным домостроительством, то естественно, что оно находится в противоречии с экономикой, т. е. секуляризованным домостроительством. Вот определение самодержавия, которое дает Федоров: «Самодержавие — *положительно* — есть власть над природою, *отрицательно* — оно есть освобождение от законов юридических и экономических, а вместе и подчинение закону Божию, т. е. господству нравственного, или — что то же — родственного закона» (Федоров 1995/2, с. 12). Выводя самодержавие за пределы законов юридических и экономических, философ демонстрирует, что его концепция самодержавия не политическая, что она восходит к концепции домостроительства, являющегося, в свою очередь, религиозной, не секуляризованной экономикой.

Необходимо обратить внимание на то, что, с точки зрения Федорова тогдашнее самодержавие уже исказилось «со времени Петра I-го и особенно Екатерины II-й под влиянием

⁵ Такую самобытность федоровского подхода к экономическому вопросу Сетницкий отменяет в своей статье «Капиталистический строй в изложении Н.Ф. Федорова», рассчитанной на напечатание в Советской России и пригласившей христианский смысл федоровского идеала «*οικονομίας*». См.: Сетницкий 1926, с. 23–24.

⁶ См., например: Еф. 3.

⁷ Такую историческую схему нарисовал Мишель Фуко в своей лекции 1977–1978 гг. в *College de France* (Foucault 2009). В последнее время Джордж Агамбен также обсуждает вопрос о домостроительстве (*οικονομίας, economy*) (Agamben 2011).

Запада», стало «превращаться в так называемый просвещенный, гуманный деспотизм» (Федоров 1995/2, с. 27). Федоров учитывал эту секуляризацию самодержавия, что подтверждается следующим его высказыванием: «Искажение же понятия о самодержавии, т. е. секулярирование, или превращение его из священного в светское, мирское, не внушающее никакого благоговения, цивилизование его, или превращение из высоконравственного, глубокородственного, в протца-место стоящего, от Бога происшедшего, с началом человеческого рода связанного, в юридическое, политическое и гражданское, необходимо привело бы к полному отрицанию самодержавия и превращению его в конституцию» (Федоров 1995/2, с. 27), «Венчание на царство или коронационный акт есть возведение самодержавия в священное, христианское, нравственное, словом, в родственное дело, есть, так сказать, религиозизация самодержавия в эпоху всеобщей секуляризации, в эпоху возвращения к язычеству, когда все развенчивается, когда не иметь ничего святого считается верхом развития» (Федоров 1995/2, с. 27–28). Отличая просвещенное самодержавие от священного или религиозного, Федоров представляет самодержавие предметом своего проекта.

Теперь, возвращаясь к критике Федорова Бердяевым, можно определить ее причину: Бердяев видит в самодержавии неразвитый зачаток юридикко-экономического, а Федоров — секуляризуемый зачаток домостроительства, который сам по себе несовершенно религиозен и искажен, и требует его религиозизации.

Итак, концепцию самодержавия, представленную в работах Федорова, можно объяснить с точки зрения сопоставления домостроительства и экономики. На наш взгляд, из отношений домостроительства и экономики можно вывести общую формулу секуляризации религиозного как закона наличной истории и религиозизации секуляризованного как задачи будущей проективной истории. Тема религиозизации секуляризованного может быть названа одной из центральных тем «Философии общего дела»; она созвучна с идеей восстановления всего утраченного, заостряющейся в идею воскрешения всех умерших. Можно считать целью философии Федорова не только материальное восстановление бывшего и жившего, но и восстановление религиозного значения реальных культур, общественной жизни и действия, которое было утрачено в результате секуляризации. Анализ этой цели — задача нашего будущего исследования.

Литература

- Бердяев 2004 — *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 424–468.
- Кожевников 2004 — *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004.
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Сетницкий 1926 — *Сетницкий Н.А.* Капиталистический строй в изложении Н.Ф. Федорова. Харбин, 1926.
- Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Agamben 2011 — *Agamben Giorgio.* The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacar II, 2) (Translated by Lorenzo with Matteo Mandarini Chiesa). California, 2011.
- Foucault 2009 — *Foucault Michel* Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977–78 (Translated by Gra-ham Burchell). Hampshire, 2009.
- Tesky 1982 — *Tesky Ayleen* Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer. Wiltshire, 1982.

ПАСХАЛЬНЫЙ ДОГМАТ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

Пасхальный догмат — вера в воскресение Христово и в обетованное Спасителем воскресение всех умерших — восходит к Священному писанию Ветхого Завета. Его исповедание запечатлено в Никео-Цареградском Символе веры. Учение о воскресении мертвых излагали и развивали, давая ему различную интерпретацию, отцы Церкви. В статье рассматривается традиция истолкования пасхального догмата в русском богословии: у митр. Платона Левшина, митрополита Макария Булгакова, архиепископа Филарета Гумилевского, епископа Сильвестра Малеванского, проф. Н.Н. Глубоковского и др. Показано, что принципиально новое истолкование Пасхального догмата дано в «Философии Общего Дела» Н.Ф. Федорова, основанной на заповеди Спасителя: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте» (Мф. 8, 10), которую Федоров воспринял как категорический императив.

The Easter dogma — the belief in the resurrection of Christ and the resurrection of all the dead promised by the Savior — goes back to the Old Testament. His confession is embodied in the Nicene-Constantinople Creed. The doctrine of the resurrection of the dead was expounded and developed by the priests, who gave it a different interpretation. The article deals with the tradition of interpreting the Paschal dogma in Russian theology: the Metropolitan. Platon Levshin, Makarii Bulgakov, Archbishop Filaret Gumilevsky, Bishop Sylvester Malevansky, prof. N.N. Glubokovsky, and others. It is shown that a fundamentally new interpretation of the Paschal dogma may be found in in Fedorov's works, based on Christ's words, which he took as a categorical imperative: "Heal the sick, cleanse the lepers, raise the dead" (Matthew 8, 10).

Ключевые слова: догмат, Священное Писание, Священное Предание, воскресение мертвых, апокатастасис, святоотеческое наследие, русская философия и богословие.

Keywords: dogma, Holy Scripture, Sacred Tradition, the resurrection of the dead, apokatastasis, patristic heritage, Russian philosophy and theology.

Греческое слово «дóгма» (мнение, учение) вошло в ряд европейских языков, включая русский, с сугубо богословским смыслом — в значении непререкаемой истины, имеющей абсолютный авторитет. Церковь считает догматами Богооткровенные вероучительные истины, сформулированные и утвержденные по благодатному изволению Святого Духа на Вселенских Соборах. Пасхальный догмат — вера в воскресение Христово и в обетованное Спасителем воскресение всех умерших — восходит к Священному писанию Ветхого Завета. По ветхозаветному пониманию душа после смерти становится пленницей преисподней («шеола»), а тело истлевет в могиле, но это только переходное, временное состояние, из которого человек воспрянет живым, как пробуждаются спящие. В Псалтири имеются свидетельства, что Бог избавляет людей от могилы, возвращает им жизнь, не оставляет в преисподней души. Пророк Илия совершил чудо воскрешения мертвого — возвратил жизнь сыну вдовы из Сарепты (3 Цар. 17, 17–24). И сам был взят живым на небо, на огненной колеснице, как бы прообразуя этим грядущее Воскресение и Вознесение Христово (4 Цар. 2, 9–12). Благочестивый Иов исповедует веру в Бога-Воскресителя: «А я знаю, Искупец мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою...» (Иов 19, 25–26). О воскресении умерших свидетельствует пророк Исайя: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!.. и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26, 19). Ясно повествуется о воскресении в книге пророка Даниила, где содержится также откровение о Страшном суде в день воскресения (Дан. 12, 2). Предуказание о Воскресении Христовом содержится в пророчестве Осии: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас» (Ос. 6, 2). Идея воскресения мертвых и загробного воздаяния обстоятельно изложена во 2-й книге Маккавейской, которая особенно важна тем, что в ней придается значение мо-

литве за усопших и ходатайству святых. Со II века до Рождества Христова учение о воскресении является общим достоянием иудейства, несмотря на то, что секта саддукеев не принимает его. Впоследствии становится очевидной преемственная связь Пасхи иудейской и Пасхи христианской. Греческое слово «Пасха» (производное от арамейского *пасха* и еврейского *песах*) связано с глаголом *пасах*, означающим совершение ритуального танца вокруг приносимой Богу жертвы. Существует несколько истолкований этого весеннего праздника, связанного с воспоминанием об исходе из египетского плена. Наиболее убедительное, на наш взгляд, — это *прохождение* Ангела Смерти мимо домов евреев, на которых как знак высшей охраны была запечатлена кровь пасхального агнца. И поныне благочестивые иудеи твердо веруют в воскресение мертвых. Исповедуя каждое утро Бога, могущего отнять и возвратить жизнь, они произносят: «Благословен Господь, Который возвратит мертвым телам души». Иудеи, не принявшие христианства, и поныне каждую пасхальную ночь ожидают пришествия Мессии, с которым связывают надежду на вновь обретаемый рай. Для христиан Мессия пришел две тысячи лет назад, и эта вера запечатлена в нашем Символе веры — основополагающем вероучительном догмате.

Благодаря Воскресению Богочеловека Иисуса Христа, воскресение получило характер всеобщего и необходимого антропологического закона. Господь воплотился и принял добровольную смерть, чтобы искупить первородный грех ветхого Адама и спасти все человечество. Воскресение Христово ознаменовало собой новую эру в мировой истории и в истории человечества — «второе творение». Сам Господь свидетельствует: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11, 25). Мысль о Воскресении Христовом и нашем общем воскресении, первоначально доказанную «от противного» («Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна»), апостол Павел выражает и положительным образом: «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). Христос называется «Первенцем из умерших» не в том смысле, что Он первый воскрес из мертвых (ибо были воскресения и прежде Него), но в том смысле, что Христос явился *главою* нашего будущего воскресения. На тесную причинно-следственную связь воскресения мертвых с Воскресением Христовым апостол Павел указывает неоднократно. Сам Спаситель открывает нам истину всеобщего воскресения как волю Отца, которая совершится по действию Сына: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день... чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 39–40). Участие Трех Лиц Святой Троицы в акте воскресения объясняется Их равночестностью и единосущием, Их нераздельностью и неслиянностью. Христианские богословы различают отношение Бога Отца к акту воскресения как отношение причины *основополагающей*, отношение Сына Божия — как причины *действующей* и отношение Духа Святого — как причины *совершительной*.

Свидетельством исповедания Пасхального догмата в период раннего христианства служат апостольские Символы веры, употреблявшиеся в разных Церквах: «Верую... в воскресение плоти и в жизнь вечную» (Символ Иерусалимской Церкви); «Верую... во Святого Духа, Святую Церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную» (Символ Римской Церкви); «Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века» (Символ Кипрской Церкви и малоазийских Церквей); «Признаем воскресение из мертвых, которого начатком был Господь наш Иисус Христос, истинно, а не призрачно приемший тело от Богородицы Марии» (Символ Александрийской Церкви). Церковный праздник Воскресения Христова в своей догматической сущности был определен еще во II веке. По древней традиции, ему предшествовал *пасхальный пост* (впоследствии Великий пост). К тому време-

ни относятся первые иконографические изображения на тему Воскресения Христова. Пасхальный догмат запечатлен в иконографии в трех наиболее популярных сюжетах: «Явление Ангела женам-мироносицам у гроба», «Воскресение Христово с сошествием во ад», «Выход Христа из открытого гроба». Первый тип, наиболее древний, известен уже в IV веке. Самые ранние изображения второго типа сохранились в римских катакомбах. Это наиболее распространенный сюжет в праздничных рядах русских иконостасов.

Еще на заре нашей эры вера христиан в Воскресение Иисуса и телесное воскресение мертвых столкнулась с ироническими нападками Лукиана и Цельса, с возражениями философов-гностиков. Пасхальный догмат был главным камнем преткновения для неверующих во Христа. Достаточно вспомнить проповедь апостола Павла в Афинском ареопаге. Сходство пасхального догмата с некоторыми из восточных культов и мистерий (культ Изиды и Озириса в Египте, культ Митры в Иране) дает основания предположить, что в недрах дохристианского человечества брезжили какие-то чаяния, ставшие после Воскресения Христова Богооткровенными истинами веры. Возможность предугадывания этих истин по Промыслу Божию (о чем убедительно писал о. Александр Мень) аргументируется *мужами апостольскими* — первыми христианскими апологетами. В IV–VIII вв. происходит «кристаллизация» христианских догматов на Вселенских Соборах. Исповедание Пасхального догмата запечатлено в Никео-Цареградском *Символе веры*, составленном отцами Первого (325 г.) и Второго (381 г.) Вселенских Соборов: «Верую... во единого Господа Иисуса Христа... Воскресшего в третий день по Писанию; чаю воскресения мертвых и жизни будущего века».

Догматические споры на Вселенских Соборах носили главным образом *триадологический* и *христологический* характер. Пасхальный догмат установился достаточно твердо и не оспаривался. Сравнительно немногие из выдающихся богословов посвящали ему специальные работы. В основном труде Оригена «О началах» имеется раздел, посвященный Пасхальному догмату — «О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях». Ориген учил о том, что воскресшее тело, измененное «благодаря воскресения», явится тонким и эфирным, преображенным и гораздо славнее земного; совершенство его будет соответствовать нравственному состоянию души. В то же время воскресшее тело будет тождественно с земным, субстанционально с ним единым и иметь тот же самый индивидуальный вид, определяемый «семенем Логоса».

В учении о воскресении святитель Григорий, епископ Нисский, развивает две темы: о неразрушимости тела, восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом душевно-духовном начале в человеке (*ratio*), служащем как бы семенем для нового, воскресительного состояния. Комментируя изречение апостола Павла: «Бог будет всё во всё» (1 Кор. 15, 28), Григорий Нисский развивает концепцию о всеобщем восстановлении (*апокатастасисе*) и о совершенном уничтожении зла в грешниках. Бесконечная сила искупительной жертвы Христовой, по мнению святителя, распространится и на inferнальный мир.

В лице Лактанция (IV век), автора известной поэмы о чудесной птице Феникс, мы встречаем апологета «христианства торжествующего». Наряду с попытками найти подтверждение веры в воскресение мертвых в языческих источниках, Лактанций создает вполне самостоятельную систему пасхальных воззрений. Приводя формулу Платона «тело есть темница души», он вносит существенную поправку; такой «темницей» является лишь тело, смертное, тленное и несовершенное. Воскресшее же тело будет иным, несравненно лучшим, ибо при конце мира создан будет «совершенный человек». Целью нового творения явится тысячелетнее царство праведников на земле в соответствии с чаяниями хилиастов. Сообразно Апокалипсису предполагаются и два воскресения: вначале — праведников, для соцарствования со

Христом, и затем второе — когда каждый будет судим по делам своим. Относительно состояния, в котором воскреснут умершие, Лактанций высказывает ряд интересных соображений: Бог даст людям ангельский вид, убелит их, подобно снегу; тела воскресших приобретут свойство не поддаваться действию вечного огня, то есть претерпят качественную метаморфозу.

С возникновением и распространением еретического учения Ария о природе Христа, которая якобы не единосушна Богу Отцу, Пасхальный догмат подвергся опасности разрушения в самой своей основе. Ибо если Христос не единосушен Отцу, то Он не может как Истинный Богочеловек совоскресить с Собой всю человеческую природу; следовательно, не может быть и нашего воскресения. Доказывая, что Христос был подлинно Сын Божий, *единосущный Отцу*, святые отцы и учителя Церкви в то же время доказывали, что все верующие во Христа, приобщаясь через Него божественной сущности, получают и ее свойства, или, по выражению святителя Афанасия Великого, «обоживаются». Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский, в своих огласительных и тайноводственных словах изложил Пасхальный догмат в виде систематической сводки соответствующих богословских аргументов, включая цитаты из Ветхого Завета. Оригинальны его натурфилософские аргументы и естественнонаучные параллели-анalogии (зимняя спячка животных, анабиоз насекомых, пробуждение растительного царства весной, фазы Луны и т. п.). Он ставит наше спасение в прямую зависимость от общения с Богом через Иисуса Христа. *Реально это общение приобретается через Святую Евхаристию*, содействующую причастников, согласно термину святителя Афанасия, «сотелесниками» Христу. Конечным же результатом такого уподобления явится воскресение из мертвых в теле нетленном, световидном, преображенном, делающемся таким по подобию того, как «железо, быв долго в огне, само делается огнем».

Три великих каппадокийца — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст оставили несколько сочинений, в которых рассматривают пасхальные вопросы. Василий Великий разработал учение о сверхчувственном духовном свете, в который облекаются тела воскресших праведников. Грешники по воскресении будут объемлемы мучительным стыдом о содеянных грехах, подобном «невыводимой краске». Воскресение мертвых явится особого рода творческим произволением Духа Святого, эсхатологическим свершением, обновляющим лице земли. Григорий Богослов развил учение о мистическом просветлении человеческой природы Духом Святым в момент воскрешения и наступающем при этом «обожении», признаком *которого явится озарение Фаворским светом*. Святое Крещение, *облекая человека* нетлением, становится вторым рождением; воскресение явится «третьим» рождением, мгновенным по времени. К этой мысли очень близки высказывания святителя Иоанна Златоуста.

Почти все наиболее существенное, что было создано умозрениями различных христианских авторов относительно Пасхального догмата в течение первых трех веков по Рождестве Христовом, нашло отражение в трудах Блаженного Августина. Он же ответил на недоумения и скепсис философов относительно самой возможности воскресения мертвых, изложив учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа*, целокупного человека в неразрывном союзе тела и души. Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова». Таким образом, умершие или еще неродившиеся (недоношенные), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста, и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства. Различие полов будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа». Воскресшие будут свободны от

греха, а следовательно, и от связанных с ним последствий — болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать способностью левитации — вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению.

На Востоке Пасхальный догмат получил систематическое изложение в «Точном изложении Православной веры» у преподобного Иоанна Дамаскина. В качестве конкретного и характерного примера воскресения рассматривается воскрешение праведного Лазаря. Воскресение Лазаря, однако, было несовершенным: он и после воскресения остался смертным и тленным человеком. Истинным первенцем воскресения является воскресший Богочеловек — лишь у Него душа воссоединилась с телом, получившим *нетление*. Наши тела после всеобщего воскресения преобразуются и будут сходны с телом воскресшего Христа. Воскресшие воссияют с ангелами и Христом в жизни вечной, в озарении вечного и невечернего дня.

Перейдем теперь к краткому обзору русской богословской мысли — в том аспекте, в каком в ней нашел отражение и изъяснение Пасхальный догмат.

У истоков русского богомыслия и религиозной философии стоит Митрополит Киевский Иларион (XI в.), автор «Слова о Законе и Благодати», «Поучения о пользе душевной» и «Исповедания веры». В этих произведениях запечатлено верное и глубокое понимание христианских догматов, воспринятых Киевской Русью, в частности Пасхального догмата. Говоря о наступлении эпохи Благодати для просвещенного Крещением Отечества, Митрополит Иларион с воодушевлением повторяет слова пасхального тропаря, умело использует пасхальные образы и мотивы.

Татаро-монгольское иго пагубно сказалось на развитии русской духовной культуры, прервав ее естественный рост. Лишь в конце XIV века, в связи с возобновлением связей с Константинополем и Афоном, в русских монастырях появляются переводы святоотеческих творений. В это время с греческого на славянский была переведена поэма Филиппа Пустынника (Отшельника) «Диоптра» (или «Зерцало») памятник XI века, пользовавшийся вплоть до XIX века огромной популярностью у русского читателя. «Диоптра» представляет собой композицию из небольшого Плача и пространного Диалога — разговора Души и Плоти, в котором нашел свое яркое отражение Пасхальный догмат. Интерес к антропологическим вопросам, обсуждаемым в поэме, стимулировался в это время исихастскими спорами, проникшими на Русь из афонских монастырей. «Смело можно сказать, — пишет видный современный исследователь и переводчик «Диоптры» на русский язык Гелиан Михайлович Прохоров, — что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как «Диоптра»». И такого обилия сведений о воскресении мертвых — добавим мы. В «Диоптре» приводится множество цитат из Библии, из трудов Ефрема Сирина и Иоанна Дамаскина, Григория Богослова и Афанасия Великого, а также большой фрагмент из разговора Григория Нисского с сестрой Макриной о душе и воскресении. Речь о Пасхальном догмате в поэме возникает неоднократно, нередко в эсхатологическом контексте. Мысль о том, что конец света наступит тогда, когда число праведников восполнит число павших с Небес ангелов, вызывает у автора повышенное внимание. При этом он ссылается на Григория Богослова. Далее повествуется о пришествии антихриста, катаклизмах в природе и гонениях на Церковь... И вот внезапно, как молния с Небес, явится во Славе Господь Иисус Христос. Второе Пришествие будет сопровождаться всеобщим воскресением. Конец света не будет означать уничтожения мира, но явится его преображением, началом новой зоны.

Эсхатологические настроения на Руси оживились около 1492 г., т. е. около семитысячного года от «сотворения мира», когда средневековые хронисты ожидали конца мира.

Выдающимся богословским трудом XVI в. явился «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого, направленный к обличению ересей. Глубокое и последовательное раскрытие основных догматов Православия содержали также сочинения преподобного Нила Сорского и преподобного Максима Грека. Выдающимся русским богословом и публицистом XVI в. был инок Зиновий, прозванный Отенским по месту своего заточения в новгородском монастыре. В его главном труде «Истины показание к вопросившим о новом учении» дан ответ на вопрос, отчего некоторые верующие в конце Символа веры не хотят говорить «чаю воскресения мертвых», а говорят: «жду воскресения мертвых»? Семантическая разница между «жду» и «чаю», полагает Зиновий Отенский, зависит от того, в уста живущих или умерших вложено исповедание Пасхального догмата. Живущим не подобает говорить «жду воскресения», ибо они живут в ожидании *смерти*, в *надежде* воскресения, которое праведно *чаять*. Поскольку Символ веры произносится от лица живущих, а не умерших, то в исповедании Пасхального догмата следует говорить *чаю*, а не *жду*.

Катехизис митрополита Московского Платона Левшина (вторая половина XVIII в.) оказался первым систематическим изложением православного богословия на современном русском языке; в этом катехизисе нашел свое изъяснение и Пасхальный догмат.

XIX век ознаменовался расцветом русского богословия. Появились обширные труды по догматическому богословию. В пятитомном «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария Булгакова была впервые в России предпринята грандиозная попытка научной классификации и систематизации в области библиологии и святоотеческой литературы. Архиепископ Черниговский Филарет Гумилевский, уделяет Пасхальному догмату специальную главу в своем «Догматическом богословии», рассматривая учение о воскресении мертвых по учению Нового Завета, по учению Ветхого Завета, согласно Священному Преданию и по соображениям разума. «Гарантией» догмата как Богооткровенного учения, подчеркивает архиепископ Филарет, является возведение его Господом, сохранение апостолами и следование ему в жизни Церкви.

Эти воззрения получили развитие в конце XIX в. в пятитомном «Опыте православного догматического богословия с историческим изложением догматов» ректора Киевской Духовной Академии епископа Каневского Сильвестра (Малеванского). В догматической системе епископа Сильвестра ощущается усвоение Богооткровенной истины живым религиозным чувством и ясным сознанием; догмат становится тем, чем он должен быть для верующего человека, — «истинным светом и новым жизненным началом», добрым семенем, давшим благодатный росток.

В самый канун XX в., в 1899 г., увидели свет работы выдающегося библеиста профессора Николая Никаноровича Глубоковского «Учение святого апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых» и протоиерея Аполлония Михайловича Темномерова «Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых».

В начале XX столетия русские богословы-апологеты, исследуя Новый Завет, сумели ответить на вопрошания пытливого человеческого ума, разъяснить неясные места, примирить кажущиеся противоречия, касающиеся Воскресения Христова, опровергнуть атеистические нападки, будто в евангельском рассказе о Воскресении — противоречия и путаница. Одно из таких мест — о явлении Воскресшего Спасителя женам-мироносицам: кого подразумевает евангелист Матфей под «другой Марией»? Профессор Киевской Духовной академии Василий Федорович Певницкий приводит веские богословские аргументы, а также прямые указания Пасхального Богородичного канона на то, что «другой Марией» являлась Сама Богородица. Епископ Михаил (Грибановский) в своей книге «Над Евангелием»

дает интересный анализ евангельских зачал, читаемых за воскресным всенощным бдением в течение всего года. Все они посвящены явлениям Воскресшего Христа за время от Воскресения до Вознесения. Митрополит Антоний (Храповицкий) в своей работе «Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом» (1910) разъясняет мнимые противоречия в описании разными евангелистами явлений Воскресшего. Архимандрит Августин (Гуляницкий), ректор Литовской Духовной Семинарии, в руководстве по основному богословию рассматривает и опровергает как несостоятельные рационалистические гипотезы противников христианства, отрицающих Воскресение Христово. Так называемую гипотезу летаргии Христа, а также *визионерства Его учеников*.

Апологетом Пасхального догмата был протоиерей Павел Яковлевич Светлов (1861–1945), профессор богословия Киевского Университета, доктор богословия Московской Духовной Академии. В курсе апологетического богословия он подробно останавливается на исторической достоверности Воскресения Христова, рассматривает положительные его основания и раскрывает беспочвенность секулярно-рационалистических гипотез, отрицающих Пасхальный догмат. Автор подвергает анализу и критике не только летаргическую и визионерскую гипотезы, но и *гипотезу объективных видений*, распространившуюся в XX в. Согласно этой гипотезе, явления Воскресшего Христа не были вполне реальными, но они не были и галлюцинациями. Эта гипотеза, имеющая много общего с ересью докетизма, отождествляет явления Воскресшего с явлениями душ умерших людей, т. е. с видениями загробных призраков. Протоиерей Павел Светлов приводит ряд убедительных аргументов, которые опровергают гипотезу объективных видений. Большое внимание уделяет он другому аспекту Пасхального догмата — учению Церкви о сошествии Иисуса Христа во ад и победе над силами ада. Это учение есть твердый догмат Церкви, основанный не только на Предании, но и на ясном свидетельстве Писания, оно удовлетворяет требованию полноты и универсальности искупительного дела; ибо в противном случае искупление ограничилось бы только живыми — малейшей частью рода человеческого.

Наиболее подробно в трудах русских богословов XX в. Пасхальный догмат рассмотрен в монографии профессора Московской Духовной Академии Александра Михайловича Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)» (Сергиев Посад, 1916). Вся литература, посвященную Воскресению Христову, по его мнению, можно классифицировать как *апологию и идеологию* Пасхального догмата. Апологеты стремятся доказать самый факт Воскресения Христова. Идеологи преследуют задачу дать правильную оценку, определить значение, уяснить *идею* этого факта. Апологетическая литература заметно преобладает над идеологической. Типичным представителем последней является великий русский философ В.С. Соловьев. Достаточно вспомнить его знаменитое «пасхальное письмо» 13 апреля 1897 г., в котором решительно утверждается всемирно-историческое значение Воскресения Христова — *первой победы над смертью*. Письмо это, на наш взгляд, предвосхищает многие идеи Тейяра де Шардена, например, о «стреле ноогенеза», духовной силе, направляющей творческую эволюцию мира. За воскресением Христовым, которое есть торжество разума в мире, утверждает Соловьев, должно последовать всеобщее *воскресение мертвых* и апокатастасис твари. Эта мысль нашла выражение в «Чтениях о Богочеловечестве» и в «Духовных основах жизни». Смерть в человеческом мире, по выражению Соловьева, есть торжество материально-родового начала над духовно-индивидуальным. Воскресение являет собою торжество *обратного* характера. Во Христе космический процесс вступает в *богочеловеческую* фазу, ибо в Спасителе мы имеем не только индивидуальное воплощение Божественного Логоса,

но и рождение сверхприродного духовного человечества. Как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще, так присущее Богочеловеку — Христу торжество духовно-индивидуального начала (или принцип воскресения) должно перейти во все духовное человечество. Это новое человечество есть Церковь, Тело Христово, Богочеловечество в процессе становления. Совершающийся в Церкви богочеловеческий процесс должен быть вместе с тем и «теургическим», богодейственным, совмещающим в себе божественную благодать с человеческим творчеством. Благодать являет себя в Таинствах, особенно в Евхаристии, а творчество должно выражаться в разумно-свободной деятельности каждого человека. Человек своей разумно-творческой деятельностью призван совершенствовать природу, всю тварь и весь мир, дабы «Бог был всё во всём» (1 Кор. 15, 28). Здесь очевидны не только точки соприкосновения соловьевской концепции с идеями Н.Ф. Федорова, но и явное влияние Федорова.

По мнению профессора-протоиерея Ленинградской Духовной Академии Ливерия Воронова, Соловьев, не претендуя на точное освещение Пасхального догмата, преподавал «блестящий опыт наглядного философско-апологетического рассуждения о Воскресении, целью которого было показать, что истина Воскресения есть «истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума». Нам остается добавить, что третий тезис соловьевской концепции Пасхального догмата, состоящий в том, что Воскресение Христово естественно и рационально, отнюдь не означает отрицания его сверхприродности и чудесности. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев поясняет, что Воскресение Христово «естественно» по логической его связи с другими стадиями бытия, но сверхъестественно или *богоестественно* по причине.

Следует сказать о противоположном по сравнению с Соловьевым подходе к Пасхальному догмату Л.Н. Толстого, хотя великий писатель исходит, казалось бы, от одних и тех же посылок — утверждения всемирного прогресса и априорных начал человеческого разума. Именно во имя *разума* Толстой отрицает догматы личного бессмертия, воскресения плоти и Воскресения Христова. Поистине, как справедливо считает священник Павел Флоренский, разум по своей природе глубоко антиномичен. Нам кажется, что рассмотрение Пасхального догмата не следует ограничивать вопросом, разумно, рационально или не рационально Воскресение Христово; ответ на этот вопрос онтологически лежит в другой плоскости. Антиномизм и произвол разума могут быть преодолены лишь интуицией религиозного опыта, мистическим постижением, подвигом веры. Космологическая концепция Соловьева правильна, но недоказуема, так как исходный тезис о движении мира в сторону решительной победы над смертью — не что иное, как аксиома. Соловьев дедуцирует Воскресение Христово, как астроном Жозеф Лаверрье нахождение Нептуна за орбитой Урана, то есть делает открытие «на кончике пера». Но действительно убедиться в истине Воскресения Христова, т. е. «увидеть Нептун» с этой точки зрения, можно не ранее воскресения мертвых и Второго пришествия. Очевидно, что «Философия общего дела» Федорова позволяет найти методологический выход из этого противоречия. На наш взгляд, именно под влиянием Федорова к разработке антропологической концепции Воскресения Христова обратился Виктор Иванович Несмелов, профессор философии Казанской Духовной Академии. Его «Наука о человеке» принесла ему заслуженную известность в академических кругах. 1-й том его труда написан в сухой, педантичной манере. 2-й том с подзаголовком «Метафизика жизни и христианское откровение» гораздо интереснее, именно в нем излагается антропологическое понимание Пасхального догмата. Н.А. Бердяев дал высокую оценку Несмелову как «дерзновенному, глубокому и ориги-

нальному мыслителю». Еще более высокую оценку он дал Федорову. Причиной пагубного состояния мира и человека является грехопадение, суть которого, по оригинальной догадке В.И. Несмелова, следующего в русле Федоровских идей, заключается в том, что человек добровольно подчинил себя вместо воли Божией материальной природе. Спасение, в котором нуждается человек, состоит в том, чтобы обрести утраченный модус бытия, способность господствовать над поработившей его природой, к чему он был изначально предуготован Богом. Для этого надо начать жить истинной духовной жизнью, состоящей в совершенствовании, богоуподоблении и богообщении. Лишь христианство своим благовестием о воплощении, искупительной смерти и воскресении Христа свидетельствует и утверждает не только возможность, но и действительность спасения.

Несмелов ограничился односторонней характеристикой Воскресения Христова как основания «непреложного антропологического закона» воскресения всех, без исключения, людей. Другой русский религиозный философ и богослов проф. Михаил Михайлович Тареев в своей работе «Воскресение Христово и его нравственное значение» заметил, что Несмелов сводит дело нашего воскрешения к механическому действию всемогущества Божия. Сам Тареев, к сожалению, не был свободен от существенных aberrаций в интерпретации Пасхального догмата. В 11-й главе своего сочинения «Жизнь и учение Христа» он называет ложным воззрение, согласно которому Господь восстал из гроба телесно, в преображенной плоти. По мнению Тареева, представителем такого воззрения был архимандрит Феодор Бухарев, взгляды которого он кратко и схематично излагает. Проводя связующую нить от архимандрита Феодора к Д.С. Мережковскому, популярному в то время апологету «святой плоти», утрировавшему эту важную богословскую проблему, Тареев излагает свою собственную концепцию.

Вскоре после выхода книги Тареева возникла полемика по поводу этой интерпретации Пасхального догмата. Проф. Санкт-Петербургской духовной академии Сергей Михайлович Зарин (1875–1935) в монографии «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб., 1907) уделил данному вопросу большое внимание. Автор показал, и весьма убедительно, что Тареев изложил православное учение неверно. Дойдя «до полнейшего и решительного исключения из человеческой идеальной природы телесного элемента», Тареев склоняется к ереси докетизма. Безусловно, тело Спасителя по воскресении было *одухотворенное*, но свойств материальности оно не утратило, ибо Господь вкушал пищу, его тело было доступно осязанию, сохранило и некоторые другие физические свойства. Если Д.С. Мережковский, впадая в одну крайность, готов был обоготворить человеческую плоть в ее эмпирической данности со всеми ее непросветленными чувствами и страстями, то Тареев впал в другую крайность — вовсе отказывая плоти в возможности и способности достигнуть «обожения» и общения с Богом.

Чтобы «опознать» тайну воскресения Христова, надо оставить *космос* или *антропос*, а за отправную точку взять *теос*, т. е. непосредственное чувство Божества Иисуса Христа», — считает архимандрит Матфей (Мормыль; 1938–2009) в кандидатском сочинении «Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов» (Рукопись. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1963). Следует уяснить вопрос об отношении к Воскресению Христову нашего воскресения и тесно связанную с ним проблему апокатастасиса. «Вся трудность этого вопроса для православного богослова заключается в устранении того противоречия, которое существует между утверждением универсальности воскресения Христова, как откровения славы, и отрицанием общего блаженства твари...». После того как совершится воскресение и будет упразднен последний враг — смерть, «Бог

будет всем во всем» (1 Кор. 15, 28). Тогда наступит «царство славы», вечная, духовная, Божественная жизнь, полная любви и всякого совершенства. Исходя из этого, казалось бы, можно утверждать идеал абсолютного апокатастасиса, включая спасение злых ангелов и блаженство грешников. Но Слово Божие прямо говорит об осуждении грешников и злых духов на муку вечную; учение об апокатастасисе отвергнуто Церковью.

В системе координат других пасхальных концепций данное противоречие не должно возникнуть (например, у Федорова с его идеей условности апокалипсических пророчеств и «восьмого дня творения») или его можно обойти (например, у Соловьева с его идеей всеединства).

Такое противоречие тем более невозможно для священномученика Павла Флоренского, который писал, излагая воззрения на смерть и «воскресение» древних мистерий: «Человек умирает только раз в жизни и потому, не имея опыта, умирает неудачно... Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо приобрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то *опыт смерти* и дается подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии. У древних переход в иной мир мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как *восхищение*. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, он не *проваливается* в преисподнюю, а *переходит* в иной мир» (Флоренский 1915, с. 32).

Излагая Пасхальный догмат, профессор Московской Духовной Академии Алексей Иванович Георгиевский (1904–1984) подчеркивает, что залогом нашего спасения, в частности воскресения из мертвых, служит общение со Христом, особенно общение евхаристическое: «Тело и Кровь Христа переходят в состав как нашей души, так и тела, претворяясь в нашу сущность». Именно поэтому мы не называем мертвыми умерших во Христе, благоговейно почитаем мощи святых. Подробное изложение и развитие этой исключительно важной мысли содержит исследование проф. Георгиевского «О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания» (см.: Георгиевский 1976).

Принципиально новое истолкование Пасхального догмата было дано в учении Н.Ф. Федорова, основанном на буквальном понимании заповеди Спасителя: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте» (Мф. 8, 10). Это учение сложилось еще в середине XIX века, но бесконечно опередило свое время. Заповедь Господа Федоров воспринял как руководство к действию, категорический императив. Спасение мира, считал он, указано в учении Христа, Который, создав Церковь, передал ей благодатную воскресительную силу Святых Таинств. Но традиционные представления о воскресении людей силой лишь одной божественной благодати, без участия самих людей, ущемляют человеческую свободу. Тайна свободы в том, что Бог не хочет спасти нас помимо нашей воли, без нашего на то согласия и участия. *Люди призваны стать орудиями Бога, «орудиями Его воли в деле воскрешения»* (Федоров 1995–2000/3, с. 320).

Великий богослов XX века протоиерей Сергей Булгаков в своей статье «Софиология смерти» так писал о Федорове: «Нельзя не преклониться перед энтузиазмом великого мыслителя, почувствовавшего смерть как главную, средоточную, неустранимую задачу для всего человечества и не допустившего здесь никакой уклончивости мысли» (Булгаков 1996, с. 303).

Литература

Булгаков 1996 — Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.

Георгиевский 1976 — Георгиевский А.И. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания // Богословские труды. М., 1976. Сб. 16. С. 33–45.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Флоренский 1915 — Свящ. Павел Флоренский. Не восхищение непщева. Сергиев Посад, 1915.

Л.Л. Регельсон

ХРИСТИАНСКИЙ ХИЛИАЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Проект Николая Федорова по своим масштабам и духовному содержанию является, по существу, «хилиастическим» — то есть устремленным к «тысячелетнему царству Божию на земле», которое обещано в Библейских пророчествах и в Откровении Иоанна Богослова.

The project of Nikolai Fedorov, in its scale and spiritual content, is aiming at the “millennial Kingdom of God on earth” which was foreseen by Biblical prophets and described in the “Revelation of John”.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, хилиазм, история.

Keywords: N.F. Fedorov, millenarism, history.

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование, тогда только наступит, когда земля <...> сыновнею любовью <...> движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры. <...> Жизнь вечно новая, <...> весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. <...> День желанный, день от века чаемый будет Божиим велением и человеческим исполнением» (Федоров 1995–2000/2, с. 202).

Таким гимном всеобщему воскрешению (здесь приведены выдержки) Николай Федоров подводит итог своему пророческому служению.

О чем же он говорит?

Ясно, что здесь идет речь о целой исторической эпохе, которую на мифологическом языке можно назвать грядущим «золотым веком». В Ветхозаветной традиции эта эпоха именуется царством Божиим или царством Мессии, в Новозаветной — Тысячелетним царством Христа. Соответствующее учение по-латыни называется «милленаризмом», по-гречески — «хилиазмом». Поистине драматическая судьба предлежала этому учению, общепринятому или, по крайней мере, широко распространенному в раннехристианской Церкви.

Против хилиастической идеи сразу возникает возражение: ведь Сам Христос сказал, что царство Его «не от мира сего»! Действительно, в беседе с Понтием Пилатом Иисус говорит: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня» (Ин. 18, 36). Казалось бы, вопрос исчерпан! Однако послушаем, что Он говорит дальше: «но НЫНЕ Царство Мое не отсюда» (Ин. 18, 36). Очевидно, что это слово НЫНЕ меняет смысл речения на противоположный. Лишь сейчас, в данный момент, царство Христа «не отсюда», но потом все будет иначе. Значение этого короткого слова так велико, что вокруг него развернулась своего рода «текстологическая борьба». В греческом тексте, начиная с самых древних списков и до настоящего времени, стоит слово НИН (νυν), оно в переводе сохранено в церковно-славянском и синодальном русском, в английской Библии короля Иакова (NOW), а также в немецкой Лютеровской Библии (NUN). Но зато в латинском переводе блаженного Иеронима («Вульгата») и во всех других католических переводах это слово предусмотрительно удалено, очевидно, во избежание «неподобающих» милленаристских ассоциаций.

Общеизвестно, что ученики Иисуса разделяли чаяние Мессианского Царства, которым буквально проникнуты все ветхозаветные пророчества. При этом апостолы прежде всего жаждали избавления Израиля от власти языческого Рима. И только после этого на всей земле будет установлена власть Единого Бога, когда «Царь будет царствовать по правде, и князья будут править по закону» (Ис. 32, 1). Последний, а значит — самый важный — вопрос, который апостолы задают Иисусу перед Его вознесением: «Не в сие ли время, Господи, восстанавливаешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1, 6). Если бы эта идея была такой безумной и еретической, как полагали средневековые христиане (и это мнение разделяет большинство нынешних), то Иисус жестко ответил бы им, например, так: «Не знаете, какого вы духа» (Лк. 9, 54) или сказал бы спросившему: «Отойди от меня, сатана, потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8, 33). Но Он говорит нечто совсем иное: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7). То есть фактически Иисус подтверждает чаяние апостолов, но лишь сдерживает их нетерпение.

По прошествии нескольких десятилетий Храм Божий в Иерусалиме — который всегда понимался как начало и «опорная точка» царства Божия на земле — был разрушен римлянами, и после этого надежд на «восстановление царства Израиля» уже не оставалось. Тогда Иисус является Иоанну на острове Патмос и сообщает ему подробное Откровение о том, как и при каких обстоятельствах исполнятся пророческие обетования о Царстве. Иисус открывает Иоанну, что во главе царства будет не Израиль по плоти, но избранные из всех народов (Откр. 7, 9), которые «искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу» (Откр. 14, 4). Наступит же оно лишь после того, как Иисус, явившийся в силе, сокрушит воинство зверя, и некий Ангел (по контексту, очевидно, Михаил) заключит дракона в бездну «на тысячу лет». После этого те, которые не поклонились зверю и были обезглавлены «за свидетельство Иисуса», «ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20, 4). Далее поясняется: «Это — первое воскресение» и о его участниках говорится: «Они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20, 5–6).

Казалось бы, здесь все сказано не в символах и притчах, но прямым текстом, в ясных и конкретных терминах! Тем не менее, это важнейшее свидетельство Нового Завета впоследствии подверглось самым безжалостным перетолкованиям. Именно на том основании, что Тысячелетнее Царство образует смысловой центр книги Откровения Иоанна, сама эта книга уже в начале III века начала подвергаться нападкам как неподлинная и «еретическая». Не говоря уже о гностиках и манихеях, презиравших плоть и отрицавших телесное воскресение, такой взгляд разделяли, например, знаменитый Ориген и его ученик св. Дионисий Александрийский. Сохранить Апокалипсис в составе новозаветного канона удалось только благодаря громадному авторитету св. Иринея Лионского, учителя которого: Папий Иерапольский и Поликарп Смирнский — были непосредственными учениками Иоанна Богослова. Ириной пишет, что они передали ему слова о Царстве, которые слышали от самого Иоанна. В своем знаменитом трактате «Против ересей» Ириной развивает мощное богословское обоснование религиозной необходимости Тысячелетнего Царства (см.: <http://regels.org/Iriney.htm>) как периода «подготовки к нетлению», то есть к воскресению мертвых. Более того, в своей полемике с гностиками Ириной использовал учение о земном Мессианском Царстве, как нечто самоочевидное для христиан — для обоснования самого учения о телесном воскресении мертвых!

Свидетельства веры в земное Царство сохранились также в трудах таких ранних учителей Церкви, как Иустин Философ, Ипполит Римский, апологет Лактанций, Мефодий Патарский. В тексте, описывающем событие примерно 132 года, Иустин пишет: «Я и другие здра-

вомышляющие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исайя и другие пророки». Но тут же Иустин делает примечательную оговорку: «Есть у нас верующие с искренним и благочестивым настроением, которые не приемлют этого учения» (Разговор с Трифоном иудеем, гл. 80). Хорошо известно, что в это время в христианскую среду активно проникали гностические «настроения», выразившиеся в целом потоке поддельных апокрифических писаний, проникнутых спиритуалистическим, мироотрицающим содержанием.

Идеи Николая Федорова созвучны именно христианскому, антигностическому пониманию Царства Божия на земле, при котором духовное не отрывается от материального: не ублажение плоти и не развоплощение, но исполнение великого дела обожения человека в полноте его духовно-телесного состава, подготовка человечества к полной и окончательной победе над смертью.

* * *

Широко распространено ошибочное мнение о том, что хилиазм якобы «осужден» Вторым Вселенским Собором. В действительности этот Собор осудил не хилиазм как таковой, но учение Аполлинария Лаодикийского, который утверждал, что «Сын меньше Отца», на том основании, что Царство Отца — вечное, тогда как Царство Сына — временное, всего тысяча лет. Против этого ложного учения в Символ Веры были добавлены слова: «Царствию же Его не будет конца» (старообрядцы настаивают на формулировке — «несть конца»). Этому вопросу посвящена, например, статья Виктора Капитанчука «Хилиазм не осужден Соборами» (<http://regels.org/Chiliasm-Kapitanchuk.htm>).

В таком важном деле не может быть случайностей: постановление Собора против Аполлинария ставит богословскую проблему, требующую решения. Действительно, невозможно для христианского сознания допустить, что царство Христа заканчивается восстанием народов, живущих «на четырех углах земли, Гога и Магога» (Откр. 20, 8). Кто посмеет восстать против Самого Иисуса, только что явившего Свою мощь в битве со зверем?! Да еще и сможет «окружить стан святых и город возлюбленный» (Откр. 20, 9)! Но здесь опять содержится очень важная текстологическая «тонкость». Дело в том, что в древнейших греческих списках Откровения слово «Христос» пишется без грамматического члена, что на русском соответствует написанию со строчной буквы: «христос». Это значит, что речь здесь идет не о Самом Иисусе Христе, но о некоем Его слугителе, «малом мессии», «помазаннике», царе Тысячелетнего царства.

Это предположение подтверждается тем, что в Откровении описаны не один, но два «всадника на белом коне», фактически даны два различных и разновеликих мессианских образа. Первый — в главе 6: «Вот, конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец; и вышел он как победоносный, и чтобы победить» (Откр. 6, 2). Очевидно, это и есть малый «христос — помазанник», царь Тысячелетнего царства, против которого впоследствии и поднимают восстание Гога и Магога. Вслед за ним выходят еще три всадника, которые символически могут быть поняты как «война, голод и смерть» — именно их ему предстоит «побеждать» в битвах апокалиптической эпохи. Другой всадник Апокалипсиса «на белом коне» — неизмеримо более мощный: «И вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует <...> Имя Ему: Слово Божие <...> Из уст Его исходит острый меч <...> На одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих» (Откр. 19, 11–16). Здесь уже нет никаких со-

мнений: это Сам Иисус, пришедший в полноте той силы, которую Он в евангельские времена тайно приоткрыл трем ученикам на горе Фавор.

В наше время учение хилиазма христианами фактически отвергнуто и забыто — кроме некоторых протестантских течений, для которых характерен буквализм в понимании текстов Писания. Уже в святоотеческую эпоху наметились два перетолкования этого главного пророчества Апокалипсиса — в обоих случаях считалось, что обетование земного Царства якобы уже исполнилось. На христианском Западе под «Царством Божиим на земле» стала понимать себя Римская Церковь, тогда как на востоке такая роль приписывалась Православной Империи — во всяком случае, в эмоциональном восприятии верующих... В качестве финала исторического процесса было провозглашено окончательное торжество зла на земле, а сразу после сокрушения антихриста ожидался внезапный и одномоментный «конец света». Именно в таком смысле было понято пророчество апостола Петра: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Петр. 3, 10). Ожидание какой-то новой исторической эпохи, во время которой исполнятся все заповеди и пророчества Писания, — стало восприниматься как мятежное настроение, подрывающее самые основы имперского христианского мира.

И это опасение было вполне оправдано: все второе тысячелетие прошло под знаком народных волнений и восстаний, неизменно связанных с хилиастической проповедью. Наследником именно этих движений объявил себя марксистский коммунизм, который можно назвать «христианской ересью на тему царства Божия на земле». Другое, «консервативно-революционное» движение нашей эпохи: национал-социализм — также провозгласило своей целью «Тысячелетний Рейх», т. е. тысячелетнее царство «справедливости» — в том «своеобразном» расовом смысле, как они эту справедливость понимали. Наконец, вспомним и о том, что «американская мечта» тоже является по существу хилиастической. Первые переселенцы пришли в Америку с Библией в руках, с твердой решимостью построить «новую землю под новым небом» (Откр. 20, 21). Именно это миллениаристское вдохновение позволило Соединенным Штатам за исторически короткий период времени стать тем, чем они стали. Как бы мы ни оценивали этот результат, отрицать его масштабность и влияние на судьбы человечества невозможно.

Таким образом, говоря словами Гёте: «будущее отбрасывает тень», или, лучше сказать, «будущее испускает свет». Растущая энергия и напряженность хилиастических ожиданий (в каких бы понятийных категориях они себя ни выражали) говорит о том, что Тысячелетнее Царство в исторических масштабах времени уже совсем близко. Средневековые предубеждения против хилиазма в наше время полностью потеряли свою практическую актуальность. Осталась только некритичная инерция отрицания, если не говорить о заново вторгшемся в христианское сознание «нео-манихейском» или «нео-гностическом» настроении, которое выражается в пренебрежении к земле, плоти и культуре. То самое настроение, которое представляло смертельную угрозу Христианству с самого начала его возникновения и с которым так бескомпромиссно боролся Ириней Лионский! Принципиальный отказ Церкви от апостольского хилиазма стал не последней причиной того, что неясно осознанные, но от того не менее мощные устремления человечества к обретению смысла и цели истории приобрели приземленный, бездуховный характер.

И все же есть одно исключение в истории Христианства: глубоко православный, паламитский по своему внутреннему наполнению хилиазм, свойственный преподобному Сергию Радонежскому и его ученикам. В эпоху Сергия все православные ждали пришествия Христа в 7000 году «от сотворения мира» (1492 г. от рождения Христа). Важно не то, что это ожидание не исполнилось, важно то, каким светлым и созидательным было это ожидание! В житии преподобного Стефана Пермского, близкого сподвижника Сергия Радонежского, говорится, что он «в оставшиеся сто лет» Стефан спешил с проповедью Евангелия зырянам! Кто же будет строить дивные каменные храмы, рассчитанные на века, если «земля и все дела на ней» вот-вот «сгорят»? И зачем надо столько труда посвящать созиданию все более совершенных икон — неужели только для того, чтобы приготовить их «в пищу огню»?

Нет, это не был средневековый или современный фундаменталистский апокалипсизм, окрашенный в мрачные, манихейские, мироотрицающие тона — это было ожидание светлой эпохи царства Христа на земле, это была активная, творческая работа по его подготовке! Если впереди — Царство, то история завершается не поражением Христианства, но его торжеством (<http://regels.org/Chiliasm.htm>) и это придает смысл и значение всем позитивным человеческим усилиям, в том числе и громадной, многовековой работе по созиданию человеческой культуры. И когда эта человеческая работа делается не против Бога, но ВМЕСТЕ с Ним, в осознанном или неосознанном соответствии с Его волей, тогда ее результаты сохранятся, обретут необходимое исправление и продолжение в Царстве, во времена которого «синергизм», свободное сотрудничество человека с Богом станет всеобщей нормой! Тайным и смиренным предощущением грядущей духовной радости проникнут весь 15 век, этот, по выражению Георгия Федотова, «золотой век русской святости». Как написано: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9).

Пророчества об этой грядущей эпохе были символически выражены посредством «богословия в красках». Есть все основания утверждать, что эти пророчества восходят к самому Сергию Радонежскому или, возможно, к митрополиту Киприану — передавшему Сергию духовное наследие паламитское Византии. Именно пророческим и притом хилиастическим — содержанием наполнены две великие иконы, созданные в среде учеников и последователей Сергия — «Троица» Андрея Рублева и «Архангел Михаил с деяниями», написанная по откровению преп. Евдокии, вдовы Дмитрия Донского и духовной дочери преп. Сергия. Доказательство этих тезисов см. в публикации: <http://regels.org/Rublev-Trinity.htm>.

Содержание и смысл грядущего Царства выражает великая заповедь преп. Сергия, навсегда ставшая глубинным архетипом русской духовности: «Взирая на единство святой Троицы, побеждать ненавистное разделение мира сего». Конечно, Сергей в первую очередь насаждал дух соборности среди братии, примирял друг с другом русских князей, был проводником политики Царьграда, имевшей целью объединить Ордынскую (Московскую) Русь с Русью Литовской и создать православное содружество наций, способное остановить экспансию Ислама. Духом он преодолевает пространство, разделяющее людей: кланяется Стефану, проезжающему в сотне верст от Посада, поминает по имени каждого павшего воина в ходе Куликовской битвы, на которую он вдохновил русское воинство...

Но есть ли в «мире сем» более трагическое и «ненавистное» разделение, чем разделение между живыми и умершими!? Откровение о Святой Троице таинственно и глубоко связано с высшей целью человеческой истории: «Последний же враг истребится —

смерть» (1 Кор. 15, 26). С потрясающей силой эта скорбь о смертном разделении души и тела выражена в словах поминальной молитвы: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижду во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну, не имущую вида...». «Священная ненависть» к смерти образует духовный стержень всего жизненного подвига Николая Федорова.

Не случайно для него преп. Сергей — самый близкий, самый «главный» святой. Вслед за Сергием Федоров превращает духовное созерцание Троицы — в заповедь для воплощения в человеческом общежитии: «жить со всеми и для всех». Но эти «все» — не только живые, но и умершие, без которых невозможна никакая подлинная соборность человеческого рода. Поэтому он воспринимает общехристианскую веру в воскресение — не только как обетование, но и как ЗАДАНИЕ человечеству, важнейшее из заданий, полученных человеком от Бога.

Впервые за многие века Николай Федоров возрождает осознанное почитание Святой Троицы, сохраненное до этого в Церкви лишь в литургической форме. Но все же сохраненное: благодаря проповеди Сергия Радонежского, праздник Пятидесятницы превратился на Руси в столь любимый народом День Святой Троицы! Именно учение о Троице стало религиозным фундаментом федоровского «проекта воскрешения предков» (см.: <http://regels.org/Fedorov-Proekt.htm>).

* * *

Рассматривая психологическую основу человеческих объединений, в том числе самых крупных из них — империй, можно убедиться, что все они так или иначе построены на инстинктивном страхе смерти, который приобретает разные конкретные формы.

Если на первое место выдвигается страх перед голодом и нищетой, то на этой основе возникают империи торгово-промышленные, а в качестве гиперкомпенсации этого страха — непрерывно растущее производство, избыточное материальное изобилие, то, что сейчас называют «обществом потребления».

Если главным становится страх перед иноземным завоеванием, истреблением и рабощением, то возникают военные империи, примеры которых нам хорошо известны. Чувство полной безопасности в этом случае может быть достигнуто лишь одним способом: устранением или покорением всех потенциальных военных противников.

Наконец, жреческие империи (Древний Египет, исламские халифаты, Католическая Церковь) внутренне цементированы страхом перед посмертным наказанием, а в качестве гиперкомпенсации — уверенностью в гарантированном, при соблюдении определенных условий, посмертном вознаграждении.

Все эти типы мотивации пока что продолжают действовать в человечестве, но технический прогресс, политическое объединение и гуманистическая перестройка религиозного сознания постепенно уменьшают и сводят на нет все эти страхи.

И вот когда они будут в основном преодолены, тогда на первый план выйдет всеобщий и главный инстинкт человека: глубинное неприятие индивидуальной физической смерти. Со смертью сейчас поневоле «мирятся» только потому, что не видят никаких возможностей ее преодоления. Но когда эта безнадежность сменится сознанием реальных возможностей неумирания живых и восстановления к жизни уже умерших (у всех перед глазами будет живой пример тех, кто, согласно Откровению, испытают «первое воскресение»), тогда эта мотивация — стремление уничтожить смерть как таковую — станет главной психологической основой

человеческого общества. Именно это стремление, с такой силой выраженное в страстной проповеди Николая Федорова, будет реализовано в приближающемся Тысячелетнем Царстве.

Прямо об этом Царстве Федоров нигде не говорит, но весь дух и масштаб федоровского проекта фактически его подразумевают, так что его учение — это еще и пророчество о Царстве. Как все пророки, он вначале надеется, что исполнение пророчества начнется уже при его жизни. Он возлагает свои упования на православного Государя, который проникнется его идеями и призовет к исполнению проекта весь «служилый» русский народ, а затем вовлечет в эту деятельность и все другие народы Земли. Образ самодержца у Федорова имеет явно хилиастический характер: он как бы прозревает в нем будущего малого «христа», царя Тысячелетнего Царства.

Когда Федоров осознаёт в конце жизни, что время исполнения еще не пришло, он переживает глубокий духовный кризис, но не отказывается от своего пророческого призыва, а лишь переносит его в будущее: «не Ваше время знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7). Тогда он и пишет свой вдохновенный гимн, обращенный к потомкам. И в этом гимне ключевыми являются слова, одновременно смиренные и дерзновенные: «БОЖЬИМ ВЕЛЕНИЕМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ИСПОЛНЕНИЕМ» (Федоров 1995–2000/2, с. 203).

Литература

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

В.А. Никитин

ОТ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ К МЕССИАНСТВУ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В святоотеческой эсхатологии Н.Ф. Федорову была наиболее созвучна мысль о всеобщем спасении — идея *апокатастасиса* как возвращения всей твари в состояние изначальной близости к Богу. В основе федоровской интерпретации апокатастасиса лежит отрицание фатальной неотвратимости Апокалипсиса как Страшного Суда, понимание Второго Пришествия как явления Христа-Спасителя, Победителя смерти и Воскресителя. В этом вектор федоровского мессианства, отличительной особенностью которого является активнотворческий синергизм, сочетающий Божественную благодать и человеческий труд. В мессианстве Федорова выражен и пафос «русской идеи», и ее планетарно-глобальный, поистине космический масштаб.

In patristic eschatology, N.F. Fedorov heartedly supported the idea of universal salvation — the idea of apokatastasis as the return of all creatures to a state of original closeness to God. The core of Fedorov's interpretation of apokatastasis is formed by the following concepts: denial of fatal inevitability of the Apocalypse as the Last Judgment, the understanding of the Second Coming as the arrival of Christ the Savior, the Winner of death and the Resurrector. This is the concept of Fedorov's messianism, the distinctive feature of which is active-creative synergism, combining divine grace and human labor. Fedorov's messianism also is a vivid example of pathetic Russian idea and its universal, truly cosmic scale.

Ключевые слова: эсхатология, мессианство, апокалипсис, Второе Пришествие, апокатастасис, сотериология, синергия, патрофикация, обожение, хилиазм, принцип антиномизма, свет Фаворский.

Keywords: eschatology, messianism, apocalypse, Second Coming, apokatastasis, soteriology, synergy, patrology, deification, chiliasm, antinomian principle, Favorsk's light.

Термин «эсхатология» происходит от греческих слов «эсхатон» (ἔσχατον — конец, предел) и «логос» (λόγος — слово, учение). Святоотеческая эсхатология — учение о конечных судьбах мира и человека согласно святым отцам и учителям Церкви, раздел дог-

матического богословия. Учение это восходит к Апокалипсису — самому раннему памятнику Нового Завета, написанному еще до Четроевангелия. Вся Библия является Откровением Божиим, но в христианской традиции лишь для Апокалипсиса усвоено это наименование. Святой евангелист и апостол Иоанн Богослов, любимый ученик Спасителя, именуемый в Откровении Тайнозрителем, повествует о финале мировой истории, предвещающем приход Антихриста, о последующих эсхатологических свершениях — Втором Пришествии Христа, общем воскресении мертвых, Страшном Суде и преобразении вселенной...

Таким образом, эсхатология — это и Страшный Суд, и чаяние мировой гармонии; осуждение грешников и торжество праведников; обрыв истории и начало метаистории — Новый Иерусалим, сходящий с Неба, новое небо и новая земля...

Отсюда исключительная напряженность, противоречивость, антиномизм, многогранность и синтетичность эсхатологических представлений. Есть в Апокалипсисе и намеки на *апокатастасис* (греч. *αποκαταστασις*) — возвращение в первоначальное райское состояние. Этим понятием обозначалось время, когда с появлением Мессии должны исполниться пророчества об утверждении Царства Божия на земле. В догматическом смысле под апокатастасисом понимали предстоящее обращение всех людей в христианскую веру и обретение святыми вечного блаженства в царстве славы, после Страшного Суда и преобразования всего мира. Об этом учили Христос и святые апостолы, особенно апостол Павел: «Если преступлением одного [Адама] подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (Рим. 5, 15); «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. <...> Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 32, 35); «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть, <...> да будет Бог всё во всё» (1 Кор. 15: 20-28)¹.

На наш взгляд, Апокатастасис следует рассматривать в тесной связи с возрождением (греч. *αναγεννησις* или *παλιγγενεσια*, лат. *regeneratio*, нем. *Wiedergeburt*), т. е., очищением и преобразованием под благодатным действием даров Святого Духа, прежде всего, Святого Крещения. И не только освобождением от грехов, но и освящением, стяжанием праведности для новой жизни во Христе. (В.С. Соловьев пишет об этом в статье «Возрождение» для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона — Соловьев 1969, с. 560).

Возможно, до конца света так же далеко, как от земли до неба. Сказано Самим Спасителем, что не наше дело знать времена и сроки: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24, 31). С другой стороны, Христос готов удовлетворить эсхатологическую любознательность учеников: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето...» (Мф. 24, 32).

Недавняя сенсация с «Большим адронным коллайдером» (самым мощным в мире ускорителем элементарных частиц) — отражение глобальных эсхатологических предчувствий. Не надо делать из этой проблемы устрашающий жупел, но не следует от нее и отмахиваться. Мир действительно вступил в апокалипсическую эпоху, вот отчего нам кажет-

¹ Другой возможный перевод, — отмечает епископ Кассиан Безобразов, — «всё во всех» (Новый Завет 1970, с. 353).

ся, что «протонные струи» в опытах современных физиков-ядерщиков могут взорваться и вызвать планетарную катастрофу. Мы все ближе к разрыву ноосферы, мы всё дальше от «торжества нравственного закона над физической необходимостью» (Федоров 1995–2000/1, с. 136), к чему призывал великий русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1829–1903), родоначальник русского космизма.

Федоров страстно желал, чтобы Второе Пришествие Господа, грядущего во славе, было не грозным явлением Судии, а спасительным для всего рода человеческого явлением Христа-Воскресителя; не катастрофой Страшного Суда, а реализацией премирного плана спасения, — когда «весь мир делается исполнителем слова [Божьего], совершителем заповеди всеобщего воскрешения» (Федоров 1995–2000/2, с. 228). Тогда благодать Божья и труд человеческий соединятся в синергийном акте.

В учении об условном понимании апокалипсических пророчеств выразилось творческое развитие Федоровым христианского богословия. Оно, на наш взгляд, исключительно продуктивно, хотя и может показаться слишком дерзновенным и даже непозволительно смелым, чересчур снисходительным по отношению к грешникам. Ведь грешники, кажется, должны понести заслуженное наказание, ибо таков принцип Божественной справедливости. Но не будем, во-первых, забывать о том, что есть и Божественное милосердие, которое выше закона, не говоря уже о его предпочтительности. Во-вторых, и это главное — участвуя в общем деле патрофикации, грешные люди призваны стать подвижниками и героями, т. е. праведниками. Чаяние воскресения свыше надо соединить со стремлением к воскрешению снизу, ибо Бог и жизнь в человечестве должны быть сильнее, чем дьявол и смерть (см.: Никитин 2011).

Представление о вечных муках грешников в геенне огненной казалось Федорову еще более безнравственным, чем модная и поныне «теория прогресса». Действительно, если теория прогресса утверждает возможность счастья одних, в то время как другие, умершие, ничего не ощущают, то учение о вечных муках допускает блаженство праведников одновременно со страданиями их братьев и сестер! Такое блаженство, естественно, представляется психологически недопустимым «пиром во время чумы». Федоров был глубоко убежден, что любовь к Богу и к братьям не должна и не может заглушить в душах праведников печалования об осужденных грешниках. Великий печальник и ходатай пред Богом, он вполне разделял учение о «сердце милующем» преподобного Исаака Сирина и также твердо был уверен в том, что христианская любовь не заглушает, но просветляет и возвышает нашу любовь ко всем живым существам.

Такая любовь, как понимал ее Федоров, в высшем своем воплощении преодолевает отвращение от зла и греха, сопровождаясь жалостью и любовью ко всей твари, к злым и добрым, даже к врагам Бога, на которых не следует призывать громы и молнии Страшного Суда!..

Отсюда учение Федорова об условности апокалипсических пророчеств, органически соединенное в его всеобъемлющей системе с призывом воскресить умерших.

Жестоковейные приверженцы догмата о вечности адских мук мотивируют его справедливость упорством нераскаявшихся грешников, в чем якобы и проявляется свобода их воли и выбора. «Для многих, впрочем, самый вопрос об условности кончины (мира), самое желание видеть его спасенным, представляется ересью, — с сожалением отмечает в этой связи Федоров, как великий апологет всеобщего спасения. — Но таким безжалостным мыслителям, превращающим *Создателя* мира в *губителя* его, придется предварительно забыть слишком ясные слова *Спасителя* мира: что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы все спаслись и в разум истины пришли» (Федоров 1995–2000/2, с. 50).

Стремление заглянуть за роковую завесу, предощущение того, что близко, что *при дверях*, присуще не только религиозному сознанию, но и сознанию каждого мыслящего человека. Эта пытливость — драгоценное свойство живой человеческой природы; особенно симптоматично, но и тревожно это качество в детях. Взрослому человеку более свойственно задумываться о своем личном урочном часе, личном апокалипсисе. Но разве личный и общий апокалипсис — не две стороны одной медали?! Нельзя быть равнодушным к финалу мировой истории, который видится нам в отдаленной перспективе, по сравнению с молниеносно приближающейся для каждого датой индивидуальной смерти. Но знать свой урочный час — привилегия святых, открываемая им свыше в порядке исключения; простому смертному знать время своего ухода из земной юдоли не подобает. А вот роду человеческому знать о приближении своего конца очень важно. Чтобы бодрствовать и не ждать милостей от природы. Чтобы не забывать о ежедневной молитве, заповеданной нам ранним христианством апостольских времен: «Ей, гряди, Господи!».

Учение Церкви о последних временах и сроках человеческой истории, т. е. эсхатологическая концепция в христианском богословии, основана на Священном Писании. В Библии это прежде всего и главным образом — ветхозаветные пророчества и Апокалипсис. Последний обычно воспринимается как пугающая «книга ужасов», синоним мирового катаклизма и всеобщей гибели. Но это далеко не так, и об этом пойдет речь впереди.

От катастрофы водного потопа при праотце Ное — к гибели в огненной стихии — таков путь человеческой цивилизации, согласно ветхозаветным пророчествам.

Новый Завет не отвергает этой устрашающей угрозы, но вносит в нее существенные коррективы, связанные с нисхождением Небесного Иерусалима, преображением вселенной и всего мироздания. *День Господень* — последний день в истории человечества и мира, ознаменует торжество Бога и победу торжествующей Церкви. Тогда и свершится *апокатастасис* — «восстановление всего», сопровождаемое славным преображением воскресших тел, вступлением по слову апостола Петра в «наследство нетленное, чистое, неувядаемое, хранящееся на небесах» (1 Пет. 1, 4).

Апокатастасис как возвращение всей твари в состояние изначальной близости к Богу, утраченное после грехопадения прародителей, начинается с Боговоплощения. Полное же «восстановление» совершится в будущем веке, когда, согласно апостолу Павлу, «душевные» тела воскресших изменятся в «духовные» (1 Кор. 15, 24) и Бог станет *всё во всё* [всё во всех] (1 Кор. 15, 28).

Профессор Московской Духовной Академии Михаил Степанович Иванов предостерегает от смешения понятий *αποκαταστασις* («восстановление») и *αποκαταστασις του παντων* («восстановление всего»), соотнося с последним учение, не принятое Церковью. В древнегреческом библейском тексте это понятие встречается в Книге Деяний святых апостолов (Деян. 3, 20–21), где повествуется о Христе, «Которого небо должно было принять до времен совершения всего (*αποκαταστασεως παντων*), о чем говорил Бог устами всех Своих пророков от века» (Деян. 3, 21). Однако, глагол *αποκαθιστησεται*, от которого происходит это слово, в Библии встречается многократно (см.: Иванов 2001).

Восстановлению всего, всеобщему спасению — а именно так воспринимал апокатастасис Н.Ф. Федоров — мы можем только радоваться. В таком понимании Апокалипсис оптимистически возвещает об уничтожении зла и установлении на земле царства Божия. Разумеется, никакой адронный коллапсер, даже если вся наша планета превратится в подобный инструмент, не приблизит ни на йоту к этому эсхатологическому свершению. Ибо до конца света так же далеко, как от земли до неба. Но... и бесконечно близко! Кто знает, где лежит эта

грань? Инь и янь, земля и небо переходят друг в друга, как лента Мёбиуса. Подлинно христианская эсхатология призвана быть не фатальной, а условной — сочетать понимание бесконечной власти Бога над человеческой историей и бесконечной, богодарованной свободы человека, как творца собственной истории. Именно эту идею провозгласил Николай Федоров и творчески развил под его влиянием пламенный апологет свободы Николай Бердяев².

Вследствие грехопадения человек отпал от Бога. Однако Бог, богатый милостью, отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16). Эта жизнь наступит после эсхатологического завершения земного бытия, о чем сказано в Символе веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Если первое пришествие Христа было «в образе раба», то второе будет «со славою», чтобы судить живых и умерших, и Царству Его не будет конца.

Пришествие Христово часто обозначается словом «парусия» (греч. παρουσία), которое означает одновременно «пришествие» и «присутствие». Это слово удачно выражает чрезвычайно ёмкий смысл христианской эсхатологии, ибо эсхатологическая эпоха, согласно учению Церкви, начинается уже с *первым* пришествием Христа. И после Вознесения Господь не оставляет Своих учеников и последователей, давая им непреложное обетование: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20) [в новом переводе: «Я с вами всегда, до конца мира»] (Библия 2011, с. 1097). Эсхатологическое призвание Церкви, — подчеркивает Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, — состоит в том, чтобы, пребывая в земном мире и выполняя свою здесь спасительную миссию, духовно пребывать в состоянии «не от мира сего»: «“Неотмирность” в данном случае означает причастность Царству Божию — духовной реальности, которая уже явлена в мире благодаря действию Духа Святого, но во всей полноте откроется в “будущем веке”» (Алексий II 2007, с. 11).

Это пребывание Церкви не только в историческом, но и в эсхатологическом времени особенно ясно выражено в Евхаристической молитве (Анафоре), читаемой и возносимой Богу во время Божественной литургии. В настоящее время, вопреки изначальной церковной практике и последующей традиции, Анафора читается «тайно», что лишает верующий народ активного, как в Древней Церкви, участия в Евхаристии. Между тем знание ее текста необходимо каждому христианину для осмысленного восприятия Литургии. Свое название — «Анафора» («Возношение») Евхаристическая молитва получила от того, что во время ее чтения священник «возносит» (в определенные моменты в прямом смысле, над престолом) вместе с молитвой *Святые Дары*. В этой молитве священнослужители и все мы призваны осознать чудо нашего спасения и возблагодарить за это Бога (цитируем далее фрагмент из текста Анафоры в переводе со славянского языка на русский):

«Достоин и праведно [справедливо] — Тебя воспевать, Тебя благословлять, Тебя хвалить, Тебя благодарить, Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего; ибо Ты — Бог неизреченный, неведомый, невидимый, непостижимый, существующий непрестанно и всегда так же [тождественно сущий], как и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой. Ты из небытия в бытие нас привёл, и падших восстановил снова, и неотступно делал всё, доколе нас на небо не возвёл и не даровал нам Царство твое будущее. <...>

² Н.А. Бердяев чрезвычайно высоко ценил Федорова, величал его гениальным мыслителем: «Нравственное сознание его есть самое высокое сознание в истории христианства» (Бердяев 1971, с. 211); «Он глубже всех прозрел ту богочеловеческую истину, что конец мира зависит и от активности человека, от его общего дела, от направленности целостного существа человека на всеобщее восстановление жизни, на окончательную победу над смертью. Это общее дело обратило дело войны, которая сеет смерть» (Бердяев 1939, с. 12).

Ты и мир Твой так возлюбил, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел Жизнь вечную» (Православное богослужение 1999, с. 97).

Именно эта молитва вдохновляла Н.Ф. Федорова как подвижника, аскета и молитвенника, которому было так близко учение о «сердце милующем» преподобного Исаака Сирина. Преподобного Исаака можно именовать святителем, так как одно время он был епископом Ниневийским, впоследствии же оставил кафедру, стремясь к отшельнической жизни. Святитель Исаак Сирин назидал, что христианская любовь не заглушает, но просветляет и возвышает нашу любовь ко всем живым существам, что она есть «возгорение сердца у человека» не только о людях, но и о животных, о всей твари, включая падших ангелов; тогда «очи источают слезы от великой и нежной жалости, охватывающей сердце»; даже о врагах Истины христианин призван молиться, «дабы они очистились, сохранились и спаслись» (Исаак Сирин, преп. 1993, с. 205–206).

В святоотеческой эсхатологии Федорову была наиболее созвучна именно мысль о всеобщем спасении. Эта воодушевляющая мысль вдохновила и подвигла Федорова как апологета не только идеи, но и *Общего Дела*, спасительного для всего рода человеческого. В этом вектор его мессианства, отличительной особенностью которого является активно-творческий синергизм, сочетающий Божественную благодать и человеческий труд.

«Однако в святоотеческой традиции, — обращает наше внимание Патриарх Кирилл, в бытность еще митрополитом Смоленским, — было принято говорить о синергии человека не только с Богом, но также со злыми силами. Всякий раз, когда человек творит зло, он действует не сам, но ему со-действует диавол. То есть акт зла есть всегда синергия, как и акт добра, только на этот раз это уже синергия не Бога, но Его противника. Данную мысль мы находим, в частности, в “Строматах” Климента Александрийского. Таким образом, воля человеческая по сути находится между двумя волями — Божественной и дьявольской. Задача человека состоит в том, чтобы направить свою волю в согласии с волей Божественной и ни в коем случае не позволить ей согласиться с волей злых сил. То, к чему направить свою волю, зависит от самого человека. Способность направлять свою волю к добру или злу и называется на современном языке свободой» (Кирилл (Гундяев) 2007, с. 36).

Говоря о святых отцах и учителях Церкви, чьи эсхатологические идеи предвосхитили мессианство Федорова, можно назвать многих подвижников и выдающихся богословов, которые так или иначе допускали, признавали или утверждали идею апокатастасиса как идеал всеобщего спасения.

Федоров воспринял и развил лучшее в эсхатологическом наследии святых отцов, начиная от первоверховных апостолов Петра и Павла и святителя Дионисия Ареопажита, епископа Афинского, апостола от 70-ти³.

Далее следует назвать имена Климента Александрийского († 215 г.) и Оригена († ок. 254), святителя Григория Богослова, архиепископа Константинопольского († 389), святителя Григория, епископа Нисского († ок. 394), преподобного Иоанна Кассиана Римлянина († ок. 435) и, наконец, преподобного Исаака Сирина (VII в.).

В основе федоровской идеи апокатастасиса лежит отрицание фатальной неотвратимости Апокалипсиса как Страшного Суда. Апокалипсис — лишь угроза суда, которого мож-

³ Согласно церковному преданию, именно ему принадлежит корпус так называемых «Ареопажитик»; отвергая гипотезу о так называемом Псевдо-Дионисии, современная наука и богословская мысль также склоняются к этой точке зрения [Френсис Амелия Йейтс (1899–1981), архимандрит Рафаил Карелин и др.].

но избежать, так как «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22, 32), — Бог спасения, а не погибели: в победе над смертью — залог спасения всего сущего.

Христос будет царствовать, — утверждает апостол Павел, «доколе [Бог] низложит всех врагов под ноги Свои... Когда же всё покорит Ему [Сыну], тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всё» (1 Кор. 15, 27–28). Фраза «всё во всё» (*παντα εν παντι*), очевидно, указывает именно на всеобщее и окончательное примирение в конце времен: «Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2, 3–4). «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26).

Чтобы победить смерть как власть зверя, объединенное человечество призвано овладеть всеми стихиями естества. Напрашивается прямая параллель с призывом апостола Павла к победе над «князем, господствующим в воздухе» (Еф. 2, 2) и «диаволом, имеющем державу смерти» (Ев. 2, 14).

«Доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира», — назидает апостол Павел в Послании к Галатам (Гал. 4, 3).

Цель человечества, продолжает мысль святого апостола Федоров, овладение всеми вещественными началами мира, подчинение человеческому разуму материи и энергии во всех их проявлениях; не человек — раб тленного естества, а тленное естество должно стать рабом человека. «Федоровым многое почерпнуто у апостола Павла, и федоровская идея является как бы продолжением апостольской проповеди», — справедливо считает писатель и журналист Русского Зарубежья Иван Созонтович Лукаш (1892–1940). — Как и апостол Павел, Федоров ждет тех времен земных – человеческих, — здесь, в этом мире, — когда “последний враг истребится – смерть” (1 Кор. 15, 26)» (Лукаш 2008, с. 804–805).

Священномученик Дионисий Ареопагит, ученик апостола Павла, учил, что зло несубстанционально, что оно само по себе не обладает существованием, является мнимой величиной, что оно «не сущее» (*μη ον*). Демонов следует называть дурными «не в соответствии с тем, что они суть (ибо они произошли из благой субстанции), но в соответствии с тем, что они не суть»; они дурны «отсутствием ангельских благ» («О божественных именах». 4:23. Col. 725–726). Зло — это отсутствие добра и поэтому вопиющий недостаток; это отсутствие воплощается в призрачной, ущербной природе демонов⁴.

Вслед за святителем Дионисием Ареопагитом, великий богослов Ориген Александрийский (III век) определяет зло как «несущее», как «недостаток добра». Следствием исчезновения зла будет и упразднение ада. Ориген изображает процесс апокатастасиса как возрастание в премудрости и полное преодоление зла. В будущей жизни произойдет обращение всех тварей к добру, включая и падших ангелов, и даже самого супостата. Так будет восстановлено изначальное единство творения. Цитируем из трактата «О началах»: «Ибо нет ничего невозможного для Всемогущего, и нет ничего неисцелимого для Творца. Бог сотворил всё для бытия, а созданное для бытия не может не быть» (Ориген 1899, с. 297).

Вот как излагает идею апокатастасиса в понимании Оригена современный исследователь: «Боговоплощением начинается процесс восстановления (апокатастасис) твари в состояние изначальной близости к Богу. Однако совершенное «восстановление» произойдет в будущем веке, после «покорения» Сына Отцу, когда Бог станет *всем во всё* [всем во всех] (1 Кор. 15, 28). Бог и сейчас присутствует везде и во всем, но не так, “чтобы со-

⁴ Преп. Иоанн Дамаскин подтверждает это воззрение, определяя зло как «отбрасывание (αποβολή) добра («Диалог против манихейцев», 34–35).

ставлять всё в том, в чём присутствует” (Ориген. О началах, III, VI, 2). В будущем же веке богоприсутствие будет особым, поскольку произойдет изменение всего материального мира, “душевные” тела изменятся в “духовные” (1 Кор. 15, 24). Участь воскресших будет различной: некоторые после исправления и наказания удостоятся “земли кротких”, святые же — “царствия небесного”. Дальнейший процесс “восстановления” Ориген изображает как возрастание в премудрости. Вначале святые будут обучаемы ангельскими силами, затем их будет наставлять сам Христос. Это будет как бы “аудитория или школа душ” (О Началах. II, XI, 6). Христос “будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу, то есть до тех пор, пока они не сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них всё во всё. Тогда-то и телесная природа примет то высшее состояние, к которому уже ничего нельзя прибавить” (О Началах. III, VI, 9)» (Диакон Георгий Зяблицев 1993, с. 51).

Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, выражает надежду, что «Бог будет всё во всё во время восстановления [апокатастасиса] <...> когда мы сделаемся всецело богоподобными, вмещающими в себе всецелого Бога и Его единого. Вот то совершенство, к которому мы спешим! И о нем-то особенно намекает сам Павел <...> В каких же словах? — “Где нет Еллина, ни Иудея, ни обрезания и ни необрезания, варвара и Скифа, раба и свободного, но всё и во всё Христос” (Кол. 3, 11)» (Григорий Богослов, свт. 1912, с. 432–433).

Платоновский миф о пещере становится у святителя Григория, епископа Нисского, символом входа Света-Логоса в темную пещеру человеческой жизни и исхода из нее христиан, — благодаря воскресению Христа-Спасителя. Обожив человеческое естество, Христос тем самым «вложил в него силу воскресения из мертвых», «чтобы и нам проложить путь к пакибытию⁵, — после того, как, по словам Апостола, *древнее прошло* (2 Кор. 5, 17)» (Григорий Нисский, свт. 1863, с. 304).

Употребляя заветный термин Оригена «апокатастасис», святитель Григорий Нисский пишет: «Воскресение есть восстановление [апокатастасис] нашего естества в первобытное (первоначальное) состояние» [до грехопадения].

В отличие от умозрения Оригена, это не означает бесплотного состояния душ. Тела восстанут в нетлении, ибо человек изначально был сотворен как существо психофизическое. Размышляя о судьбах грешников в диалоге «О душе и воскресении», святитель Григорий Нисский высказывает мнение, что вечность адских мучений не может означать их бесконечности, ибо тогда они лишались бы смысла, который состоит в очищении души от порочности *огненным врачеванием*. Он понимает ад как некое чистилище, в котором той или иной мере греховности будет соответствовать та или иная продолжительность врачевания (см.: Григорий Нисский, свт. 1862, с. 314–318).

У святителя Григория Нисского можно различить три предпосылки апокатастасиса: метафизическую, психологическую и телеологическую. Рассматривая его эсхатологическую доктрину, видный православный богослов митрополит Варшавский и всея Польши Макарий [в миру Михаил Федорович Оксюк (1884–1961)] отмечает следующее. Метафизическая предпосылка состоит в учении о зле как *не сущем*. Наглядную иллюстрацию такому положению можно усмотреть в слепоте, которая не имеет места в природе, но есть лишь отсутствие глаз. Психологической предпосылкой является «восстановление равновесия душевных сил в связи с прекращением господства материи над духом». Телеологи-

⁵ *Пакибытие* (παλιγγενεσία) — возрождение, новая жизнь, восстановление прежнего лучшего бытия при будущем преобразовании мира, при втором славном пришествии Господа для суда живых и мертвых (Григорий Дьяченко, прот. 1993, с. 403–404).

ческой предпосылкой является предназначение человека, являющегося образом Божиим: человек прекрасен и предназначен быть еще более прекрасным. Не только человек, но и падшие духи должны измениться, поскольку они злы по направленности злой воли, а не субстанционально. Зло не может существовать вечно, так как это противоречит апостольскому обетованию: «будет Бог всё во всё» [всё во всех] (1 Кор. 15, 28) (см.: Окснюк 1914, с. 518–519; Георгий Заблицев, свящ. 1993, с. 29–37).

В жизни будущего века зло будет изъято из естества, — так проходит болезнь после врачующих «порезов и прижиганий»; тогда «совершится восстановление [апокатастасис] пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние» (Григорий Нисский, свт. 1862, с. 70). Это будет «нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила» (там же, с. 326) — то состояние близости к Богу, которое утрачено вследствие грехопадения. Тогда будет достигнута божественная цель творения, которое было изначально «добро зело» (очень хорошо) (Быт. 1, 31).

В деле всеобщего апокатастасиса и человеческого обожения имело исключительное значение Боговоплощение, искупительная жертва Христа-Спасителя и Его воскресение. Комментируя слова апостола Павла о том, что через смерть Христа «всякое колено небесных, земных и преисподних поклонится Ему и всякий язык исповедует, что Иисус Христос есть Господь во славу Бога Отца» (Фил. 11, 10–11), святитель Григорий Нисский под «небесными» понимает ангелов, под «земными» — людей живущих, а под «преисподними» — всех усопших, а также демонов (=злых духов).

Один из основателей Русского Студенческого Христианского Движения протоиерей Георгий Сериков (1902–1991) пишет с нескрываемым сожалением, что огромная масса православных людей ничего не знает о величайшем из Отцов Церкви и о его учении. А если кто и знает, то неверно думает, что его учение об апокатастасисе якобы еретично и было осуждено Церковью. Между тем, подчеркивает отец Георгий, «учение о всеобщем восстановлении всех людей в Боге, о том, что как всё из Бога и Богом, так всё и придет к Нему (Рим. 11, 36) и что в конце концов “Бог будет всё во всё” (1 Кор. 15, 28), никогда не было соборно осуждено Церковью; еще до III-го Вселенского Собора (431 г.) св. Григорий Нисский был признан Церковью святым, а на VII-ом Вселенском Соборе он был назван “Отцом Отцов”» (Георгий Сериков, прот. 1971, с. 25).

Отправляясь от «Строматов» Климента Александрийского к трудам Оригена и святителя Григория Нисского, другой современный богослов обстоятельно и аргументированно рассматривает учение об апокатастасисе в ранний период церковной истории: «Учение об апокатастасисе, так талантливо сформулированное Оригеном, нашло в истории христианской богословской мысли своих последователей, которые так или иначе принимали его. В основном, это были ученики знаменитой Александрийской школы... Это учение в той или иной степени поддерживали также Диодор Тарсийский (ток. 394 г.) и Феодор Мопсуэстийский († 429 г.). Диодор учил об апокатастасисе в своем не дошедшем до нас труде “Peri Oikonomias”, а Феодор — в комментарии на Евангелия» (Владимир Башкиров, прот. 2003, с. 252)⁶.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, святой V века, в равной мере почитаемый на Востоке и Западе, православными и католиками, утверждает:

«Воля Божия всегда желает, чтобы созданный Им человек не погиб, но вовеки жил. Бог, если заметит в нашем сердце хоть искру расположения к добру, по благосердию Сво-

⁶ Автор справедливо пишет далее, что учение об апокатастасисе было осуждено на V Вселенском Соборе — «правда, не само по себе, а вместе с иными заблуждениями, известными в истории Церкви под общим названием оригенизма» (Владимир Башкиров, прот. 2003, с. 258–259). Но неубедительно его резюме (с элементарной ссылкой на Катехизис) о том, что Церковь якобы осудила учение о всеобщем апокатастасисе.

ему не дает ей угаснуть; но, желая, чтобы все спаслись и в разум истины пришли, всячески способствует обращению ее в пламя... Благодать Божия близка ко всем; она всех без изъятия призывает к спасению и к тому, чтобы все пришли в познание истины, ибо говорит: "придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас" (Мф. 11, 28)» (Иоанн Кассиан Римлянин 2000, с. 494–495).

Следы учения об апокатастасисе можно обнаружить и в творениях преподобного Максима Исповедника (†662 г.). На это указывает известный немецкий богослов Ганс Урс фон Бальтазар: «Максим не хотел, чтобы учение о возвращении всего сущего к Богу возмещалось так дерзновенно, как это делал Григорий Нисский или сам Ориген. Истинный эзотеризм для него — это почитание в молчании... У него мы находим многочисленные места, где он на языке Григория Нисского говорит в общих чертах о воле Божией о спасении всей человеческой природы по причине ее неразрывного онтологического единства. Максим учит о единстве мистического тела, где не может быть отторженным ни один член. Боговоплощение происходит во всех (членах), весь вид спасается от смерти, действия греха обратятся в небытие, все станут причастниками воскресения, весь мир в Сыне войдет в повиновение Отцу. Потерянная и обретенная овца — это вся единая и цельная человеческая природа. Вся вселенная будет возвращена Логосом в первоизданное состояние, ибо Он спасает всех, весь род, поскольку Его неизреченная тайна обымает собой все зоны и все места» (Baltasar 2003, с. 252).

Возвращаясь к преподобному Исааку Сирину, рассмотрим работу выдающегося современного богослова митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). В заключительной главе своего труда «Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного Предания» он тщательно анализирует учение св. Исаака Сирина о всеобщем спасении. Автор обращает сугубое внимание на то, что преподобный Исаак понимает учение Христа о Страшном Суде не как догматическое утверждение о вечности мучений, но как пророческое предупреждение тем, кто в земной жизни не совершает добрых дел в отношении своих ближних: «Вся богословская система Исаака Сирина основана на прямом опыте мистического единения с любовью Божией. Этот опыт исключает всякую возможность осуждения других людей» (Иларион (Алфеев), митр. 2007, с. 327).

Далее митрополит Иларион убедительно разъясняет важное недоумение, имеющее принципиальное значение: «Что же касается оригенистического учения об апокатастасисе, то прямой параллели между ним и учением Исаака провести нельзя. Для Оригена апокатастасис — не конец истории, а лишь переходный этап к появлению нового мира: под влиянием платонизма Ориген учил, что... отпадение людей от Бога и возвращение к Богу будет вновь и вновь совершаться, и Бог еще не раз воплотится, чтобы взять на себя грехи людей и искупить их. Именно это учение, противоречащее евангельскому благовестию об уникальности и единственности искупительной жертвы Христа, было осуждено в VI веке вместе с другими ошибочными мнениями оригенистов, как, например, идеей предсуществования душ. Характерна формулировка Константинопольского Собора 543 года, осуждающая тех, "кто утверждает предсуществование душ и находящийся с ним в связи апокатастасис...". Учение о всеобщем спасении у Исаака не имеет оригенистических корней <...>; оно свободно от какого бы то ни было влияния платонических и других чуждых христианству идей. У Исаака это учение основано на новозаветном благовестии о Боге, "Который хочет, чтобы все люди спаслись" (1 Тим. 2, 4). Оно, по сути, является развитием учения апостола Павла о том, что после окончательного воцарения Бога и Отца, упразднения всякого начала, власти и силы, покорения всех врагов и истребления смерти Спасителем, "Бог будет

всё во всём» (1 Кор. 15, 28). Для Исаака спасение всех людей — прямое следствие безграничной любви Божией к человеку — любви, по которой Бог сотворил мир, воплотился и взял на Себя грехи людей, чтобы спасти их и ввести в Царствие Свое, которому не будет конца» (Иларион (Алфеев), митр. 2007, с. 327–328).

Здесь уместно вспомнить о преподобном Силуане Афонском, одном из великих православных подвижников XX века. Он считал, что нужно надеяться на спасение всех людей: «Мы должны иметь только эту мысль — чтобы все спаслись» (Софроний Сахаров 1952, с. 99).

Н.А. Бердяев высказал потрясающую и удивительно глубокую мысль: «Спасение всех, всего мира для Федорова есть не только оправдание человека, но оправдание Бога» (Бердяев 1989, с. 289).

Всеобщему спасению рода человеческого люди доброй воли могут только радоваться!.. Радоваться тому, что Апокалипсис оптимистически возвещает об уничтожении зла и греха и о спасении очищенных и преображенных грешников, об установлении на земле царства Божия — Нового Иерусалима. Зло не может быть самостоятельным принципом, потому что всё от Бога, а зло не может быть от Бога, ибо Бог благ. «Будет ли кончина мира катастрофой, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединяясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (Федоров 1995–2000/2, с. 50), — был убежден Федоров.

Поистине боговдохновенной кажется нам «Молитва о всеобщем спасении», написанная Федоровым на одном дыхании. В этой удивительной молитве — квинтэссенция православной сотериологии⁷.

Вот ее текст:

«Отче наш! Боже отцов, не мертвых, а живых! Сподоби нас соделаться орудиями, достойными святой воли Твоей, не хотящей погибели ни единого, но да вси в разум истины придут, дабы жить нам не для себя, не для корысти, не для борьбы с себе подобными, не для взаимного истребления; но и не для других, живущих также для себя, для взаимного стеснения и вытеснения. Сподоби нас, соделавшись Твоими орудиями, жить со всеми живущими для всех умерших, чтобы для нас, сынов, отцы из мертвых стали живыми, дабы мы, по Твоему подобию созданные, и стали Тебе подобными, дабы свершающееся в храме таинственно, стало явным вне храма» (Федоров 1995–2000/2, с. 47–48).

Православная Церковь молится о душах всех усопших, — и о душах, пребывающих во аде [«о иже во аде держимых»] (3-я коленопреклонная молитва, читаемая на вечерне в праздник Пятидесятницы), исповедуя твердую веру в то, что помилование — не от человеческой воли, но «от Бога милующего» (Рим. 9, 16). В ряде православных литургических текстов, в частности, в Каноне Великой Субботы, мы встречаем ясные свидетельства о том, что власть ада над находящимися в нем душами не является вечной: «Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим: Ты бо положся во гробе... смерти ключи разверзл еси и проповедал еси от века тамо спящим, избавление неложное быв, Спасе, мертвым первенец» (песнь 6-я). В русском переводе: «Царствует ад, но не вечно, над родом человеческим; ибо Ты, Могущественный, положенный во гробе, живоначальной дланию расторг засовы смерти и возвестил сидевшим там от века истинное избавление, став, Спаситель, первенцем из мертвых».

⁷ Сотериологич (греч. σoterία — спасение и λόγος — учение) — богословская дисциплина, посвященная учению о спасении.

Эту же мысль настойчиво утверждают другие богослужебные тексты, повествующие о том, что Христос, сойдя во ад, вывел оттуда всех, что ад был опустошен воскресшим Спасителем, что там не осталось ни одного усопшего.

«Эсхатология сама по себе является областью вопросов, а не ответов, тайн, а не очевидности, упований и надежд, а не безапелляционных утверждений. Из Священного Писания и Предания Церкви православный христианин знает о вечном мучении грешников и о вечном блаженстве праведников. Всякий отрицающий это учение погрешает против истины и впадает в ересь. В то же время, ни Писание, ни Предание церковное не запрещает христианину молиться обо всех людях, живых и усопших, в том числе о находящихся в аду, и надеяться на их спасение. Напротив, такая молитва и такая надежда естественным образом вытекают из богословия и богослужения Церкви, из аскетического и мистического опыта ее святых» (Иларион (Алфеев) 2007, с. 332; см. также: Иларион (Алфеев), 1998), — считает митрополит Иларион (Алфеев).

Бог призывает и побуждает, но не принуждает!..

По своему смиренномудрию Федоров был близок к христианским подвижникам и праведникам, искренне говорившим: «Все спасутся, один я погибну».

Апология культурного и социального творчества в эсхатологическом духе автора «Философии Общего Дела» развернута в статье Г.П. Федотова «Эсхатология и культура» (см.: Федотов 1938, Федотов 1952). Отвергая концепцию бесконечного исторического прогресса, которая несовместима с христианской идеей воскресения, Федотов вслед за Федоровым признает условность апокалипсических пророчеств. Царство Божие представляется как процесс синергии Бога и человека, совпадение божественной воли и человеческого дела. О федоровском понимании воскрешения умерших Федотов пишет: «Идея научного воскресения — безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана». Христианское понимание смысла культуры в свете эсхатологической перспективы оформляется у Федотова в смелую для ортодоксии гипотезу: «Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадет. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг не только личный, но и социальный» (Федотов 1952, с. 330).

В превосходной статье С.Г. Семеновой «Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса)» убедительно показано, что идея эта в перспективе *активной, творческой эсхатологии* предполагает участие людей в Домостроительстве Божьем. Николаю Федорову и Владимиру Соловьеву, о. Сергию Булгакову и Николаю Бердяеву, Николаю Сетницкому и Георгию Федотову эта мессианская идея представлялась основополагающей и магистральной, «без которой христианство на земле, замысел Божий о человеке и мире фактически терпит поражение» (Семенова 2008, с. 904).

Философ Н.А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (Сетницкий 1932, Сетницкий 2010), будучи убежденным последователем Федорова, дал глубокое истолкование новозаветной эсхатологии именно в духе федоровского мессианства, раскрывающего условность апокалипсических пророчеств. Полемизируя с книгой профессора П.И. Новгородцева «Об общественном идеале» (М., 1917), он представил свое понимание Апокалипсиса, а именно: человечество призвано осознать как конечный идеал и воплотить оптимистические образы «нового неба и новой земли», «Небесного Иерусалима», т. е. преображенного мироздания, в которое войдет весь род человеческий, спасенный и обоженный.

Говоря о мессианстве Федорова, мы подразумеваем не знаменосца «русской идеи», не общественно-политический аспект этого мессианства, хотя можно говорить и об этом. На наш взгляд, следует говорить о *планетарном, глобальном, космическом мессианстве* Федорова. Нам приходилось говорить и писать об Иване Киреевском как предтече федоровского мессианства (см.: Никитин 2007). В отличие от Киреевского, с его апологией мессианского предназначения России, как наследницы Святой Руси, Федоров гораздо больше был озабочен проблемой выживания и спасения всего человечества. Обоих мыслителей, конечно, роднит укорененность их мысли в сознании общего родства всех людей и в чаянии их грядущего вселенского братства.

В этой связи уместно упомянуть статью В.В. Байдина «Николай Федоров и польский мессианизм» (см.: Байдин 2004). В ней высказано аргументированное предположение о возможном влиянии на Федорова польского математика и философа-мистика Юзефа Вроньского-Хёне (Hoëne Wronski, 1776–1853), развивавшего доктрину так называемого «универсального мессианизма» в его славянофильской разновидности, с акцентом на спасительном призывании славянских народов. Юзеф Вроньский призывает преодолеть национальные барьеры во имя достижения «абсолютного», «трансцендентального синтеза», настаивая на необходимости союза религии и философии. В его проекте можно усмотреть одну из первых моделей христианского экуменизма, так как Вроньский стремился к синтезу православия, католицизма и протестантизма в некоем «завершенном христианстве» (см.: Вроньский 1847).

В заметке «Конец сиротства; безграничное родство» Федоров передает нам эстафету своей великой надежды. Он пишет так вдохновенно, как истинный поэт, и так убежденно, как истинный пророк: «День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновней любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры... Жизнь вечно новая, весна без осени, утро без старости, воскресение без смерти. День желанный, день от века чаемый будет Божьим велением и человеческим исполнением» (Федоров 1995–2000/2, с. 202–203).

Цитируя этот *гимн всеобщему воскрешению*, который как бы подводит итог пророческому служению Федорова, Лев Львович Регельсон с воодушевлением подчеркивает:

«Идеи Николая Федорова созвучны именно христианскому, антигностическому пониманию Царства Божия на земле, при котором духовное не отрывается от материального: не ублажение плоти и не развоплощение, но исполнение великого дела обожения человека в полноте его духовно-телесного состава, подготовка человечества к полной и окончательной победе над смертью» (Регельсон 2016).

Л.Л. Регельсон дерзновенно пытается возродить идею хилиазма, связав федоровский проект будущего воскрешения с наступлением тысячелетнего царства Божьего на Земле, обетование которого дано в Откровении. В этом есть определенный резон, но интегральные идеи Федорова вполне допускают и другое толкование. В любом случае мессианство Федорова предстает не только актуально-пророческим, но и чрезвычайно обнадеживающим. Поистине, «чем ночь темней, тем ярче звезды»!..

Нам же в этой связи не следует забывать о противоречивом, сдержанном или даже отрицательном отношении Церкви к идее хилиазма, как к ереси, хотя по этому вопросу единодушия не было и нет.

В новом «Катехизисе Католической Церкви», например, сказано:

«До второго пришествия Христа Церковь должна пройти через последнее испытание, которое подорвет веру у многих верующих (Лк. 18, 8; Мф. 24, 12). Преследования, которые сопровождают земное паломничество Церкви (Лк. 21, 12; Ин. 15, 19–20), откроют «тайну беззакония» в форме лже-религии, приносящей людям мнимое решение их проблем ценой отступничества от истины. Крайняя форма лже-религии есть поклонение антихристу, т. е. лже-мессианизм, где человек прославляет себя самого вместо Бога и Его Мессии, пришедшего во плоти (2 Фес. 2, 4–12; 2 Ин., 7).

Этот антихристов обман уже проявляется в мире каждый раз, как люди претендуют на то, чтобы совершить в истории мессианское упование, которое может исполниться лишь за ее пределами через эсхатологический суд: Церковь отвергла эту фальсификацию будущего Царства даже в ее смягченной форме, носившей название хилиазма (милленаризма), а тем более в политической форме секуляризованного мессианизма, «извращенного в своей сути» (см.: Пий XII. Энциклика "Divini Redemptoris" ["О Божественном Искупителе"], осуждающая лжемистицизм).

Церковь вступит во славу Царства только через эту последнюю Пасху, где она следует за Своим Господом в Его смерти и воскресении (Откр. 19, 1–9). Царство, таким образом, будет обретено не через историческое торжество Церкви (Откр. 13, 8), достигнутое продвижением вверх, но через победу Бога над злом в его последнем наступлении (Откр. 20, 7–10), победу, которая заставит сойти с неба Его Невесту. Торжество Бога над мятежом зла примет форму Страшного суда (Откр. 21, 2–4) после окончательного космического крушения этого переходящего мира (Откр. 20, 12)» (Катехизис 1996, с. 165–166).

Эту формулировку разделял замечательный богослов и выдающийся популяризатор духовного наследия Единой и Неразделенной Церкви протоиерей Александр Мень. Я многие годы имел честь общаться с отцом Александром Менем и не раз беседовал с ним на разные интересные темы, в том числе о христианской эсхатологии и учении Федорова. Отец Александр на редкость хорошо во всем разбирался, идеи Федорова ему явно импонировали. Он был уверен, что при некоторой спорности учения о так называемой патрофикации, эсхатологический оптимизм Федорова гораздо ближе духу Откровения Иоанна Богослова, чем страшный ужас пророчеств Сивиллы или языческие ожидания конца всего, особенно в древнегерманской мифологии, возвещающей о гибели богов и гибели всего мироздания (см.: Мень 1992, с. 168–169).

Что касается проблемы спасения или осуждения грешников, о. Александр Мень видел ее разрешение в мудрой позиции о. Павла Флоренского. Священномученик Павел Флоренский рассматривал идею апокатастасиса с точки зрения развиваемого им парадоксального принципа *антиномизма*, который разрешает внутренние противоречия, не укладывающиеся в плоскости рассудка, благодаря религиозной вере. Такой взгляд требует подвига веры, и благодаря вере сочетает несочетаемое, примиряет тезис и антитезис: «Он — ни простое "да", ни простое "нет", он — и "да" и "нет"; он — антиномия. Это-то и является лучшим доказательством его религиозной значимости» (Флоренский 1914, с. 255)⁸.

На основании новозаветных текстов, прежде всего, 1-го Послания св. апостола Павла к Коринфянам («Огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 13–15)), Флоренский усматривает в человеке

⁸ Антиномизм Флоренского, на наш взгляд, предвосхитил модальную (многозначную) логику выдающегося польского философа Яна Лукасевича (1878–1956).

личность Бого-зданную (т. е., образ Божий) и личность эмпирическую (то есть, подобие Божие). «Дело каждого подвергнется огненному испытанию, в котором выгорит всё нечистое и скверное, как очищается огнём золото и серебро (ср. Зах. 13,9; Мал. 3,2-3)». Таким образом, «произойдет таинственное отделение негодной эмпирической личности от Бого-зданного “образа Божия” и “подобия Божия”. Бого-зданная личность, то есть, сам человек, спасется, в то время как его дело, если оно созидалось не во имя Божие, сгорит в геенне» (Флоренский 1914, с. 230). Проще говоря, грехи погибнут, а очистившиеся грешники спасутся. Флоренский подводит нас к вполне антиномичному выводу: «Если, поэтому, ты спросишь меня: “Что же, будут ли вечные муки?”, то я скажу: “Да”. Но если ты еще спросишь меня: “Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?”, то опять-таки скажу: “Да”. То и другое; тезис и антитезис. И думаю, только изложенный здесь взгляд удовлетворяет духу и букве св. Писания и духу святоотеческой письменности» (там же, с. 255).

К мысли Флоренского близки размышления известного богослова протоиерея Николая Афанасьева (1893–1966):

«Церковь есть “начаток последних дней”. Вступая в нее, мы вступаем в эсхатологический период, который для нас уже наступил. Ожидая пришествия во славе Христа, мы встречаем Его каждый раз в Евхаристии: “Благословен грядый во имя Господне, Осанна в вышних”. Наше ожидание Господа, который уже приходил, и который приходит и придет, не означает ни отвержения, ни неотвержения мира, ни прития его, ни его неприятия. Наша эсхатологическая установка жизни не дает нам возможность относительно мира дать простой ответ: да или нет. Парадоксальность нашего ответа вызвана парадоксальностью положения Церкви в мире: она ему не принадлежит, но в нем пребывает. Мы не отвергаем окончательно мира, так как он еще не окончательно осужден, что будет только в Парусии, но мы его и не принимаем полностью, так как полное притие его означало бы наше утверждение в мире сем, которому мы не принадлежим. Ожидая преобразования живых и воскресения мертвых, мы ожидаем также преобразования мира. Мы ожидаем не только нового неба, но нового неба и новой земли, а потому мы не можем отвергнуть землю, на которой мы продолжаем жить и перенести себя исключительно в сферу небесного. Пока эта земля продолжает, согласно воле Божьей, существовать, мы участвуем в истории, но это не значит, что мы принимаем все, что в ней происходило и все, что в ней совершается. Наша эсхатологическая установка не создает для нас дилеммы: или история, или эсхатология, но опять же и то, и другое, но другое в свете эсхатологии, которая открывает подлинный смысл истории. “Ей, гряди, Господи Иисусе”» (Афанасьев 1966).

Закончу замечательной мыслью великого богослова XX века, друга и последователя Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова: «Чтобы хотеть конца со всею силою, нужно иметь о нем живое предвестие, первые лучи его должны загореться в мире. Господь накануне Своих страданий преобразился пред Своими учениками, явил им славу Свою. И этот луч Преображения, этот свет Фаворский не угас, его ищет и по нему тоскует вся тварь, и этот зов к Преображению все внятнее слышится в мире. А еще о таинственном “тысячелетнем царстве Христа со святыми Его” и о “воскресении первом” говорится в Апокалипсисе. Темен смысл этого пророчества, и не дерзаем его раскрывать. Но пророчества не отменены, и они *обязывают* всех верующих в Слово Божие. И разве еще ранее своего исполнения не должны они сделаться предметом молитв, чаяний, тоски? Так говорит христианская *надежда*, которая хранит нас от нездорового, непосильного пессимизма, от отравления эсхатологическим испугом. Раньше страшного и трагического конца мира — говорит ее тихий и несмелый голос, прежде чем мир содрогнется предсмертной мукой, сверкнет на земле и луч Преобра-

жения, явлено будет, хотя в кратком предварении, Царство Христа на земле, к этому ведет вся история, как своему пределу. И сие буди, буди!» (Булгаков 1917, с. 410).

Литература

- Алексий II 2007 — *Алексий II, патр.* Слово на открытии богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» // Эсхатологическое учение Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., 2007.
- Афанасьев 1966 — Николай Афанасьев, прот. «Ей, гряди, Господи Иисусе! (К проблеме эсхатологии и истории) // Церковный Вестник Православной Архиепископии Франции и Западной Европы и Русских Западно-Европейских Церквей Рассеяния», № 7, декабрь 1966 г. http://www.odinblago.ru/sotirologiya/ey_gryadi_Gospody/
- Байдин 2004 — *Байдин В.* Николай Федоров и польский мессианизм // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 195–203.
- Бердяев 1939 — Бердяев. Война и эсхатология // Путь. № 61. Париж, 1939. С. 3–14.
- Бердяев 1971 — Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1971.
- Бердяев 1989 — *Бердяев Н.А.* Религия воскресения («Философия Общего Дела» Н.Ф. Федорова) // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 242–301.
- Библия 2011 — Библия. Современный русский перевод. М., 2011.
- Богословские труды 2003 — Богословские труды. Сб. 38. М., 2003.
- Булгаков 1917 — Сергей Булгаков. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.
- Башкиров 2003 — *Владимир Башкиров, прот.* Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 248–260.
- Вроньский 1847 — Вроньский Ю. Послание к славянским народам о судьбах мира. Париж, 1847.
- Григорий Богослов 1912 — Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. СПб., 1912. С. 432–433.
- Григорий Нисский 1862 — *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 4. М., 1862.
- Григорий Нисский 1863 — *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 5. М., 1863.
- Дьяченко 1993 — Полный церковнославянский словарь. М., 1993.
- Зяблицев 1992 — Диакон Георгий Зяблицев. Учение Оригена // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 2. С. 47–52.
- Зяблицев 1993 — Диакон Георгий Зяблицев. Богословие святителя Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 8. С. 29–37.
- Иларион (Алфеев) 1998 — *Иларион (Алфеев).* Мир Исаака Сирина. М., 1998.
- Иларион (Алфеев) 2007 — *Иларион (Алфеев), еп.* Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного Предания // Эсхатологическое учение Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. Синодальная Богословская Комиссия. М., 2007. С. 302–339.
- Иоанн Кассиан Римлянин 2000 — *Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. Минск; М., 2000.
- Исаак Сириин 1993 — *Исаак Сириин, преп.* Слова подвижнические. М., 1993.
- Катехизис — Катехизис Католической Церкви. М., 1996.
- Кирилл (Гундяев) 2007 — *Кирилл, митр.* Замысел Божий о человеке и свобода воли: эсхатологическая перспектива // Эсхатологическое учение Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., 2007. С. 33–42.
- Лукаш 2008 — *Лукаш И.С. Федоров // Н.Ф. Федоров.* Pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. М., 2008. С. 803–808.
- Мень 1992 — *Александр Мень, прот.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига, 1992.
- Никитин 2007 — *Никитин В.А.* Актуальность «русской идеи» Ивана Киреевского // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XX веков. К 200-летию со дня рождения М., 2007. С. 113–136.
- Никитин 2011 — *Никитин В.А.* Учение Н.Ф. Федорова и проблема творческого развития христианского богословия // Философ космической эры. Сборник памяти Н.Ф. Федорова. Сасово, 2011. С. 45–53.
- Новый завет 1970 — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Новый перевод с греческого подлинника с параллельными местами. Лондон. Издание Библейского Общества. 1970.
- Оксиюк 1914 — *Оксиюк М.Ф.* Эсхатология святителя Григория Нисского. Киев, 1914. С. 518–519.
- Ориген 1899 — Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Вып. I. О Началах. Казань, 1899. С. 297.
- Православное богослужение — Православное богослужение. Русифицированные тексты вечерни, утени, литургии св. Иоанна Златоуста. Вып. I. М., 1999.
- Регельсон 2016 — Регельсон Л.Л. Христианский хилиазм и перспективы человеческой истории // Московский Сократ. К 185-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. Сборник научных статей. М., 2016.

Семенова 2008 — *Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн.2. СПб., 2008, с. 904–926.*

Сериков 1971 — *Георгий Сериков, прот. Учение об апокатастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (святого Григория Нисского) и у протоиерея Сергия Булгакова // Вестник Русского Христианского Движения. № 101–102. Париж, 1971. С. 25–35.*

Сетницкий 1932 — *Сетницкий Н.А. О конечном идеале. М., 1932.*

Сетницкий 2010 — *Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М., 2010.*

Соловьев 1969 — *Соловьев В.С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. Брюссель, 1969.*

Софроний Сахаров 1952 — *Софроний Сахаров, иером. Старец Силуан. Париж, 1952.*

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.*

Федотов 1938 — *Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13 С. 45–56.*

Федотов 1952 — *Федотов Г.П. Новый Град. Сб. статей под ред. Ю.П. Иваска. Нью-Йорк, 1952.*

Флоренский 1914 — *Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.*

Balthasar 1988 — *Hans Urs von Balthasar H.U., von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekeners. Einsiedeln, 1988.*

Ю. Фукуи

ИДЕЯ АПОКАТАСТАСИСА У Н.Ф. ФЕДОРОВА (НА ПРИМЕРЕ ЕГО КОММЕНТАРИЯ К «МОЛИТВЕ ЗА УГНЕТАТЕЛЕЙ» И РАССУЖДЕНИЯ О РАСКАЯНИИ РАЗБОЙНИКА)

Традиционная форма апокатастасиса имеет собственную апорию: он отрицает свободу воли человека. Однако, поскольку Н.Ф. Федоров не отрицает возможность катастрофического конца мира, а представляет путь всеобщего спасения как другой вариант разрешения конечных судеб мира, необходимо в контексте идеи Федорова акцентировать вопрос о свободе воли. На основании предыдущих работ мы анализируем его тексты «Об условности пророчеств о кончине мира» и «“Великая кончина” Будды и Великий Пяток».

Traditional form of apocatastasis have its own aporia: it denies freedom of human will. Though, while N. F. Fedorov, who is not a famous thinker of apocatastasis, does not deny the possibility of the catastrophic end of the world and show the road toward universal salvation as another choice, it is necessary to consider the problem of freedom of will especially in the context of thought of Fedorov. Based on earlier literatures, we analyze his texts “On the Conditional Character of the End of the World” and ““Great Decease of Buddha’ and Great Friday.”

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, апокатастасис, Антихрист, свобода воли.

Keywords: N. F. Fedorov, apocatastasis, Antichrist, freedom of will.

Введение

Апокатастасис представляет собой учение о всеобщем спасении. В контексте христианства оно первый раз было высказано Климентом Александрийским и потом развито Оригеном. Далее всеобщность спасения утверждал Григорий Нисский, отделив апокатастасис от учения о предсуществовании душ у Оригена. Несмотря на то, что апокатастасис в его оригеновском изводе в VI в. в Палестине был признан ересью, идеал всеобщности спасения был унаследован православным христианством¹. Также идея всеобщего спасения возрождалась в русской философии и литературе XIX–XX вв. (см.: Семенова 2004; Семенова 2008).

¹ Что касается истории учения апокатастасиса, мы считаем наиболее содержательной монографию Б.Е. Дейли (Daley 1991). На японском языке также существует хорошее исследование об апокатастасисе.

Однако апокатастасис считается ересью не напрасно: он имеет собственную апорию. Приведем замечание прот. Иоанна Мейендорфа: «Тот факт, что Логос принял человеческую природу как таковую, подразумевал универсальное значение искупления, но не *apokatastasis*, то есть универсальное спасение, доктрину, которую в 553 г. осудили формально как оригенистское. Свобода должна оставаться неотчуждаемым началом каждого человека, и никого нельзя принудить войти в Царство Божие против его свободной воли; *apokatastasis* был отвергнут именно потому, что он предполагал предельные ограничения человеческой свободы — свободы оставаться вне Бога» (Мейендорф 2001, с. 234). То есть, по мнению Мейендорфа, камнем преткновения идеи апокатастасиса является недопустимое ограничение человеческой свободы.

Что касается апокатастасиса в русской философии XX в., то здесь обращали внимание на С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и т.д.² Конечно, никто не спорит о том, что они являются наследниками идей Вл. Соловьева, тем не менее, как напоминает С.Г. Семенова, мы не можем забывать о современнике В.С. Соловьева, т. е. о Н.Ф. Федорове (Семенова 2008). Она применяет учение апокатастасиса к объяснению главных положений философии Федорова, ставя их в контекст святоотеческой мысли, а также приводя параллели из текстов русских философов³. Что касается данной статьи, то в ней мы попытаемся вывести идею апокатастасиса из конкретных текстов Федорова и ходов его мысли.

Главным образом, мы будем обращать внимание на его малые тексты «Об условности пророчеств о кончине мира» и «“Великая кончина” Будды и Великий Пяток». Во-первых, мы продемонстрируем особенности федоровской трактовки апокатастасиса и покажем, что он положительно оценивает идею апокатастасиса в ее историческом обличье. Во-вторых, мы рассмотрим отношение Федорова к «молитве за угнетателей» и вопросу об антихристе. В-третьих, проанализируем его рассуждения о Великом Пятке и раскаянии разбойника.

Активный апокатастасис и свобода человека

Как правило, апокатастасис утверждается отсылкой к знаменитому месту Первого Послания ап. Павла к Коринфянам: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28). Федоров этот стих не цитирует. Но он приводит Иисусову молитву в Евангелии от Иоанна: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17, 21–22). Излагая идеи Федорова Ф.М. Достоевскому, Н.П. Петерсон апеллирует к этому тексту, подчеркивая, что реализацией данной молитвы станет «достижение единства всех в Боге» (Федоров 1995–2000/4, с. 507). А оно, это единство, и выражает то состояние, когда «Бог все во всем». Итак, хотя Федоров и не цитирует апостольское послание, мы видим, что он, говоря о соединении по образу и подобию Троицы, в сущности выражает идею апокатастасиса.

Акияма М. Отцы церкви и толкование классического наследия: размах типологии. Токио, 2001 (秋山学『教父と古典解釈—予型論の射程—』創文社、2001年).

² А.А. Каменских сделал хороший обзор развития идеи апокатастасиса в русской философии в связи с восприятиями Оригена, хотя и не обсуждал идею Федорова (Kamenskikh 2015). Также стоит обратиться к соответствующей статье в «Православной Энциклопедии» (Иванов 2011).

³ Учение Федорова в свете святоотеческой мысли рассматривает также В.А. Никитин (Никитин 2010). А.Г. Гачева раскрывает идею всеобщего спасения в текстах Ф.М. Достоевского, сопоставляя ее с эсхатологическими идеями Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева (Гачева 2007).

Федоров дает положительную оценку исторически существующей идеи апокатастасиса. В середине VI в. апокатастасис был осужден вместе с оригенизмом. Учитывая это, обратим внимание на слова Федорова: «Для многих, впрочем, самый вопрос об условности кончины мира, даже самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью. Но таким безжалостным мыслителям, превращающим *Создателя* мира в *губителя* его, придется предварительно забыть слишком ясные слова *Спасителя* мира: что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы все спаслись и в разум истины пришли» (Федоров 1995–2000/2, с. 50). Вспомним вышеприведенные слова прот. Иоанна Мейендорфа. «Тот факт, что Логос принял человеческую природу как таковую, подразумевал универсальное значение искупления, но не *apokatastasis*, то есть универсальное спасение, доктрину, которую в 553 г. осудили формально как оригенистское». Желание видеть мир спасенным, представляющееся ересью, означает апокатастасис.

Как известно, Федоров противопоставлял эсхатологическому воскресению воскресение: «Будет ли кончина мира катастрофой, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (Федоров 1995–2000/2, с. 50). Поэтому, мы должны обсудить апорию апокатастасиса специально в контексте федоровских идей

В этой связи обратим внимание на исследование японского исследователя Т. Омата, который подчеркивает, что внедрение условности в эсхатологию позволяет действовать Воле Божией при сохранении активности человечества (Омата 2011). Как известно, Федоров не отрицает возможности трансцендентного воскресения, т. е. отделения спасенных от мучающихся в аде через Страшный Суд, и в то же время он признает открытый путь ко всеобщему спасению через общее дело всех до единого. Поэтому федоровский апокатастасис будет осуществлен не столько Божественным Промыслом, сколько активной деятельностью человечества.

Именно здесь мы и упираемся в проблему свободы. А.Г. Гачева, пытаясь разрешить этот вопрос с точки зрения Федорова, отмечает, что для философа осуществление/неосуществление всеобщего спасения всецело зависит от выбора каждого человека (Гачева 2007, с. 260). При этом, по Федорову, свободное объединение всех возможно только в борьбе против смерти, от которой не избавлен никто из живущих. Однако, задает вопрос Федорову его ведущий исследователь Дж. Янг, насколько верна главная предпосылка учения всеобщего дела, согласно которой смерть есть нечто абсолютно нежелательное? Суть смерти остается для живущих непостижимой загадкой, и их отношение к ней в значительной степени определяется их вероисповеданием. По мысли Дж. Янга, буддисты и христианские мистики могут не согласиться с Федоровым в оценке смерти как абсолютного зла (Young 2012, с. 95–112), а значит, как могут они объединиться для борьбы с ней?

Сострадание к «угнетателям»

Рассматривая вопрос о свободе воли в общем деле, мы хотим обратить внимание на положительную оценку, которую дает Федоров так называемой «молитве за угнетателей». Эта молитва принадлежит бывшей несторианской группе сиро-халдеев, представители которых обратились в православие в Петербурге 25 марта 1898 г. Федоров подчеркивает,

что «на основании «молитвы за угнетателей» можно бы молиться и о спасении Антихриста» (Федоров 1995–2000/2, с. 49).

Мы находим описания антихриста в Священном Писании. Согласно Первому соборному посланию св. Апостола Иоанна, антихристы появятся в последние времена и будут оболгать людей, выйдя из лона Церкви. При этом говорится: «Они вышли от нас, но они не были наши» (1 Ин., 2, 19). В 13-ой главе автор Откровения представляет антихриста в виде зверя вместе с другим зверем, лжепророком. В конце концов они оба, зверь и лжепророк, оказываются ввержены в «озеро огненное, горящее серою» (Откр. 19: 20).

Образ антихриста появляется у Вл. Соловьев в «Трех разговорах». Антихрист здесь — человек, хотя и сверхъестественно демонический. В интерпретации философа, он является ни добрым, ни злым: «Дама. <...> Я все-таки не понимаю, почему ваш антихрист так ненавидит Бога, а сам он, в сущности, добрый, не злой? / Г [-н] Z. То-то и есть, что *не в сущности*. В этом-то и весь смысл. И я беру назад свои прежние слова, что “антихриста на одних пословицах не объяснишь”» (Соловьев 1988, с. 761).

Но вернемся к «молитве за угнетателей»: «Испрашиваем также Твоего милосердия Господи, для всех наших врагов и всех ненавидящих нас; за всех умышляющих зло против нас; не о суде или мщении молимся Тебе, Господи Всемогущий Боже, но о сострадании и спасении, и отпущении всех грехов, ибо Ты хочешь всем людям спастись и в разум истинный идти» (Лопухин 1898, с. 42–43). В этой молитве мы не можем не увидеть сострадательного отношения молящихся к угнетателям. Молящиеся понимают страдание угнетателей, которое заставляет их грешить, и желают спасения всех, в том числе и угнетателей. Федоров высоко оценивает эту молитву, а значит нельзя полагать, что он относится к разномыслящим с осуждением.

Федоров полагал, что мы сможем простить всякого преступника, когда поймем его личность до конца и раскроем причины его злодейств полным образом (Семенова 2008, с. 922). С.Г. Семенова, отмечая этот ход мысли философа, приводит высказывание из работы «Собор»: «Исследование, как действие разума, входит в молитву, *которая есть проявление всей души, всех ее способностей*, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще несвятых; исследование даже Иуду-предателя не оставило в аде, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника» (Федоров 1995–2000/1, с. 312) (К вопросу о прощении Иуды мы еще раз вернемся.) Такое отношение к грешникам созвучно с «молитвой за угнетателей»: молящиеся не сомневаются, что угнетателя являются такими же людьми, каковы они сами, и сочувствуют их страданию.

Вспомним приведенные выше различные образы антихриста. Федоров писал слово «Антихрист» с большой буквы в форме единственного числа. Поэтому, к федоровскому антихристу мы не можем механически применить описание антихристов в Первом послании Иоанна. Более того, если говорить об антихристе как о персоне, то имеет смысл поразмышлять над образом Антихриста в «Трех разговорах» Вл. Соловьева: Антихрист здесь человек, воплощающий в себе дьявольское зло, однако же не являющийся злым по своей сущности.

Комментарий к «молитве за угнетателей», о котором здесь идет речь, был написан раньше, чем «Краткая повесть об антихристе». Близкий текст обнаруживаем в письме Федорова В.А. Кожевникову от 21-го марта 1899 г.: «В Среде общественного моления ниневитян совершается Литургия Нестория, в которой есть замечательные молитвы об угнетателях: “...Испрашиваем Твоего милосердия для всех наших врагов... Не о суде или мщении молимся Тебе, Г<оспо>ди Боже, но о сострадании и спасении... ибо Ты хочешь всем людям спа-

стися и в разум истины идти". На основании молитв за угнетателей можно молиться о спасении Антихриста и Чер<ного> Царя Немецкого, который, признавая безусловность кончины мира, отвергает возможность умиротворения. Очень сожалею, что в кратком письме не мог полнее и яснее изложить этот вопрос» (Федоров 1995–2000/4, с. 377). Но хотя комментарий Федорова к «молитве за угнетателей» и не представляет собой отклика на «Краткую повесть об антихристе»⁴, это не препятствует нам обратиться к образу Антихриста в этой повести. Надеемся, что такое обращение поможет нам точнее понять мысль Федорова⁵.

Вспомним, какие надежды Федоров возлагает на «молитву за угнетателей». Он видит в сострадании молящихся способность убедить самого страшного отступника повернуться к общему делу⁶. Поскольку Федоров дает положительную оценку «молитве за угнетателей», он не отвергает угнетающих и разномыслящих, но ищет причину их разномыслия и отступничества.

Спасение и раскаяние

В конце статьи вернемся к вопросу о свободе воли, обратившись к словам Федорова о Великом Пятке и спасении разбойника. В этом месте он не только подтверждает учение апокатастасиса, но и указывает на необходимые условия спасения:

«Что Великий Пяток есть день спасения разбойника и всего преступного человечества, это так же верно, как и то, что Христос “пришел грешных спасти” и что не мытарь-грешник, а преступник-душегуб первый вступил в рай. Такой (выражаясь светским оборотом речи) пощечины никогда еще не было наносимо нашей светской правде; но ведь и как мелочна и ничтожна эта убогая «правда» сравнительно с такой Божественною неправдою! Прием, оказанный блудному сыну, вознаграждение работника, пришедшего в последний час, наравне с первыми, — все это побледнело перед вступлением разбойника в рай. Но зато и никогда не было такой радости на небе, как в момент вступления разбойника, которого надо представлять себе воплощением всех грехов несчастного человечества. И эти грехи, непрощаемые, казнимые по закону ограниченной человеческой правды, оказались прощенными безграничною благодатью Божией! Остался только Иуда... но ведь и Иуда раскаялся!..» (Федоров 1995–2000/2, с. 61).

Во-первых, Федоров указывает на недостаточность нашего человеческого суждения с точки зрения Божественной Правды. То, что разбойник первый вступил в рай, представляет собой, по слову Федорова, «пощечину», данную нашему критерию нравственности. Наш закон признает убийство непрощаемым преступлением, но прощение разбойника свидетельствует, что его можно простить «бесконечная благодать Божья». Такой переворот ценностей превосходит притчи о блудном сыне, о работниках последнего часа, т. е. те, которые, по словам Федорова говорят о желании Спасителя спасти всех до единого, т. е. об апокатастасисе (Федоров 1995–2000/2, с. 50). К тому же разбойник является «воплоче-

⁴ За указание на данную подробность выражаю благодарность А.Г. Гачевой.

⁵ А.Г. Гачева говорит, что эсхатологические воззрения Федорова и Соловьева в конце их жизни не были непримиримыми. По ее мнению, у обоих присутствует альтернатива: катастрофической эсхатологии противостоит возможность всеобщего спасения, а когда Соловьев в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» склонился к отчаянию, Федоров сохранил веру в возможность умопремены (Гачева 2004, с. 923–934; Гачева 2010).

⁶ В этой связи мы хотим напомнить слова С.Г. Семенович. Она говорит, что «путем для всеобщего дела» должно быть сердечное убеждение (Семенова 1994, с. 128).

нием всех грехов несчастного человечества». Учитывая учение Федорова в целом, мы должны считать все человечество грешным, потому что мы не можем жить без еды и одежды, которые состоят из праха наших предков. Смертность заставляет всех нас грешить каждый день. Поэтому вступление разбойника в рай означает прощение Богом всего человечества. В этой связи С.Г. Семенова, проникнутая федоровскими идеями, сделала замечание о спасении разбойника: «Как символ возможности искупления радикального зла в человечестве (даже и в последний момент!), как залог милосердия Божия, стремящегося объять и не упустить никого из детей человеческих, запечатлелся этот момент прощения убийцы и злодея» (Семенова 2000, с. 433). Поэтому, мы можем полагать, что Федоров видит в спасении разбойника завет апокатастасиса.

Во-вторых, обратим внимание на последнее предложение: «Остался только Иуда... но ведь и Иуда раскаялся!..». Конечно же, мы можем простить даже Иуду, когда мы во всей полноте раскроем его «я», поймем его личность, те причины, по которым было совершено им предательство Иисуса Христа, ощутим его внутреннее страдание. Иуда — такой же человек, как мы сами. И в отношении к нему у Федорова находим тот же дух, какой мы видели в «молитве за угнетателей»: сострадание к преступникам, хотя и самым страшным.

Тем не менее, собственно говоря, это предложение добавит еще одно требование к условиям для спасения: необходимость раскаяния со стороны грешников. Вспомним, что Бог простил разбойника, потому что он признал свой грех и защищал безгрешного Сына Божья. В этой связи мы должны представить себе, как Федоров осмысляет утреню Великой Пятницы: «В этой утрени, состоящей из “Двенадцати евангелий”, евангелием собственно самой утрени Великого Пятка и вместе с тем радостною вестью в этот день глубочайшей скорби являются 7-е и 8-е евангелия, отделенные друг от друга лишь покаянным псалмом, как входящим в их содержание, и возвещающие о спасении разбойника» (Федоров 1995–2000/2, 60). На утрени Великой Пятницы произносятся двенадцать фрагментов из Евангелий, среди которых Федоров обращает внимание на 7-е и 8-е евангельское чтение. 7-е евангельское чтение представляет собой отрывок Мф. 27, 33–54, т. е. «распятие Господа», и 8-е — Лк. 23, 32–49, т. е. «исповедание благоразумного разбойника». Между этими двумя фрагментами произносится 50-й Покаянный псалом (Великий Пяток), который, по Федорову, вместе с двумя данными евангелиями возвещает о спасении разбойника.

Когда мы сопоставляем два данных фрагмента из Евангелий, мы можем увидеть ощутимую разницу (см.: Семенова 2000, с. 432). В 7-ом евангелии оба разбойника, распятых с Иисусом Христом, оскорбляют Его (Мф. 27, 44), но в 8-ом евангелии только один ругается над Ним, а другой исповедует Его Спасителем (Лк. 23, 39–42). Вспомним, что между чтениями этих отрывков произносится 50-й псалом: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих очисти беззакония мои. Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня, ибо беззакония мои я сознаю, и грехи мой всегда предо мною...» (Пс. 50, 3–5). Именно он в порядке евангельских чтений, который Федоров считает глубоко символическим, знаменует момент покаяния разбойника, является тем мостом, который приводит его к спасению.

Этот вывод подтверждают и слова Федорова из заметки «Гениальный разбойник»: «С молитвою разбойника начинается переход мира от оскорблений к раскаянию» (Федоров 1995–2000/2, с. 61). В этом выражении мы можем видеть не только различие между двумя данными евангелиями в отношениях разбойников к Сыну Божьему, но и расширение смысла раскаяния: от личного раскаяния разбойника ко вселенскому нравственному перевороту. Мысль Федорова переходит от акта спасения разбойника к делу всеобщего спасения.

Как видим, Федоров основывает спасение разбойника на его раскаянии и этот нравственный переворот полагает необходимым условием спасения и общего дела. Раскаяние — то состояние, которое не может быть вызвано никаким внешним принуждением, это акт добровольный, основанный на внутренней свободе личности.

Заключение

Традиционная форма апокатастасиса имеет собственную апорию: он отрицает свободу воли человека. Однако, поскольку Н.Ф. Федоров, убежденный сторонник идеи апокатастасиса, не отрицает возможность катастрофического конца мира и представляет путь всеобщего спасения как альтернативу катастрофизму, следует обсудить вопрос о свободе воли, как он ставится в учении всеобщего дела. В данной статье мы проанализировали несколько конкретных ходов мысли философа, рассмотрели ряд его текстов, в которых ярко выражается идея апокатастасиса. Анализ малых текстов философа демонстрирует: в учении Н.Ф. Федорова тема апокатастасиса неразрывно соединена с проблемой свободы, с утверждением необходимости свободного выбора человека, с вниманием и любовью к каждой личности, даже погрязшей во зле, даже демонической, с упованием на добровольное раскаяние. В общем деле, по убеждению Федорова, не должно быть никакого насилия.

Литература

Акияма 2001 — *Акияма М.* Отцы церкви и толкование классического наследия: размах типологии. Токио, 2001 (秋山学『教父と古典解釈—予型論の射程—』創文社、2001年).

Гачева 2004 — *Гачева А.Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1 / Сост. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. СПб., 2004. С. 844–936.

Гачева 2007 — *Гачева А.Г.* Проблема всеобщности спасения в романе «Братья Карамазовы» (в контексте эсхатологических идей Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева) // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М., 2007. С. 226–282.

Гачева 2010 — *Гачева А.Г.* Филология на службе философии.

Мейендорф 2001 — *Мейендорф И.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Мн., 2001.

Иванов 2001 — *Иванов М. С.* Апокатастасис // Православная энциклопедия. Том III / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексея II. М., 2001. С. 39–46.

Каменских 2015 — *Каменских А.* "Origen in Russian Philosophy: From Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev" // СХОЛН. Vol. 9. 2. 2015. P. 446–459.

Лопухин 1898 — *Лопухин А.П.* Католикос и его народ: Очерки церковно-религиозной и бытовой жизни сиро-халдейцев (По поводу обращения сиро-халдейского епископа Мар-Ионы в православие 25 марта 1898 г.). СПб., 1898.

Никитин 2010 — *Никитин В.А.* Учение Н.Ф. Федорова и проблемы христианской антропологии // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. науч. статей: В 2 ч. Ч. 1. / Сост.: А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. М., 2010. С. 233–247.

Омата 2011 — *Омата Т.* Эсхатология Федорова // Вестник филологического факультета университета Васэда. №53. 2011. (小俣智史「フヨードロフの終末論」『早稲田大学大学院文学研究科貴陽』第56号、2011年).

Великий Пяток — *Православие.Ru.* Великий Пяток. Воспоминание Святых спасительных Страстей Господа нашего Иисуса Христа. <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon674.htm> (дата обращения: 12.06.2018).

Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.

Семенова 2000 — *Семенова С.Г.* Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2004.

Семенова 2008 — *Семенова С.Г.* Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. / Сост. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. СПб., 2008. С. 904–926.

Соловьев 1988 — *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Daley 1991 — Daley B. E. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Young 2012 — Young G. M., *Nikolai Fedorov: An Introduction* (Belmont: Nortland Publishing Company). N.Y., 2012.

Ю.В. Линник

ОБЩЕЕ ДЕЛО В СВЕТЕ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА

Программа Н.Ф. Федорова видит в человеке космически значимый фактор — этот подход соотносится с антропным принципом.

Fedorov's philosophical conception considers a man to be cosmically significant. This approach correlates with the anthropic principle.

Ключевые слова: антропокосмизм, преображение, воскрешение.

Keywords: anthropocosmism, transformation (transfiguration), resurrection.

1. Антропный принцип не просто предвосхищен, а как бы предзадан — и потому действует энтелехиально — в архетипе первочеловека *Пуруши*. Современная формулировка — и архаическая мифологема: тут наличествует неявный, но глубокий — волнующий воображение — унисон.

Человек — и космос: в обоих представлениях они имманентны друг другу.

Или амбивалентны!

Между ними действует обратная связь.

Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Как его рот, как руки,
Как бедра, как ноги называются?

Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджаньей (кшатрием),
То, что бедра его, это вайшья,
Из ног родился шудра.

Луна из (его) ума рождена,
Из глаза солнце родилось.
Из уст — Индра и Агни.
Из дыхания родился ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из ушей.
Так они сотворили миры.

Пуруша целиком — без остатка — вкладывается в мир.

Так и подобает истинному творцу!

Пуруша — максималист.

Человек есть мир — мир есть человек.

Отсюда качество, которое математики называют *взаимно-однозначным соответствием* — изоморфизм причины и следствия абсолютен. Конечно, аналогия в Ригведе понимается натуралистически — с предельной вещностью и конкретностью — в плане субстанциальных соответствий. Но выявляемые подобия могут читаться как метафоры, чья поэтическая красота ничуть не меркнет с веками.

Пригнанность обиталища к обитателю совершенна.

Точь-в-точь — один к одному!

Как же иначе?

Если мир создан человеком, то мера человека — константа № 1.

Пуруша находит в Протагоре верного апологета.

Антропный принцип — наш собственный проект.

Это не апостериорное, а априорное.

2. Архетип первочеловека получил ярчайшее преломление в «Голубиной книге».

Место Пуруши здесь — неожиданно для догматики — занимает Христос.

Солнце красное от лица Божьего,
Самого Христа, Царя Небесного;
Млад-светел месяц от груди его,
Звезды частые от риз Божиих,
Ночи темные от дум Господних,
Зори утренни от очей Господних,
Ветры буйные от Свята Духа,
Дробен дождик от слез Христа,
Самого Христа, Царя Небесного.
У нас ум-разум самого Христа,
Наши помыслы от облац небесных,
У нас мир-народ от Адамия,
Кости крепкие от камени,
Телеса наши от сырой земли,
Кровь-руда наша от черна моря.

Очень возможно, что фантазия народа вовсе не противоречит каноническому богословию, а наоборот: гениально — хотя и в необычном направлении — развивает его.

Вдумаемся в металогику событий:

— Бог Отец задумывает мир;

— Бог Сын осуществляет замысел;

— в предвечном Сыне телеологически должен присутствовать — не может не присутствовать! — Иисус Христос, которому еще только предстоит родиться во времени;

— создатели «Голубиной книги» неисповедимо ощутили это присутствие — и адекватно запечатлели его: мир творится для человека — по образу и подобию человека.

С антропоморфизмом на ниве теологии боролись и христианство (движение *антропоморфитов* в Египте IV–V вв.: тело человека — образ Божий), и ислам (*антропоморфисты* — они же *мушабихиты* — приписывали Аллаху человеческие атрибуты).

Непримиримую позицию по отношению к антропоморфизму заняла и рационалистическая наука.

Ф. Бэкон пишет с осуждением: «Имеется утверждение о том, что человек — это своего рода мера и зеркало природы» (Бэкон 1971, с. 324). В другом месте он оценивает каче-

ство этого зеркала: «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (Бэкон 1972, с. 19).

Все это верно в своем контексте — и для своего времени.

Однако мыслима своеобразная — с позиции новых трактовок антропного принципа — реабилитация соприущей нам склонности *вочеловечивать* природу.

Это ведь — по Ф. Бэкону — *идол рода*.

То есть нечто врожденное, генетически обусловленное! Неужели наследственность может быть обременена столь досадным *информационным шумом*?

Ситуация выглядит более сложной, нежели во времена «Нового Органона».

3. В момент своего возникновения Вселенная была *квантовым объектом*.

Наблюдение квантового объекта равнозначно его *созданию*.

Даже если это начальная сингулярность?

Да!

Среди людей Земли первым ощутил себя в роли демиурга — причем на строго научном базисе — физик от Бога Джон Арчибальд Уилер (1911–2008).

АПУ — великая аббревиатура: *Антропный Принцип Участия*.

Формулировка Дж.А. Уилера.

Из АПУ следует: человек участвует и в творении, и в развитии, и в регуляции Вселенной.

Это не фантастика — это непреложная истина: если имеется ансамбль квантовых состояний, то осуществить его редукцию — перевести потенциальное в актуальное — способен только *наблюдатель*.

Уступим это место Богу?

Или встанем рядом с Ним, обосновав паритет по Н.Ф. Федорову?

Или осуществим теозис во всей его полноте, осознав, что мы и Он — Одно? И наше раздельное бытие было преходящей фазой?

Это ренессансное дерзновение.

Джованни Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» пишет о том, что мы можем свободно передвигаться по лестнице существ — и соскальзывать вниз, и вздыматься вверх: «будем то спускаться, расщепляя с титанической силой единое на многие части, как Озириса, то подниматься, соединяя с Фебовой силой множество частей в единое целое, как тело Озириса, до тех пор, пока не успокоимся блаженством теологии, прильнув к груди Отца, который восседает на вершине лестницы» (Эстетика Ренессанса 1981, с. 252).

Конспект этой речи — мощная строка Г.Р. Державина: «Я царь — я раб — я червь — я Бог».

Вот амплитуда нашей экзистенции!

Джованни Пико делла Мирандола заключает: «мы, полные Божеством, станем тем, кто нас создал» (Эстетика Ренессанса 1981, с. 254).

Федоров не так патетичен. Он кажется смиренником рядом с флорентийцем. Но тихим голосом произносит еще более безумные — в положительном смысле, который этому эпитету придал Н. Бор, — будоражащие душу слова.

Заявка русского мыслителя на теозис максималистична.

Но в ней нет и тени гордыни.

4. Ты приближаешься к моменту *t⁰*.

Пройдено уже 12 млрд. световых лет. Остается малость: где-то около 2 млрд.!

Что произойдет при достижении цели?
Нечто похоже на инверсию причинности!
Тварное предстанет в роли *Творца*.
Алогично? Абсурдно? Немыслимо?
Один из образов мира — самозамнутый *Уроборус*.
Причем закрученный — и *n*-кратно — в ленту *Мебиуса*.
Где концы и начала?
Запутанность невероятная!
И ведь промыслительная — совсем не хаосогенная.
Как началась ересь Ария?

На вечность он перенес отношения нашего дольного мира: каузальную последовательность — трехфазность времени — субординацию поколений.

Возле сингулярности релятивизируются все привычные меры — теряют смысл понятия «раньше» и «позже» — меняются местами *causa* и *effectus*.

В поэме Александра Блока «Возмездие» присутствует первая антиномия И. Канта — только тезис и антитезис как бы рокировались.

Вначале звучит:

Жизнь — без начала и конца.
Нас всех подстерегает случай.

А потом — контроверза:

Но ты, художник, твердо веруй
В начала и концы...

Где истина?
В неразличимости α и ω !

Эта индифферентность начал и концов благословенна для будущих демиургов. Они могут творить неоглядливо — с полной уверенностью в том, что их разумные создания будут благодарно ощущать свою предызбранность и исключительность.

И это не самообман — это правда.

Топология бытия такова, что в нем вообще нет абсолютных истоков и устьев — нет безусловных первопричин и перводвигателей — нет единственной точки отсчета.

Здесь всегда можно начать *сначала!*

Сотворить космос *впервые!*

Пробудить жизнь *внове!*

Но ты можешь пересотворить и этот мир, удалив из него весь шлак — всю энтропию.

Назовешь это *Преображением?*

Или *Апокатастасисом?*

Коррекция, редакция творения — это тоже высокое призвание, тоже харизма.

Пуруша приносит себя в жертву. Его смерть становится условием космогенеза. Схожий сценарий развивает в своей «Эврике» Эдгар По: Создатель у поэта-визионера погибает в родах *Вселенной*.

Исчезло Единое — возникло Многое.

Но Многое хочет вернуться в Единое!

Это станет воскрешением Бога — и смертью человечества.

Узнаете архетип Вечного Возвращения?

У Э. По он получил интереснейшее выражение.

Цикл фатален?

Или миры можно творить играючи, минуя колесо Сансары?

Спектр возможностей кажется неограниченным.

Нам дарована удачная — оптимальная — воистину *наилучшая онтология*: будто она прежде веков предназначалась для ничем не стесняемого творчества.

Онтологическое обеспечение свободы в нашем мире достойно бесконечного восхищения.

5. *Воскрешение отцов* — и *космокреатика*: это задачи одного порядка. Сможешь первое — сможешь второе. Одно неотъемлемо от другого. Без полноты теозиса предельные цели обернутся наваждением, фикцией.

Не утопично ли чаянье богоравенства?

Не чревато ли титанизмом?

Можно сказать, что наша самооценка колеблется между *литотой* и *гиперболой* — то *крайнее* уничтожение, то *крайнее* возвышение.

Полюса могут смыкаться: через *Ничто* человек выходит во *Все*. Или напротив: из максимума обрушивается в минимум. Эти колебания отражают как метания духа, так и игру рассудка. Таковая эвристична. Ее мы и позволим себе.

Синергия осуществилась

В тебе — весь Бог: Он недробим. Неразделен!

Однако ипостасные различия — не упустим аспект неслиянности — должны проявиться и в теозисе.

Отсюда определенная ступенчатость — она существует лишь для нашего опыта: в Святой Троице нет никаких иерархий.

Теозис в Святом Духе: уже сегодня исихасты выходят на Нетварный Свет — и воссоединяются с Ним.

Теозис в Боге Сыне: обретается нетление.

Теозис в Боге Отце: становится возможным творение из ничего.

Это ступени восхождения.

Подчеркнем: уже на первой ступени Бог присутствует в человеке весь как есть — без умаления. Намеченные нами градации — как эволюционное задание. Как перспектива!

Разумеется, можно остановиться на нынешних достижениях — а все остальное объявить прельщением. Даже посчитать ересью.

Но тогда получится *частичное*!

А христианство жаждет *целого*!

Максимализм — его *полномерность* и *безоговорочность*: без этого нет христианства.

И Пико делла Мирандола, и Федоров, и Уилер — максималисты: они поднимают человека на уровень Бога — и препоручают ему все соответствующие функции.

Предлагаем АПУ называть так: *принцип Мирандолы — Федорова — Уилера*.

Глубже других мыслителей они смогли раскрыть космический потенциал человека.

Всеединство — *всеохватность* — *всесочувствие* — *всеемещение* — *всесогласие* — *вселад*: вот формулы максимализма.

Читаем у Федорова: «Воскрешение, как акт совершающийся, объединяет не только все религиозные исповедания, оно объединяет в одном действии, во всеобщей родствен-

ной праотеческой любви как верующих, так и сомневающих, ученых и неученых, сословия, город и село» (Федоров 1995–2000/1, с. 228).

Это гуманистическая грань теозиса.

Или *всетеозиса*?

Антропный принцип с неизбежностью выводит на идею *богочеловечества*.

6. Вспомним о платоновом *космосе-организме*.

Антропный принцип возвращает нас к этим представлениям.

Вселенная и человек: теперь они видятся как некий симбиотический комплекс — косное оказывается настолько тесно связанным с живым, что возникает искушение вернуться к интенциям гилозоизма.

Эту ситуацию предвидел Федоров, когда предлагал «биологию рассматривать как часть астрономии» (Федоров 1995–2000/Доп., с. 6). Или еще: «Вселенная станет биологической» (там же).

Пока это мечта, замысел, целеполагание. Высокая планка! Она не будет достигнута и перекрыта в режиме естественного развития — необходимо подключение разума: поднять бытие на новый уровень призван человек.

Освоение других планет, астроинженерия: это только пролегомены. За ними должно последовать одухотворение космоса — его тотальное вочеловечивание.

Мир нуждается в усовершенствовании, оптимизации. Федоров отмечает: «Сколько есть таких миров, которые совсем не приспособлены к жизни» (Федоров 1995–2000/Доп., с. 6). Подразумеваются планетные системы. Аналогичная тема — но уже в масштабе вероятных вселенных — обсуждается идеологами антропного принципа.

Возможно существование *пустых, бесплодных* вселенных.

Как к этому досадному дефекту Мультиверсума должны отнестись последователи федоровского учения? Очевидно, неудачные миры надо *перепахать* — подвергнуть их своего рода *мелиорации*.

Для русского ума пустоши в космическом хозяйстве нетерпимы.

Есть в общем деле крестьянская закваска.

Когда в полночи бессонной
гляжу на фриз полубесовский,
когда тоски не погасить,
греховным храмом озаримый,
твержу я: «Неба косари мы.
Косить нам — не перекосить».

Андрей Вознесенский

Антропный принцип не чужд аграрных интенций.

Посев миров!

Американский астрофизик Ли Смолин считает, что широко и результативно он будет идти в тех вселенных, где образуется много *черных дыр* (см.: Smolin 2004). Ученый ставит вопрос о *селекции* миров. Каковы критерии *естественного отбора* на этой ниве? Наилучший подбор констант! Задача сугубо пифагорейская по своему духу. Сочетание постоянных — словно сочетание нот. Или красок. Здесь — как и в любом виде творчества — тоже нужна харизма.

Observers are necessary to bring the Universe into being — Наблюдатели необходимы для обретения Вселенной бытия.

Так звучит кредо Уилера.

Вселенная дана нам на вырост — она расширяется с ускорением. Тут есть предел: константа c . Если ее все-таки преодолеть, то мы выйдем в наоборотную реальность, очень похожую на Эмпирей. Это остро ощутил — и описал в терминах релятивистской парадигмы — П.А. Флоренский.

Быть может, мы призваны перерасти эйнштейновский барьер?

Если следовать П.А. Флоренскому и А.Ф. Лосеву, то это станет и решением проблемы бессмертия.

Бессмертия для всех!

Федоров категорически возражал против «привилегированного бессмертия» — когда сыны торжествуют над Танатосом, а отцы остаются лежать во прахе (Федоров 1995–2000/4, с. 86).

CPT-теорема — антропный принцип — общее дело: связав эти концепты воедино, мы получаем инструмент обращения времени, необходимый для воскрешения всех, кто когда-либо жил и на Земле, и во всем Универсуме.

Именно на релятивистском рубеже заявляет себя *CPT*-теорема.

Другой способ ее задействовать — протащить Вселенную через игольное ушко, образуемое *черной дырой*.

Релятивистская космология работает на общее дело, подсказывая реальные механизмы его осуществления.

Единство — бессмертие — совечность всех поколений!

Нельзя исключить, что наши заоблачные упования — своего рода адаптация к той неопределенности, которая ждет каждого человека за гробовой чертой. Утопия похожа на буфер: смягчает переход в неизвестность.

Общее дело тоже может пройти по этой статье?

За грандиозным замыслом таится неосознанное отчаянье?

Получается так, что мы как бы подбадриваем и обнадеживаем себя, ставя задачи, заведомо несовместимые с нашими возможностями. Это смахивает на своеобразную психотерапию.

Подобные сомнения полезны. Критика и самокритика — функция интеллекта.

Но есть сверхрассудочное!

Есть надразумное!

Это высшее — нуминозное — несказуемое. Оно вырабатывает энергию для озарений — оно питает эмерджентную эволюцию — оно создает сверхцели-аттракторы.

Таково общее дело.

Существует мнение, что антропный принцип — по сути игра в бисер, ведущаяся при полном забвении своей условности. И что с того? Случается так, что игра переходит в реальность — виртуальное материализуется.

Божественная игра *лила!* Веданта говорит: миры рождаются в ней — она есть их лоно.

Бытие — *игралище*.

Или игротека.

Этим ничуть не занижается онтология.

Федоровские хороводы планет воплощают все то же игровое *áρχή*.

Deus Ludens — и *Homo Ludens*: общее дело убеждает нас в том, что игра может вестись на равных.

Литература

- Бэкон 1971 — Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1971.
Бэкон 1972 — Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1972.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Эстетика Ренессанса 1981 — Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 248–265.
Smolin 2004 — Smolin L. Scientific alternatives to the anthropic principle. Cornell, 2004.

О.Д. Куракина

ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА Н.Ф. ФЕДОРОВА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ КОНЦЕПЦИЙ ФИЗИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Федоровская проблема «воскрешения» в свете современных концепций физической реальности (таких как «струнная теория», теория «физического вакуума», «голографическая модель вселенной» и т.д.) приобретает статус научного проекта. На смену идей о поэтапном собирании живого организма, характерных и для современных нанотехнологий, приходят идеи о взаимодействии с целостными органическими структурами, образующими иерархию различных формообразований. Преодоление смертной природы человека, как пророчески предвидел Н.Ф. Федоров, становится возможным только благодаря «общему делу» в соборном просветлении реальности как таковой.

Fedorov problem of “resurrection” in the light of modern concepts of physical reality (such as “string theory”, the theory of the “physical vacuum”, “a holographic model of the universe” etc.) acquires the status of a research project. The ideas about item collecting of a living organism characteristic of modern nanotechnology, has been replaced by other conceptions, concerning the interaction with the holistic organic structures, creating a different formation hierarchy. Overcoming the mortal nature of man, as prophetically foresaw N.F. Fedorov, becomes possible only due to the “common cause” in the Cathedral enlightenment of reality as such.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, Общее дело, «воскрешение», русская философия, физическая реальность.

Keywords: N.F. Fedorov, Common cause, “resurrection”, Russian philosophy, physical reality.

Современные реалии наших дней — это доминирование научно-технической цивилизации, которая на протяжении одного столетия в корне изменила жизнь на земле не только отдельного человека и традиционных сообществ, но и уклада жизни всего человечества. Наука стала главным «оракулом» наших дней, она формирует представление о мире, определяет критерий истины и стиль жизни. Зададимся вопросом: как с точки зрения современной науки можно понять проблемы поставленные «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова, главной из которых является — почему человек до сих пор продолжает мириться со своей смертностью и не делает ничего, чтобы преодолеть это недолжное состояние мира? Федоров обозначает эту проблему как супраморализм, т. е. «самую высшую и безусловно всеобщую нравственность» (Федоров 1995–2000/1, с. 388), суть которой заключается в исполнении «долга воскрешения» по отношению к отцам-предкам, даровавшим нам жизнь.

Философия общего дела предполагает преодоление смерти как таковой для существ разумных, каким является человек, путем регуляции всей природы. Для русского мыслителя Федорова наше существование не бесцельно, цель наша — всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и жизнь бессмертная. Столь радикальный проект, кото-

рый должен стать общим всего человечества несмотря на его кажущуюся утопичность был с пониманием встречен такими современниками Федорова, как Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой и многими другими не менее известными мыслителями (см.: Федоров: pro et contra 2004, 2008). В настоящее время эти идеи продолжают широко обсуждаться на научных конференциях и семинарах.

Возникает резонный вопрос, в какой мере федоровский проект общего дела может всерьез рассматриваться с точки зрения современной научной картины мира? Как всякий вопрос, требующий обращения к первоосновам наших представлений о мире, ответ на него приводит к постановке целого спектра проблем, решение которых возможно лишь благодаря совокупным усилиям ученых, философов и религиозных мыслителей. Современные естественнонаучные представления о мире далеко ушли от механико-материалистических концептуальных построений XVIII–XIX вв., на которые был вынужден опираться Федоров, разъясняя свою позицию своим современникам. В двадцатом веке научные исследования в области физики элементарных частиц и космологии приблизились к тем пограничным областям, где привычные закономерности макромира — мира, соизмеримого с человеком, — перестают действовать и ученые, вслед за философами, вынуждены вновь обратиться к проблемам первооснов бытия.

Устаревшая концептуальная установка, или парадигма, механико-материалистического описания мира не в состоянии более отвечать требованиям, предъявляемым к универсальной научной картине мира, включающей непротиворечивое описание не только физических объектов, но и органических, биологических, социальных, духовных. О необходимости и возможности новой парадигмы написано немало книг, как у нас в стране, так и за рубежом, однако до сих пор нет ни устоявшегося названия этой парадигмы, как ее сущностной характеристики, ни ее самой. В рамках русской философии такие попытки неоднократно делались, вспомним «Философские начала цельного знания» В.С. Соловьева (1877), «Мир как органическое целое» Н.О. Лосского (1917), «Свет невечерний» С.Н. Булгакова (1917), «Смысл жизни» Е.Н. Трубецкого (1918), «Основы христианской философии» В.В. Зеньковского (1962). Любые построения наших дней будут отличаться от предшествующих всего лишь включением последних достижений совокупного естественнонаучного опыта, которому в наше время придается статус «истины в последней инстанции». Речь идет об интерпретации достаточно апробированных современных научных теорий в рамках общей картины мироздания.

Допустим, пока чисто условно, что наш трехмерный мир лишь ничтожная часть более обширного многомерного динамического мира, который с помощью приборов трехмерного мира не поддается фиксации. И тогда все наше научное знание, опирающееся на эксперимент, регистрируемый макроприборами, ничего не сможет нам сообщить об этом многомерном мире, хотя бы он и был подлинным основанием и подлинной реальностью нашего обособившегося, замкнувшегося в себе, по каким-то неведомым причинам, локального мира, который мы считаем своим. Но в нашем мире помимо макроскопических физических приборов есть и мы сами с более тонкими способами восприятия, такими как интуиция, озарение, откровение, свидетельствующими об этой реальности через поэтические образы. Здесь в качестве прибора начинает выступать сам человек, и чем более он очищен от наслоений нашего локализованного мира, тем более он способен прозревать всю полноту бытия многомерной реальности. В истории развития культуры этот опыт называется духовным опытом, и к нему мы обязаны прислушиваться в той же мере, как и к опыту физическому. Опираясь на всю совокупность опыта человечества, нам необходимо выстроить иерархическую структуру познания, в которой ее высший уровень будет занимать опыт религиозный, как первоосновный в своей непосредственной достоверности, в соответ-

ствии с которым будет рассматриваться философский дискурс, согласно которому далее отдельные научные дисциплины могут быть встроены в общую картину.

Итак, перед нами стоит задача осмысления современной единой картины мира, альтернативной по-прежнему доминирующим механико-материалистическим представлениям. Построение такой единой картины должно начинаться с догматических положений христианской религии, затем раскрытие их глубинного смысла в философских построениях и лишь после этого обращение к научным теориям, которые могут вписаться в эту единую картину мироздания. В качестве руководящего плана в построении универсальной картины мира будем опираться на работу В.В. Зеньковского «Основы христианской философии», в которой он выделяет три основные идеи христианского учения о мире, христианской метафизики: тварность мира — сотворенность мира Богом; иерархичность бытия — иерархическая структура мирового целого; поврежденность природы — болезненное уклонение бытия от вложенной в него нормы.

Три основных идеи христианской метафизики — идея творения, иерархической структуры бытия и поврежденности природы, определяющие синархические принципы, рисуют в свете естественнонаучного подхода картину мира, в корне отличную от механико-материалистической. Основанием мира в синархической картине является Идеальная целостность архетипов, Первообразов, образующих Космическую иерархию взаимопроникающих слоев бытия, укорененных в Премудрости Божией, в Софии. На смену громадному механизму, задаваемому его узловыми частями и элементами, приходит образ Живого организма Вселенной, смысл которого состоит в просветлении затемненных глубин материи. Как ноосфера, или сфера нравственного разума, не охватила еще все совокупное человечество, но является его путеводной звездой, его идеалом разумного устройства общества, так и природа не является еще Космосом, просветленным миром красоты, гармонии и порядка, первоначально заданным Божественным промыслом.

Одной из проблем, которая возникает в связи с построением синархической картины мира, является переход от позлементного описания объектов реальности к целостному постижению слов бытия, образующих возрастающую иерархию. В рамках этой картины, помимо элементарных моделей материи в основании мира можно рассматривать и «физическое поле», так называемый «физический вакуум», порождающий все многообразие элементарных частиц «флуктуациями» (незначительными отклонениями) нулевой энергии физического вакуума. Здесь элементарные частицы предстают как ансамбль потенциальных возможностей спонтанного самопроявления в нашем трехмерном мире, при соответствующем энергетическом воздействии или эксперименте. Однако природа физического вакуума до сих пор не ясна и физикам остается только продолжать изучать «вакуумные эффекты», не имея общепризнанных модельных представлений об этом первоосновном состоянии физического мира.

Среди моделей, которые также могут апеллировать к целостному рассмотрению реальности относятся и, так называемые, «голографические» концептуальные построения. Особую популярность «голографическая парадигма» приобрела после выхода книги Майкла Талбота «Голографическая Вселенная» (1995), в которой автор рассматривает «голографическую модель мозга», предложенную нейрофизиологом Карлом Прибрамом (1966), и «голографическую картину вселенной» физика Дэвида Бома, развернутое изложение которой он представил в книге «Полнота и имплицитивный порядок» (1980). Они пришли к выводу, что весь материальный мир, от снежинок и электронов до падающих звезд, не имеет собственной реальности, а является проекцией глубинного уровня мироздания. Вселенная представляет собой «гигантскую голограмму», даже самая крошечная

часть которой несет информацию о всей картине бытия, где всё, от мала до велика, взаимосвязано и взаимозависимо. В нашей стране подобные идеи развивает специалист в области философских проблем биологии Г.А. Югай в своей книге «Голографическая Вселенная и новая универсальная философия» (М., 2007).

Популяризатор «голографической теории» Прибрама и Бома Майкл Талбот пишет о ней как о «радикально новом взгляде на мир». По сути, наш мозг математически конструирует объективную реальность путем обработки частот, пришедших из другого измерения — более глубокого порядка существования, находящегося за пределами пространства и времени. Мозг — это «голограмма, свернутая в голографическое вселенной». «Космос как голограмма» предполагает, что не только «наш мозг сам конструирует объекты» (Прибрам), но и «мы сами конструируем пространство и время» (Бом). Более того, поскольку голограмма соотносится со статическим изображением, Д. Бом продолжил эту аналогию в сторону динамики, определяя вселенную как «голодинамику», в буквальном переводе означающую целостное движение.

Здесь голографическая парадигма не противоречит, по крайней мере, одному из рассматриваемых метафизических принципов — принципу вторичности, несамодостаточности, тварности бытия нашего мира, и поэтому могла бы рассматриваться как физикалистская модель, естественным образом вписывающаяся в синархическую картину мира и даже ее подтверждающая, если бы не тот скрытый индуистский контекст, в котором она появилась. Как бы то ни было для ряда ученых голографическая модель вселенной, не противоречащая принципу тварности бытия, встретила тот уровень понимания, который мог бы позволить и другим принципам: иерархичности и поврежденности — естественным образом вписаться в универсальную картину мира. Правда, в связи с принципом иерархического строения бытия необходимо от физических концепций перейти к всеобъемлющему системному подходу в организации мироздания, а относительно поврежденности бытия, быть может, к биологическим наукам, изучающих проблемы спонтанного нарушения со временем механизмов жизнедеятельности биологических структур и организмов.

В контексте современных физических представлений, которые, может быть, еще недостаточно осознаются, тело человека, как всякого земного живого существа, жестко не связано с конкретными атомами. Метафорическим образом телесного состава человека является скорее некая жидкокристаллическая «решетка», или «мембрана», которая лишь на время удерживает в себе данные конкретные элементарные кирпичики её образующие (атомы, молекулы, полимеры и т. д.). Условно-неизменным остается лишь внешний вид, состав, способность выполнять определенные функции, состояние органов, т. е. некая совокупная «информационная структура», которая относительно постоянно удерживает тело в его нынешнем состоянии и которая при определенных условиях может передаваться по наследству, может определенным образом искажаться, что приводит к старению и смерти, или по каким-то причинам восстанавливаться.

Если бы современный ученый стал беседовать с Федоровым о воскрешении в этом контексте, то он бы спрашивал не о собирании атомов, а о возможности восстанавливать, условно говоря, эту «жидкокристаллическую структуру», которая составляет физическое тело человека. И здесь современный ученый должен был бы выйти за пределы своей конкретной науки (физики, химии, молекулярной биологии и т. д.) и стать универсальным мыслителем, который понимает, что такое человек во всей его совокупности. Но современная «дисциплинарная» наука еще только на пути к сокровенному пониманию нашего существа, поэтому, обращаясь к совокупному опыту человечества нам необходимо учиты-

вать и религиозный подход, который говорит о трехчленном составе человека, состоящего из плоти (физического тела), души и духа.

Согласно христианскому учению, человек умирает только плотью, душа человека бессмертна и может нести всю полноту информации о его различных состояниях. В индийской культурной традиции эти градации определены еще более четко, где в человеке выделяют, по крайней мере, семь тел различной «вибрационной плотности». С точки зрения этих представлений «Первенец из мертвых» обладал такими возможностями, что тело, распятое на кресте, «смог» восстановить настолько, что являлся перед учениками, участвовал в трапезах, поучал, а затем на глазах учеников «преобразился» и ушел в вечность. И как это не парадоксально звучит, именно религиозное представление оказывается ближе всего к современному пониманию, в котором правда не выработан еще соответствующий этому новому видению язык, но какое-то хотя бы приближенное представление можно попытаться озвучить совместными усилиями ученых, философов и религиозных деятелей, и поводом к такому синтезу науки, философии и религии послужили проблемы, поставленные перед человечеством Федоровым.

Современный целостный подход, который исповедовал, быть может, и сам Федоров, состоит в том, что общее дело по преодолению «главного врага», смерти, возможно лишь на путях «регуляции природы», т. е. управления природой, совокупными усилиями человечества по просветлению и одухотворению всего космоса. Тем более, что наши представления о прямолинейных бескрайних пространствах, начинают под напором современной научной мифологемы меняться в сторону многомерного пространства и времени, в котором привычный нашим телесным очам «трехмерный мир» составляет лишь ничтожную часть многомерного океана света и разумной энергии, о котором мы мало что знаем или не помним, как узники «Платоновской пещеры», судящие о мире лишь по бледным теням, отбрасываемым реальными сущностями.

Художественный образ такого просветления космоса можно почерпнуть из рассказа Леонида Андреева «Воскресение всех мертвых» (1914). «Трубным кличем архангелов было возведено миру о грядущем воскресении всех мертвых. И с того же часа стала преобразаться земля. Еще не наступило новое, а уже кончилось старое», — так начинает свой рассказ-мечту гениальный провидец. И вот шаг за шагом меняется все вокруг и отступают «беспощадные законы природы». И еще было пространство, делимая бесконечность, но «уже не было и пространства, и становился человек там, где он хотел быть: здесь, там, везде — и здесь, и там, и везде». И еще было время, делимая бесконечность, а уже «не стало и времени: начиналось вечное, что не измеряется, не движется, не течет, а пребывает вечно — одно во всем, и все в одном». И уже не стало ни верха, ни низа; ни вчера, ни сегодня; ни здесь, ни там — одно во всем, и все в одном, образ истинный и вечный. Поспешно скидывала земля одежду мертвого скомороха, личину тленную. И еще не наступило новое, а уже кончилось старое, и человек все простил и все полюбил, нашел все, что искал: все понял и все узнал человек. Погибла самая память о былом, и остановились все дела. Растаяли с туманом города, и одним садом прелестным стала вся земля, вся ее цветущая равнина; красивейшими купами, никому не мешая и никого не тесня, раскинулись мощные округло-пышные деревья; и взошла трава зеленая и богатая, и цветы пестроцветные скромно и нежно благоухали, и бабочки беззвучно трепетали крылышками своими — несметная рать детей Божиих! И вот разверзлись небеса и... Здесь кончилось человеческое, и мертвые восстали» (Андреев 1994).

Вопрос, поставленный Федоровым, о недолжном состоянии мира, в котором сознающие себя бесконечными существа сталкиваются с ограниченностью своего физического

существования, прерываемого смертью, в свете целостного подхода будущей православной науки приводит к следующей картине.

Божественное Присутствие, о котором мы ни помыслить, ни представить, ни в коей мере не способны, извечно порождает иерархию духовных сущностей (субстанциональных деятелей, по Н.О. Лосскому), образующих бесконечное многомерное пространство и многопотокное время. Одним из проявлений этого божественного мира является наш локальный трехмерный пространственный мир и однонаправленное время. Этот мир в силу какой-то всемирной катастрофы мы воспринимаем как единственно возможный, забывая о своем божественном достоинстве. Пребывание в этом обособленном мире для замкнувшихся в себе существа ограничено законами трехмерного пространства, которое не допускает в нем вечной жизни и воспринимается нашими затемненными очами как безвозвратное исчезновение, или смерть. И хотя совокупный религиозный опыт учит о вечной жизни человеческих существ, не ограниченных лишь физически телесным пребыванием, погруженность в сиюминутное существование заставляет этот иллюзорный мир воспринимать за единственно возможный. Проблема вечной жизни, в том числе и возможность образовывать формы в этом локальном трехмерном мире, будет связана, как сумел прозреть Федоров, с преобразованием этого мира «общими совокупными усилиями всего человечества», ибо возможность выхода одного еще не будет означать, что остальные без внутреннего изменения будут способны выйти из давящей на них замкнутости.

Федоровская проблема «воскрешения мертвых» в этом свете может стать вполне реальной проблемой, но подход к ней должен быть перенесен из плоскости составления атомарных, молекулярных, генетических структур в пространство духосозидающих сущностей, образующих иерархию слоев восходящего бытия. Новая православная наука, которая сумеет аккумулировать религиозный опыт и естественнонаучные представления, дав соответствующие вектор в развитии современной науки, возможно, позволит увидеть новые перспективы в решении федоровской проблемы. В частности, быть может, генетический код, является не причиной, задающий своеобразие того или иного живого существа, а следствием, символическим обозначением духовной сущности. И расшифровка генома человека не приведет к его исцелению, а лишь уведет в сторону от решения реальной проблемы структурообразования различных слоев бытия как развертывание целостной системы мироздания.

Однако современные биомедицинские науки, в плане постановки вопроса о жизни, смерти и бессмертии человека, заняты более вопросами молекулярно-генетической биологии, чем проблемой структурообразования живых организмов в единой биосфере земли. В результате все разговоры о «радикальном продлении жизни» сводятся к проблеме деградации с возрастом живых организмов, или старения на клеточно-молекулярном уровне. И соответственно к проблеме замедления старения с помощью определенного набора препаратов, среди которых называют либо определенные клеточные образования, в частности «стволовые клетки», либо специфические высокомолекулярные соединения: полимеры, теломеры, оксидазы и так далее и тому подобное.

Постановка Федоровской проблемы как научного проекта отмечает иллюзорность промежуточных решений, к тому же экстраполируемых на неопределенное будущее. Реальная постановка проблемы относится к «регуляции природы» в целом, к исправлению всей падшей природы, в том числе и человека, изменению, преображению материальности как таковой. Образом такого изменения является, прежде всего, пасхальное Воскресение Спасителя, а затем и многочисленные «чудеса» преображения плоти праведников, явленные в истории Церкви Христовой, между которыми и ученичеством человека науки

лежит почти непроходимая пропасть. Преодоление этой пропасти относится к концу времен, но заслуга Федорова как раз и заключается в том, что он не дрогнул перед непосильностью задачи и в каждом, пусть и малом достижении науки, видел перспективу «победы над смертью». Как повернуть современную деятельность ученых в борьбе с «главным врагом» человека — смертью, остается нерешенной проблемой наших дней, пред которой частичные научные достижения остаются в разряде лишь слабых указаний на принципиальную возможность изменения сложившегося порядка вещей.

Наиболее приближенным к нам по времени документированным свидетельством является лучезарное преображение одного из величайших святых Русской Православной Церкви преподобного Серафима, происшедшее в ноябре 1831 года в лесу, неподалеку от Саровской обители. Одним из явленных проявлений этого преображения является просветление плоти не только праведника, но и его собеседника, что дает, казалось бы, повод связать явление святимости с тем искомым свойством неповрежденной природы человека до его катастрофического оплотнения.

Чудесному светоносному преображению лика отца Серафима предшествовала продолжительная беседа, из которой следует, что Старец, руководствуясь промыслом Божиим о том, что явление это должно быть в подробностях описано для назидания потомкам, сам вызвался растолковать «в чем состоит цель жизни нашей христианской». Вопрос этот с двенадцатилетнего возраста «неотступно тревожил» Николая Александровича Мотовилова — он обращался с ним «ко многим из духовных лиц» и не получал удовлетворяющего его ответа, о чем Старцу, казалось не должно быть известно. «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, — начал свои разъяснения батюшка отец Серафим, — сколько не хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжении Духа Святого Божьего. Пост же, и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божьего...» (О цели христианской жизни 1914).

Преображение батюшки, преподанное не только для его собеседника, а через него и «для целого мира», не оставляет особых сомнений в тех качествах какими обладала бессмертная телесность человека в его «райском состоянии», и какой ей предстоит стать в «жизни будущего века». Возвращаясь к проблеме, поставленной Федоровым, вряд ли мы станем в свете описания чудесного преображения преподобного Серафима задаваться вопросом о том, в каком теле должно происходить «воскрешение» и в каком возрасте. Тело «просветленного» человека, после того как оканчивается его развитие и рост, может и не иметь возраста, поскольку не подвержено старению, а сама «просветленность» является признаком его нетленности. Ни атомы, составляющие тело человека, ни молекулы, ни генетический код, ни отдельные клетки и т. д. более не могут предметом нашего особого внимания, поскольку дело вовсе не в формирующих его элементах, а в качественном состоянии материального состава человека, который при определенных условиях праведной жизни подвижника и благодатной помощи, чудесным образом может изменяться. Переводя вопрос в научную плоскость, усилия исследователя должны быть направлены, прежде всего, на изучение тех особых свойств непрерывного самовосстановления телесного состава человека, которыми с необходимостью должно обладать тело бессмертного человека, а затем и на самую возможность воссоздания биологической структуры для тех существ, которые с нею уже расстались.

Грандиозность задачи, поставленной Федоровым, требует коренной перестройки всей научной деятельности, где под наукой подразумевается сознательная нравственная дея-

тельность по изучению и последующему изменению падшего, греховного, недолжного состояния природы и человека. Федоров понимал, что решение проблемы бессмертного существования возможно только благодаря усилиям всего человечества, объединенного в Общем деле, как сословия ученых, так и «неученых», или выражаясь современным языком необходим предельно комплексный подход, включающий принятие и политических решений, и социокультурных, и научно-технических.

Литература

Андреев 1994 — Андреев Л. Воскресение всех мертвых // Андреев Л. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М., 1994. Электронный ресурс: http://az.lib.ru/a/andreew_l_n/text_1320.shtml

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

О цели христианской жизни 1914 — О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914. Обработка рукописи и примеч.: свящ. Н. П<отапов>. Электронный ресурс: <http://www.regels.org/Seraphim-1.htm>.

В.Е. Мельченко

ИДЕЯ РАЗДЕЛЕНИЯ И ВОССОЕДИНЕНИЯ НАУКИ И ПРАКТИКИ У Н.Ф. ФЕДОРОВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье рассматривается вопрос разделения и воссоединения науки и практики у Н.Ф. Федорова в современной ситуации. Рассматривается трансформация представлений: о мире как фикции, о подмене логического внушением, как механизме управления, о мифологизации как механизме управления в охране природы. Обозначается, как объединяющее — реальное дело, Отечество, отношение к Земле.

The article considers the science and practice division issue, as it is presented in Fedorov's works and in modern situation. The transformation of stated below concepts is also analyzed: the world as fiction, substituting logical for suggestive, management mechanism, the mythologized management mechanism in wildlife protection. It is designated, as uniting — real action, homeland: the relation to the Earth

Ключевые слова: Федоров, мир как представление, подмена логического внушением, механизм управления, мифологизация, отношение к земле.

Keywords: Fedorov, the world as representation, substitution logic suggestion, the management mechanism, мифологизация, the relation to the earth.

Работа Н.Ф. Федорова «Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим...», где утверждается: «Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных» (Федоров 1995–2000/1, с. 41), заставляет поставить вопрос об особой роли науки в современном обществе.

Подход к сравнительному анализу и трансформации представлений Федорова о роли науки близок к современному понятию о трансдисциплинарности. Но, в отличие от декларируемого трансдисциплинарного подхода, он включает и духовную составляющую, характерную для русской философии в целом и для работ Федорова — в частности.

1. Представление о мире как фикции. Ключевое положение Федорова, актуальность которого особенно обозначилась в наши дни: «Необходимым следствием выделения

ученых в особое сословие являются три порока: первый, коренной, есть превращение мира в представление, в фикцию» (Федоров 1995–2000/1, с. 46). Значимость этого положения впервые была отмечена С.Г. Семеновой (Семенова, 2004).

«Превращение мира в представление, в фикцию» имеет множество форм проявления. Мы встречаемся с ним в процессах информатизации, виртуализации, декларирующей примат виртуального мира над реальной, материальной действительностью. Следующим шагом является создание механизмов, обслуживающих и поддерживающих представление о мире как фикции. «Обращение мира в представление есть последнее слово ученого со словия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление не считать делом, действием) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма (или эгоизма), как отца преступлений» (Федоров 1995–2000/1, с. 46).

Вот как характеризует Федоров смысловой горизонт мира-фикции: «Ограничивая человека в необходимом, в самом существовании <...> позитивизм во всех его видах оказывается очень снисходительным к искусственным потребностям, которые не обеспечивают существования, а раздражают лишь желания; <...> даже вещи, приносимые в жертву, заменяются моделями, изображениями, а рядом с этим забавы и увеселения возводятся в действительное, серьезное дело; т. е. в действительности — искусственным потребностям дается первенство» (Федоров 1995–2000/1, с. 49). Проецируя сказанное на современность, можно добавить: ныне не только не ограничиваются искусственные потребности, но и формируется спрос на них, ставший коммерческим действием.

Формирование наукой информационной иллюзии мира как фикции в виде сетевых информационных структур, мифа о постиндустриальной эпохе, создает ситуацию скрытости реальной картины мира, реального производства и отчуждения от Земли. Иллюзия закрывает реальную картину мира, скрывает истинное положение вещей и создает информационное пространство, идеологию, удобную для управления.

2. О подмене логического внушением как механизмах управления. Основные используемые механизмы, поддерживающие представление о мире как фикции, у Н. Федорова, в основе состоят в *подмене разумного, логического внушением*: «Заменять разумное убеждение внушением — значит совершать двойное отречение от ума и разумной воли, как со стороны внушителя, так и со стороны воспринимающего внушение. Какая же судьба ожидает ту способность, которая осуждается на бездействие? Что будет с органом этой способности, как не атрофия?.. Бессознательному способу действия отдается решительное предпочтение пред сознательным» (Федоров 1995–2000/1, с. 47).

О магической силе цифр, манипуляции ими, сказано еще в работах С.Н. Булгакова, который констатирует, что этика в современной ему экономической науке замена числом. Булгаков писал в «Философии хозяйства»: «Все, что содержит «факты», особенно же в каббалистической форме статистической таблицы, теперь принимается за науку» (Булгаков 1999, с. 329). В современных работах философа и социолога А. Зиновьева: «Изобилие величин стало не столько средством достижения истины, сколько средством достижения ее сокрытия» (Зиновьев 2006).

Специфика современного положения в науке и обществе — в организации, образовании специфической прослойки — посредника между наукой и народом, выполняемой СМИ. Действуя по законам рынка: спрос — предложение, околонучная информация становится предметом производства и торговли. Информационный рынок приобретает специфические черты,

начинает развиваться по своим законам, демонстрируя иногда даже некую автономность от заказчика (финансово-управленческих структур). Фактически финансово-управленческие структуры и СМИ стали функционерами трансформации научных понятий. Приобрел специфические черты, развился и механизм использования научных положений в современных манипулятивных технологиях. Но, в существе своем мы имеем тот же отмеченный Федоровым механизм с приоритетами *внушения над логическими ходами*. Объектами манипуляций становятся особенно сложные явления, где за результаты берутся необходимые, экономически выгодные положения. Это глобальные природные процессы, глобальные процессы потепления климата, охрана природы (особенно раскрученный механизм), сфера охраны здоровья, и др. Тут осуществляется механизм формирования мифов, а далее используются элементы мифа. То есть идет процесс создания таких технологических мифов. Вероятно, поэтому основным функционером приложения науки к социуму служит прослойка — управленцы и СМИ. Созданы условия, при которых система управления получает приоритет над производством, особенно, реальным производством. Наблюдается раздувание «пузыря управления».

В работах философов, в плане эпистемологии, отмечается, что «в XIX веке идеологи превращают науку в механизм управления сознанием с помощью специально созданного языка слов и языка чисел — метрической системы. Через эту систему мер были связаны сферы познания и языка, с помощью которых правящий слой стал господствовать над мыслями и словами о самых фундаментальных категориях бытия — пространстве и времени. Сила убеждения чисел огромна. Идеологическая сила числа многократно возрастает, когда числа связаны в математические формулы и уравнения. Здравый смысл против них бессилён. Мистическая сила математических формул породила специальный жанр идеологической манипуляции, особенно в сфере экономики» (Митченков, 2007).

Формируется сфера управления наукой, позиционируя себя как наднаучная сфера. Происходит отрыв, разрыв науки и практики. Наблюдается деметодологизация науки. Федоров на своем языке так описывает этот процесс: «С другой стороны, в виду всех совершается превращение науки в волшебство, колдовство, заговаривания, или внушения, т. е. в гипноз; и такое превращение не считается полным упадком, падением науки, большим и большим приближением человека к животному!» (Федоров 1995–2000/1, с. 46).

Актуальными становятся манипуляции экологическими понятиями в области охраны природы, устойчивого развития. Это характерно для экологии, испытавшей на себе узкую дифференциацию. Картина хорошо прослеживается на примере сферы экологических знаний, где наука оказалась в своей теоретической части оторванной от практики, от системы территориального проектирования. С другой стороны, в современных социально-экономических условиях нишу проектных организаций заняли НКО, где профессионализм научных знаний заменен на профессионализм выполнения корпоративного заказа. При кажущейся приближенности к практике, конкретности задач, наблюдается скрытая форма управления через разделения задач на подзадачи без представления целого, общей задачи.

3. Мифологизация как механизм управления в охране природы. В качестве инструмента управления, использующего методы «волшебства, заговаривания», по Н. Федорову, используются и мифологизации в охране природы, особенно, для понятий, имеющих социально-экономическую значимость. Так, Ж. Бодрийяр, отмечал, что «Получившая всеобщее распространение симуляция умертвила реальность и также заменила ее гиперреальностью, и что симулякр не только не ниже того, что он симулирует, но, напро-

тив, он представляет усиленную или доведенную до высшей стадии форму, более реальную, чем сама реальность» (Бодрийяр, 2008).

Научно обоснованные положения зачастую подменяются гиперреальными символами, и не важно, что они не имеют отношения к действительности. Это «пузыри» для подмены понятий эффективны, коммуникативны, вызывают симпатию. Например, при агитации за сохранение биологического разнообразия хороши образы, поддающиеся мифологизации: снежный барс, аргали, но никак не желтопузик. Также с трудом будут эффективны в качестве символов виды колючие, с резким неприятным запахом, не комфортные. Для сохранения биологического разнообразия выбирается достойный символ. И уже не важно, какую значимость он имеет в биогеоценозе и биосфере в целом.

Мифологизации понятий способствует отчасти придание статуса охраняемому объекту международного, глобального уровня. Механизм глобализации сопровождается отчуждением объекта, теряющего при отчуждении аспект реальности, приобретая при этом отчужденную удаленную значимость, как бы за пределами познания и непосредственного восприятия.

Наблюдается также формирование глобальной экологической идеологии, создающей космополитическое мировоззрение, претендующей на замещение региональных традиций. Рассматриваемому аспекту близко соответствует определение идеологии по Ролану Барту как современного метаязыкового мифа, коннотативной системы, приписывающей объектам не прямые значения и социализирующей их (Барт, 2010).

Во всех определениях идеологий подразумевается, что в каждой из них присутствует скрытая ложь. Различаются формы лжи, логических манипуляций, мифологизации. Могут присутствовать одновременно и логика (нарушенная), и мифологизация. В любом случае, это механизм манипуляций, с псевдонаучным основанием. Используются когнитивные технологии: мифологизация, кодирование.

Глобальная экологическая идеология перехватила, заменила и манипулирует вопросами отношения к Земле, к Родине. Классовая и имущественная принадлежность интересов идеологов скрыта, завуалирована. Идеология вписана в систему управления, обслуживает механизм управления. При приоритете международного права получается, что управление переходит на международный уровень (Мельченко, 2014).

4. Объединяющее — реальное дело, Отечество, отношение к Земле. Вопрос разделения науки и практики может быть многозначным. Еще сложнее вопрос воссоединения, объединения. Основа объединения, общего дела у Федорова рассматривается как воскрешение предков. Оставляя в стороне от рассмотрения этот специфический и крайне сложный вопрос, представляет интерес вопрос первостепенности земных реальных дел, необходимых для жизни человека. У Федорова: «“Не о хлебе едином жив будет человек”, — говорит он (Кареев), вовсе не предполагая, что вопрос о хлебе есть именно вопрос о жизни и смерти, вопрос об естественных условиях, от коих зависит существование человека, вопрос всеобъемлющий» (Федоров 1995–2000/1, с. 53).

В современных условиях, при формировании приоритета мира «фикции», при глобальных проблемах социального неблагополучия, видится необходимым обращение к земным, естественным условиям и делам.

Вопросы земные: сельское хозяйство, природа — только не в аспекте охраны природы, а в создании благоприятных условий для человека. Нужно идти по пути не искусственного производства продукции, а Земледелия, выращивания Хлеба, продуктов здорового

питания. И не на пути получения прибыли, а на пути производства полезной продукции, т. е. для человека в социальном аспекте.

Федоров вводит в «Вопросе о братстве...» так называемое «сельское знание», которое представляет собой синтез всех наук, осуществленный в космическом аспекте: «Ибо только земледелие может быть исследованием природы и только земля — предметом археологии в обширном смысле» (Федоров 1995–2000/1, с. 239). Здесь, в целом, проявляется комплексный, синтетический подход, характерный для русской философии в лице Федорова, Соловьева, Булгакова, Флоренского и русского естествознания в лице В.В. Докучаева, включающий в себя и территориальный аспект. Этот подход может быть противопоставлен насаждающейся идеологии глобального виртуального мира с ее экстерриториальностью, которая способствует уходу от реальности, отчуждает от места, от Отечества.

Литература

- Барт 2010 — *Барт Ролан*. Мифологии / Пер с франц. С. Зенкина. М., 2010.
- Бодрийяр 2008 — *Бодрийяр Ж.* Взгляд справа / Пер. с франц. А. Игнатъева // Нувель эколь. 2008. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/bodriyar>
- Булгаков 1999 — *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1999.
- Зиновьев 2006 — *Зиновьев А.А.* Фактор понимания. М., 2006.
- Мельченко 2014 — *Мельченко В.Е.* Глобальная экологическая идеология: либерализм или государственность // Государственная идеология и современная Россия. Материалы Всероссийской научно-общественной конференции. Москва, 28 марта 2014 г. М., 2014. 280 с. + электр. часть (281–1155 с). С. 714–727.
- Митченков 2007 — *Митченков Г.* Эпистемология: основная проблематика и эволюция подходов в философии науки / Ред. Г. Митченков. Кемерово, 2007.
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

В.Ф. Пряхин

ИДЕИ Н.Ф. ФЕДОРОВА И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО МИРОПОРЯДКА

Научно-техническая революция (NBIC-convergence) XXI в. резко обостряет глобальные проблемы современности. Для противодействия им необходимо повышение уровня глобального управления международного сообщества, важнейшей предпосылкой для чего является общее мировоззрение человечества. Базовые посылы такого мировоззрения на почве соединения научной рациональности и религиозной духовности сформулированы в трудах русских космистов. Необходимо прочесть их на языке современной техники.

Technological revolution of 21st century (known as NBIC-convergence) greatly exacerbates global problems. The single remedy against their threat is to increase the level of global governance of the international community. The most important prerequisite for this should be the new integral world view of the united mankind. The basic provisions of such world view were stipulated by Russian cosmists. They managed to combine scientific rationality and religious spirituality in one integrated concept of the Human being. The task is to read this concept using the language of contemporary technology.

Ключевые слова: религия, наука, мировоззрение, глобальные проблемы, глобальное управление, миропорядок, русский космизм, бессмертие, воскрешение.

Keywords: religion, world view, global problems, global governance, world order, Russian cosmism, immortality, resurrection.

В современной науке достаточно широко признанным является мнение о наступлении эры кардинальных перемен в истории человечества. Эти перемены связаны с глобализацией и возникновением целого ряда общемировых проблем, угрожающих самому существова-

нию земной цивилизации. Практические действия государств, даже когда они предпринимались на скоординированной основе, по своему характеру, объему и темпам явно не соответствуют неумолимо нарастающим глобальным угрозам. Сроки их перехода в критическую фазу представляются как достаточно отдаленные, а приоритетность отдается решению неотложных задач сегодняшнего дня. Даже самые благополучные, богатые государства скупо выделяют средства для предотвращения всеобщих бедствий. Преобладает стремление обезопасить свое население в пределах национальной территории, в лучшем случае — в пределах региона. Недостает ощущения общей ответственности за сохранение и продолжение самой жизни на Земле. Эксперты заявляют, что «потребуется, вероятно, возникновение непосредственной и неотвратимой угрозы (вместо нынешней “ползучей опасности”), катаклизмов гигантского масштаба, чтобы решение глобальных проблем превратилось на деле в приоритетное направление международного сотрудничества. Но тогда может оказаться поздно» (Россия в системе международных отношений ближайшего десятилетия 1995, с. 58).

Общепризнанным является и понимание сути возникновения глобальных проблем как следствия рокового отставания в общественном осмыслении достижений научно-технического прогресса. Академик И.Т. Фролов писал, в частности, что это отставание «нашло свое выражение в том, что сегодня принято называть технократическими перекосами», требующими анализа с социальной, культурной, человеческой, гуманистической точек зрения любого сколько-нибудь серьезного научно-технического или инженерно-технологического проекта до его реализации (Фролов 2003).

Идеи Н.Ф. Федорова, так же как и построения К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, служат основанием, на наш взгляд, для некоторой корректировки положения об упомянутом выше «отставании». Для основоположников русского космизма никакого отставания не было. Они четко и ясно понимали, в каком направлении развивается наука, куда идет человечество, что необходимо сделать для предотвращения имманентных угроз, связанных с технологическим прогрессом. Как сказал позднее В.А. Легасов, наука и техника для русских космистов была лишь средством выражения высочайшей степени их нравственности (Легасов 1987). Этот моральный императив обусловил глубокую озабоченность русских космистов опасностью бездумного использования достижений научно-технического прогресса без должного предварительного осмысления его возможных негативных последствий. У Вернадского в его учении о ноосфере и у Циолковского в «Грезах о Земле и Небе» мы видим глубокое системное представление как о путях развития науки и техники, так и об опасностях, связанных с безудержным совершенствованием машин без должной оценки возможных социальных последствий. «Близкое знакомство с некоторыми вещами, — говорил Циолковский в беседе с Чижевским, — может быть пагубно для людей. Ну, представьте себе, что мы бы вдруг научились вещество полностью превращать в энергию, то есть воплотили бы преждевременно формулу Эйнштейна в действительность. Ну тогда — при человеческой морали — пиши пропало, не сносить людям головы. Земля превратилась бы в ад крошечный: уж люди показали бы свою голубиную умонастроенность — камня на камне бы не осталось, не то что людей. Человечество было бы уничтожено! Помните, мы как-то говорили с вами о конце света. Он близок, если не восторжествует ум!» (Циолковский 1986, с. 421).

Космисты не только предполагали эти опасности, но и думали над их упреждением и отражением. Решение этой задачи они видели прежде всего «в необходимости радикальных социальных изменений, научных открытий нового порядка, чтобы отразить неминуемую опасность» (Вернадский 1993, с. 299), в совершенствовании человеческой природы и общественного сознания. Тогда, когда ведущие инженеры и химики европейских государств,

включая Россию, неутомимо работали над изобретением бездымного пороха и совершенствованием других материальных средств ведения войн, в каталожной комнате библиотеки Румянцевского музея сотрудником отечественного Министерства иностранных дел Федоровым был разработан гуманистический и, как показало время, реалистический проект, «как орудие разрушения обратить в орудие спасения» (Федоров 1995–2000/2, с. 267), в основу которого была положена идея конверсии производства вооружений на мирные цели.

Во имя достижения этих целей необходимо, полагал российский мыслитель, «дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам вместо того, к чему все это готовилось, то есть вместо войны» (Федоров 1995–2000/2, с. 273). Одновременно Федоров предвосхитил и опроверг порочную концепцию оружия массового уничтожения как гаранта международной стабильности, показал несостоятельность создаваемой этой концепцией иллюзии безопасности: «Адская технология, производящая орудия истребления, для оправдания своего существования хочет видеть в крайней истребительности своих орудий сильнейшее средство против войны, то есть хочет уверить в этом всех, забывая или скрывая при этом, что вооруженное состояние, постоянное ожидание войны не лучше, если не хуже самой войны» (там же, с. 274).

В мировоззрении русского космизма федоровская идея конверсии — переориентации усилий международного сообщества с содержания вооруженных сил на средства созидания, является системообразующей. Свою законченную форму она обрела в концепции «общего дела» человечества, «ведущего к всеобщему братству и родству». Таким «общим делом» Федоров считал «воскрешение», «достижение бессмертия» (Федоров 1995–2000/1, с. 299 и др.).

Так русский космизм решительно вторгся в понятийный аппарат сферы религии, которая под воздействием вульгарного материализма, оказавшего сильное и неоднозначное воздействие на интеллектуальную среду российского общества в конце XIX в., считалась враждебной «настоящей» науке. Вторжение было весьма своевременным с учетом того, что сама церковь в тот период переживала глубокий кризис и нуждалась в очередной реформации. Эта реформация могла бы оказать благотворное воздействие на весь дальнейший ход истории нашей страны и всего мира, так как расположенная на границе неведомого, на великом евразийском перекрестке путей между Востоком и Западом, Россия больше, чем другие страны, нуждалась в духовном обосновании путей своего исторического развития и уже созрела для его нового космического осмысления и толкования. Не случайно австрийский собеседник Л.Н. Толстого на темы религии поэт Райнер М. Рильке сказал: «Есть такая страна — Бог, Россия граничит с ней» (Рильке 1999).

Величайшим вкладом в мировоззренческую сокровищницу человечества является выдвинутое космистами толкование религии как аксиологии научно-технического прогресса, определяющей его цель, задающей его нравственный вектор. Об этом много размышлял Федоров. А Циолковский в одной из бесед с Чижевским, состоявшейся в 1932 г., дал определение религиозной символике как «смутной догадке о будущем человечества»: «Мы должны признать за ней право на существование, ибо нельзя многие миллионы людей признать полоумными или просто глупцами! Над этими общепринятыми во всех религиях символами (душа, потусторонний мир, рай, ад. — В. П.) надо глубоко поработать, полнее расшифровать их с космической точки зрения» (Циолковский 1986, с. 424).

Сообразно своему веку Федоров не мог выразить идеи на языке кибернетики и робототехники, но он считал необходимым «достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине...»

(Федоров 1995–2000/1, с. 421). Эти идеи даже в XXI в., когда наука расшифровала геном человека и технологию его биологического копирования, представляются достаточно смелыми. Что же говорить о конце XIX в., когда они были высказаны? Клеймо мистика на долгие десятилетия отгородило философа-авангардиста от всех возможных направлений в философии, науке и политике, хотя преемственность его школы никогда не пресекалась. Более того, к столетию со дня рождения великого мыслителя его последователем и продолжателем А.К. Горским впервые было дано толкование идей Федорова как дизайна научно-технического прогресса. «Он ждал, — писал Горский, — грандиозной технической революции и за нее боролся всю жизнь. Революция эта должна была перевернуть все общественные отношения, разбить старый семейный уклад, разрушить национальные и классовые обособления и стереть территориальные границы. <...> Гигантский октябрьский сдвиг и идущие за ним культурная и техническая революции поставили многое из того, о чем говорил Федоров, на повестку нашего текущего дня» (Горностаев 1928).

«На повестку дня» в декабре 1928 г., когда были опубликованы эти строки, было поставлено, однако, не только то, о чем писал Горский, но и многое другое. Коммунизм, родившийся как проект гигантской новой Реформации и получивший как таковой беспрецедентную популярность в широких народных массах, был узурпирован политическими группировками, между которыми под видом идеологических дискуссий развернулась своеобразная уголовная «разборка». Начались репрессии всех инакомыслящих, жертвами которых стали и сам Горский, и его друг и единомышленник Н.А. Сетницкий, и талантливый ученый-дипломат В.Н. Муравьев, и другие представители русского космизма советского периода.

После Великой Отечественной войны идеи русского космизма развивались в советской науке в рамках различных отраслей знания и научных школ, в ходе обострившихся во время хрущевской оттепели дискуссий о сущности жизни. В горниле этих дискуссий сформировался как ученый, а впоследствии и как политический деятель, основоположник отечественного человековедения академик И.Т. Фролов. Будучи исследователем и мыслителем, он хорошо понимал и чувствовал ритм научно-технического прогресса, его дыхание. Но как человек, живший в реальном советском обществе 1960–1980-х гг., не мог не учитывать тех объективных обстоятельств, которые так мало могут быть поняты сейчас не только на Западе, но и в уже новой России.

Страна была сосредоточена на решении военно-стратегических задач холодной войны. Приоритет отдавался наукам, непосредственно задействованным в наращивании военного потенциала. Философские рассуждения о смысле бытия, человеческой жизни, смерти и бессмертия были отодвинуты в поле декаданса, «ненужного и вредного» для советского человека. Противостоять этому идеологическому настрою было исключительно сложно, если вообще возможно. Это понимали Фролов и многие другие советские философы, хотя и не все. Процесс творческого мышления не останавливался, но развивался в русле, строго определенном политическими директивными органами.

Именно в таких жестких рамках Фролов сформулировал свое понимание глобальной проблемы человека, которое противоречивым образом отразило всю суть последующих дискуссий о глобалистике. Содержание этой проблемы, по его мнению, заключалось в противостоянии всем и всяческим некомпетентным попыткам изменить саму биологическую сущность человека. Вместе с тем он допускал возможность в будущем, «причем весьма отдаленном», крупнейших, может быть, самых крупных за всю историю науки открытий, которые позволят обратить мощь научного знания к человеку как своему главному объекту. Реализацию проектов изменения биологической природы человека он допускал «лишь на заверша-

ющей стадии "века биологии" и при достижении социальной однородности человечества на основе коммунистических принципов» (Фролов 1983, с. 244). Своеобразной отдушиной, сквозь которую могли проникать в общество идеи о сущности человека и совершенствовании его как биологического вида, явилась геронтология и поднятая в ее рамках проблема искусственного увеличения видовой продолжительности жизни (ИПРОЖ).

Тогдашние советские лидеры старели. Это дало некоторый позитивный толчок развитию геронтологии, которая ранее в Советском Союзе никогда не относилась к числу официальных приоритетов. Ситуацией воспользовался подвижник российской науки кандидат биологических наук Л.В. Комаров. По его инициативе 20 октября 1961 г. большая группа видных ученых обратилась к Президиуму Академии наук СССР с письмом, в котором говорилось о принципиальной возможности «путем вмешательства в биологию процессов старения и направленного изменения их хода радикально увеличить продолжительность жизни человека (при всех ныне существующих условиях жизни) в два, три и более раз, то есть выйти далеко за ее естественные границы, установившиеся эволюционным путем в пределах 80–100 лет». В этой связи предлагалось создать постоянную комиссию с экспериментальной лабораторией, «имеющей главной задачей поиски средств радикального увеличения продолжительности жизни людей путем направленного вмешательства в биологию старения» (Архив В.Ф. Пряхина). Предложение поддержали такие светила отечественной науки, как академики А.И. Опарин, Ю.Н. Орлов, Е.Н. Павловский, Л.С. Штерн, члены корреспонденты АН СССР С.Н. Боголюбский, Н.И. Гращенков, Г.М. Франк.

По причине старения Л.И. Брежнева серьезное обсуждение возможностей воздействия на процессы жизнедеятельности организма стало реальностью. Спустя четырнадцать лет после получения упомянутого выше письма, в 1975 г. Президиум Академии наук СССР принял решение об учреждении секции по данной теме. Формулируя проблему искусственного увеличения видовой продолжительности жизни людей, отечественные ученые неоднократно подчеркивали, что речь идет о биологической стороне вопроса. Так, президент Белорусской АН СССР В.Ф. Купревич писал, что овладение механизмом искусственного воздействия на процесс старения «не значит, конечно, что люди не будут умирать вообще <...> Но это будет означать, что нормальный здоровый человек будет жить неопределенно долгое время» (Купревич 1965, с. 32).

Убеждение в том, что продолжительность жизни человека может быть значительно увеличена, разделял с Купревичем выдающийся отечественный астрофизик И.С. Шкловский. В 1962 г. на волне первых успехов в освоении космоса он опубликовал выдающуюся книгу «Вселенная. Жизнь. Разум», которая органично дополнила мировоззрение русского космизма идеей «технологических пределов» существования высокоразвитых цивилизаций, что, на наш взгляд, служит теоретическим обоснованием необходимости совершенствования *Homo sapiens* как биологического вида.

Воспользовавшись кратким периодом политической конъюнктуры группа энтузиастов основала секцию по изучению возможностей ИПРОЖ. В рамках секции удалось провести в 1978 и 1980 гг. два всесоюзных симпозиума по данной проблеме. На Втором симпозиуме, состоявшемся в Институте общей генетики АН СССР в самом конце 1980 г., я был приглашен представить доклад о международных аспектах исследований в области ИПРОЖ. Чисто интуитивно, руководствуясь исключительно логикой научного познания, я предложил в качестве методологической основы решения научных проблем, касающихся искусственного увеличения видовой продолжительности жизни людей, концепцию биологически бессмертного человека как материального носителя новой формы движения материи (Пряхин 1980, с. 44).

Эта точка зрения, однако, не получила и не могла получить развития, так как находилась в диаметральной противоречии с официальной советской философией того времени. Да и краткий период благоприятной для геронтологии политической конъюнктуры быстро закончился. Но сейчас, возвращаясь к этой старой формулировке, я не могу не отметить, что она может стать своеобразным ключом к пониманию вопросов, связанных с совершенствованием человека как биологического вида.

Вопрос о формах (или, как сейчас говорят, видах) движения материи решается позитивистской философией в прямой связи с базовыми понятиями пространства и времени. Пространственные пределы деятельности *Homo sapiens* как носителя разумной жизни ограничены пределами планеты Земля, временные — видовой продолжительностью жизни, т. е. примерно семьдесятю годами. В 60-е годы прошлого века человек, пусть символически, но поставил под сомнение эти барьеры: в СССР был осуществлен первый полет вокруг Земли, в Южной Африке произведена пересадка сердца от одного человека другому. Интересно, что тогда же был дан старт и новому витку дискуссии относительно возможностей изменения *Homo sapiens* как вида. «Человек, — писал видный канадский историк А. Лоуэр, — если он и выйдет в космическое пространство, останется таким же диким животным, каким он является в настоящее время» (Lower 1962, p. 542). Но именно тогда целый ряд серьезных ученых впервые серьезно задумались над возможностью изменения такой качественной характеристики человека, как видовая продолжительность жизни.

«Перемены и напряженности в современной жизни, вызванные появлением новых устремлений и исчезновением старых, — писал основоположник кибернетики Норберт Винер, — можно сравнить с новыми проблемами космических полетов <...> Как-то я присутствовал на обеде в кругу врачей. Непринужденно беседуя между собой и не боясь высказывать вещи необычные, они стали обсуждать возможности решительного наступления на болезнь, называемую дегенерацией человеческого организма, или попросту старостью <...> Собеседники стремились заглянуть вперед, в тот, быть может, не такой уже далекий завтрашний день, когда момент неизбежной смерти можно будет отдалять, вероятно, в необозримое будущее, а сама смерть станет столь же случайной, как это бывает у гигантских секвой и, кажется, у некоторых рыб <...> Я не утверждаю, что они были правы в своих предположениях <...> но имена ученых, поддерживающих эту гипотезу, были настолько авторитетны — среди них был даже нобелевский лауреат, — что я не мог себе позволить отнестись к их высказываниям пренебрежительно. И хотя гипотеза будущего сверхдолголетия человека, на первый взгляд, могла показаться чрезвычайно утешительной, ее осуществление было бы страшным несчастьем <...> Ибо сразу становится ясным одно — человечество не смогло бы долго вынести бесконечного продления всех жизней, которые рождаются на Земле» (Винер 1986, с. 78).

Из размышлений Винера явствует, что продление жизни человека — это отнюдь не ординарная медицинская проблема, но перспектива, требующая всестороннего мировоззренческого подхода. Гипотеза о зарождении нового вида движения материи представляется очень удобной для его реализации. Биологическое бессмертие, никогда не рассматривавшееся серьезными учеными в рамках научной парадигмы, в настоящее время является достаточно широко признанной задачей прикладной науки. Так, бывший президент США Б. Клинтон заявил: «Я стремлюсь к неограниченному научному познанию и хочу неограниченного применения его результатов <...> Мы хотим жить вечно, и скоро это у нас получится» (Clinton 1999, p. 1761). Неизбежность научного овладения механизмами старения признают даже такие убежденные противники рукотворного вмешательства в эти процессы, как предстоятели церкви, располагающие необходимой светской информацией. Как заявлял

римский папа Бенедикт XVI, «рано или поздно должно быть, возможно, найдено средство не только от той или иной болезни, но и от нашей крайней обреченности — от смерти непосредственно» (Homily of His Holiness Benedict XVI 2010, p. 1).

Федоровская мечта об «общем деле» человечества — воссоздании предков — также прочитана на языке современной кибернетики и робототехники. Арсенал технических средств позволяет сегодня повысить уровень моделирования личности от обычной фотографии до своеобразного цифрового двойника живого человека. Проект создания такого двойника — «Self-developed digital image» (SDDI) — предложен сотрудником Саровского ядерного центра (Российский федеральный ядерный центр — Всероссийский научно-исследовательский институт экспериментальной физики) кандидатом технических наук А.С. Мартыновым (Цифровой двойник 2002). Суть проекта заключается в том, что образ человека фиксируется посредством видеокамеры, а затем оцифровывается соединенным с ней компьютером. Далее компьютер продолжает отслеживать человека-объект, используя вмонтированное в него сложное аудиовизуальное оборудование. При этом производится постоянная корректировка-подгонка виртуального образа с целью максимально приблизить его к подлинной индивидуальности моделируемого индивида. Электронная модель-копия в конечном итоге осваивает свойственную тому или иному конкретному индивиду программу реагирования на внешние воздействия. Для того чтобы идея Мартынова была реализована в конкретном проекте, необходимо решение целого ряда весьма сложных технических проблем, создание новых программ и технологий, но в результате, как уверен автор, «на выходе будет компьютерная модель, максимально похожая на оригинал» (Писаренко, 2003).

Разумеется, нельзя с уверенностью сказать, что именно проект цифрового двойника, предложенный саровским исследователем, приведет к достижению конечной цели — возможности восстановления личностей когда-то живших людей. Но одно несомненно — обозначенное им направление исследований соответствует общему ходу развития науки. Об этом свидетельствуют многочисленные открытые публикации о работах в области создания нейроуправляемого аватара — гуманоидного робота с человекоподобным скелетом, набором технических мышц и сенсоров (Станкевич). За рубежом также реализуется ряд интересных проектов и практических разработок в области моделирования различных функций человеческого тела. Многие из них были представлены на Международном конгрессе «Глобальное будущее 2045» (Москва 17–20 февраля 2012 г.), организованном стратегическим общественным движением «Россия 2045». На конгрессе и в последующих публикациях нашла продолжение гуманистическая идея русского космизма о конверсии военного производства. Руководитель движения, российский предприниматель Д.И. Ицков дал следующую современную интерпретацию федоровской концепции «общего дела» человечества: «Совокупные военные расходы государств планеты в 2011 году превысили 1,7 трлн. долл. Люди в совершенстве научились убивать, но за всю историю цивилизации так и не научились сохранять жизнь. Страх перед умиранием, на которое запрограммированы наши биологические тела, словно сковал волю руководителей человечества и сформировал непреодолимое табу на публичное обсуждение и принятие решений по борьбе со смертью» (Ицков 2012).

Печальным подтверждением реализуемости бионических проектов является информация о выделении по инициативе Американского агентства перспективных оборонных исследований (DARPA) средств на разработку военных «аватаров» — кибернетических моделей, способных заместить реальных солдат на поле боя. Решение по этому вопросу было принято в США как раз в дни работы упомянутого международного конгресса.

Русскому космизму одинаково чужд как пессимистический сценарий гибели нашей цивилизации вследствие глобальных катаклизмов, так и бездумный, ни на чем не основанный оптимизм, упование на естественный ход событий, на то, что разум-де все равно победит. Напротив, ему родственна идея великого Галилея о том, что победа разума возможна лишь как победа разумных людей. Из этого следует императив активного воздействия на мировой исторический процесс в интересах выживания и развития цивилизации. Однако практическую реализацию этого императива затрудняет действие двух факторов. Во-первых, исключительно велика дифференциация между различными государствами и отдельными слоями населения внутри отдельных стран. С развалом СССР был ликвидирован важнейший фактор, стимулировавший реализацию социальных программ во всем мире. В результате разрыв в средних доходах населения между богатыми и бедными странами мира резко увеличился. Средние доходы на душу населения в 20 наиболее богатых странах мира в 37 раз превышают соответствующий показатель в 20 беднейших странах. В первом десятилетии XXI в. совокупное богатство 225 богатейших людей планеты превышало 1 трлн. долл., что равнялось ежегодному доходу 2,5 млрд. бедняков, т. е. без малого половины человечества (Доклад о развитии человека 2005). Поэтому отношение большинства субъектов международного права к идее мирового правительства определяется опасением, что оно будет органом, выражающим политическую волю этих 225 физических лиц при полном игнорировании интересов большинства стран и народов. Во-вторых, общественное массовое сознание, в частности электорат, не созрели для понимания специфики современной эпохи и экзистенциальных опасностей, вытекающих из бездумного использования достижений научно-технического прогресса. Даже среди людей с высшим образованием бытует мнение, что опасности высокотехнологичного XXI в. вполне сравнимы с катаклизмами Смутного времени в России на рубеже XVI–XVII вв.

Возникает, однако, вопрос, почему при понимании мировой интеллектуальной элитой еще в начале XX в. последствий научно-технического прогресса человечество в целом никогда не было столь безнравственным и умственно недалеким как в начале века XXI-го. Приходится отметить тот очевидный факт, что знание и мораль интеллектуальной элиты отнюдь не тождественны общественному сознанию в целом. Следует непременно оговориться, что понятия интеллектуальной элиты и имущественной элиты не только не совпадают, но зачастую (не всегда) диаметрально противоположны по содержанию. Приходится признать, что разница между первой и второй никогда не была столь велика, как в настоящее время. И это закономерно, поскольку сами по себе глобальные проблемы образуют определенную систему, в центре которой, как указывал И.Т. Фролов на заре развития отечественной глобалистики, находится человек. Именно кризис человека как средства материальной познать самое себя лежит в основе кризиса современной цивилизации. Кризис нравственности — это лишь наиболее очевидное выражение этой тенденции.

Во все времена и эпохи инструментом гармонизации противоречий между элитой и массами было государство — политический аппарат, обеспечивавший необходимую субординацию в обществе и его организацию. Но государство и вся система политических международных и внутринациональных отношений также переживают системный кризис. Уровень политической организации международного сообщества к настоящему времени все еще находится на уровне Вестфальской системы государств-наций, сформировавшейся в XVII в. Весьма решительные попытки мирового сообщества утвердить в конце XX в. в качестве императива международного права принцип соблюдения прав человека и демократических сво-

бод принесли лишь частичную пользу вследствие эгоистического стремления государств использовать двойные стандарты для продвижения собственных политических интересов.

В итоге приходится констатировать, что потребность в более совершенной системе политической организации общества и международного сообщества в целом никогда не была так остро необходима, как в настоящее время, и никогда вековая мечта человечества о справедливом и эффективном миропорядке не представлялась столь трудно достижимой.

Выработка единого общечеловеческого мировоззрения представляется важнейшей предпосылкой усиления управляемости международного сообщества. Отечественные мыслители внесли выдающийся вклад в развитие идейных основ такого мировоззрения, и необходимо в полной мере им воспользоваться.

Литература

- Вернадский 1993 — *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 288–303.
- Винер 1989 — *Винер Н.* Творец и робот. М., 1986.
- Горностаев 1928 — *Горностаев А. [Горский А.К.] Н.Ф. Федоров* // Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1928. № 300.
- Доклад о развитии человека 2005 — Доклад о развитии человека 2005. «Международное сотрудничество на перепутье: помощь, торговля и безопасность в мире неравенства». М., 2005.
- Ицков 2012 — *Ицков Д.И.* Мы грубо нарушаем свои права // Взгляд. Деловая газета. 2012. 17 мая. <http://www.vz.ru/opinions/2012/5/17/579231.html>.
- Купрович 1965 — *Купрович В.Ф.* Бессмертие — сказка? // Наука и религия. 1965. № 9. С. 31–32.
- Легасов 1987 — *Легасов В.А.* Из сегодня — в завтра. Мысли вслух // Правда. 1987. 5 октября. <http://www.slideshare.net/dergalev/1987-12328007>.
- Писаренко 2003 — *Писаренко Д.* Вечный человек, Аргументы и факты, № 27 (1184) от 2 июля 2003 г., http://gazeta.aif.ru/_online/aif/1184/23_01.
- Пряхин 1980 — *Пряхин В.Ф.* Место проблемы искусственного увеличения видовой продолжительности жизни в марксистской классификации наук // Искусственное увеличение видовой продолжительности жизни. Тезисы докладов Второго симпозиума. Москва, 8–10 декабря 1980 г. М., 1980. С. 44.
- Рильке — *Рильке Р.М.* Рассказы о Господе Боге. Харьков, 1999, <http://lib.ru/POEZIQ/RILKE/skazki.txt>.
- Россия в системе международных отношений ближайшего десятилетия 1995 — Россия в системе международных отношений ближайшего десятилетия. Доклад по итогам прогностического исследования, проведенного в рамках инициативного научного проекта при финансировании Российским фондом фундаментальных исследований. М., 1995.
- Станкевич — *Станкевич Л.А.* Разработка искусственной нервной системы гуманоидного робота (аватара). Сайт стратегического общественного движения "Россия 2045". <http://www.2045.ru/experts/28869.html>
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Фролов 1983 — *Фролов И.Т.* Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 1983, с. 244.
- Фролов 2003 — *Фролов И.Т. и др.* Введение в философию. М., 2003, <http://philosophy.mipt.ru/textbooks/frolovinintro/conclusion.html>
- Циолковский 1986 — *Циолковский К.Э.* Грезы о Земле и небе: научно-фантастические произведения. Тула, 1986.
- Цифровой двойник 2002 — Цифровой двойник действует // Литературная газета. № 11 (5871), 20–26 марта 2002, http://www.lgz.ru/archives/html_arch/lg112002/Tetrad/art11_3.htm
- Clinton William 1999 — Clinton William J., Remarks at the Eighth Millennium Evening at the White House, October 12, 1999 // Public Papers of the Presidents of the United States, William J. Clinton, 1999 (in two books). Book II — July 1 to December 31, 1999. P. 1758–1764.
- Homily of His Holiness Benedict XVI 2010 — Homily of His Holiness Benedict XVI, Saint Peter's Basilica, Holy Saturday, 3 April 2010.
- Queen's Quarterly 1962 — Queen's Quarterly. Winter, 1962.

СМЕРТЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается вопрос о смерти в русской философской культуре. Смерть понимается в русской философии как наивысшее проявление зла в мире. Потому смерть становится проблемой не только онтологии, но и этики.

The article deals with the question of death in Russian philosophical culture. Death in Russian philosophy is the highest manifestation of evil in the world. That is why death is both ontological and ethical problem.

Ключевые слова: русская философская культура, русская литература, этика, смерть, человек.

Keywords: Russian philosophical culture, Russian literature, ethics, death, human.

*«Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий»
архим. Феофан (Авсентев)*

*«Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным, есть один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли»
свящ. Сергей Булгаков*

Русская философская культура, во всем пышном цвете и многообразии ее проявлений, все же имеет некую общую константу, способную не только связать в единый «большой контекст» многообразные направления русской философии, но и объединить ее различные исторические периоды, включая современность. Однако для построения «большого контекста» русской философии, необходимость формирования которого, по словам отечественного философа В.В. Варава, обусловлена тем, что «перспектива русской философии <...> должна быть, пускай опосредованно, связана с каким-то крупным философскими явлениями и событиями» (Варава 2013, с. 192–193), нужно определить центральные вопросы русской философской культуры.

Безусловно, правильным будет обозначить, что центральной темой русской философской культуры, в орбиту которой следует включить не только собственно русскую философию, но философское содержание других проявлений русской культуры, таких как литература, искусство, русская наука, является, человек. Варава замечает, что «к построениям какого бы русского философа, создавшего нечто значимое, мы ни обратились, везде обнаруживается бытийная укорененность сознания. В то же время нельзя не обнаружить, что русская мысль антропологична. Таким образом, естественно говорить об онтологической антропологии или антропологической онтологии русской философии, что и составляет ее действительное своеобразие» (Варава 2005, с. 11). Обращение русской философии к человеку, как представляется, следует из самой сущности русской культуры. И.А. Ильин в работе «О русской идее» указывает: «Русская народная сказка вся проникнута певучим добродушием. Русская песня есть прямое излияние сердечного чувства во всех его видоизменениях. Русский танец есть импровизация, проистекающая из переполненного чувства. <...> Этот дух живет в русской поэзии и литературе, в русской живописи и русской музыке. История русского правосознания свидетельствует о постепенном проникновении его этим духом, духом братского сочувствия и индивидуализирующей справедливости».

восте. А русская медицинская школа есть его прямое порождение <...> Итак, любовь есть основная духовно-творческая сила русской души» (Ильин 2007, с. 111).

Чувство любви в русской душе выражено наивысшим образом. Сочувственное отношение к человеку, свойственное русской культуре, безусловно, обостряет вопрос смерти. Притом вопрос этот становится вопросом этики. С.Г. Семенова, обращаясь к «философии общего дела» Н.Ф. Федорова, отмечает, что любая «философская картина мира — даже та, что претендует лишь на свое объяснение природы вещей, а не на их изменение, — неизбежно группируется вокруг своего нравственно-ценностного стержня, находящегося в прямой связи с вводимым принципом объяснения. Ценностная вершина философской системы, ее высшее благо, вздымается к сфере идеально-должного, попирая ее высшее зло <...> Для Федорова все те конкретные формы зла, от которых страдает сам человек, входят в кортеж главного врага — смерти» (Семенова 1990, с. 147). По архимандриту Феофану (Авсеневу), «смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие в течение жизни поражают душу и тело порознь» (Авсенев 2008, с. 291). О смерти как о «болезни бытия» пишут свящ. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский.

В.В. Варава указывает: «Смертность — основа зла и страданий, и поэтому бытие уже не просто антропологизируется, а приобретает трагическую конкретику смертной сущности человека» (Варава 2005, с. 11). Потому для русской философской традиции, а шире, вообще для всей русской культуры тема смерти становится центральной темой, обойти которую невозможно. «Музыкой смерти переполнен космос нашей культуры», — пишет К.Г. Исупов (Цит. по: Варава 2000, с. 35). Не потому ли русская философия, русская литература, русская культура вообще так настойчиво обращаются к вопросу о смерти, что «лишь заглянув в бездну ледяного ужаса смерти, человек получает возможность ее преодоления»? С.Г. Семенова отмечает: «Русская душа особенным образом уязвлена фактором смертного конца человеческой жизни; ее глубиннейшая метафизика есть метафизика смерти, в которой очень важен подсознательный отказ признать нормальность этого факта» (Семенова 1994, с. 265).

Но невозможно и понять смерть, которая «есть некоторое чуждое истинному существу вещей пришлое зло» (Авсенев 2008, с. 293). Ф.И. Гиренок, в работе посвященной философии русского космизма, отмечает: «Смерть не условие жизни. Смерть — проблема истории, а не космоса» (Гиренок 1990, с. 8). Ненормальность смерти проявляется в самом вопрошании о том, зачем жизнь, как возможна жизнь смертного человека? «Она придет, она вот она, а ее не должно быть <...> Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутренне раздирающее было ужасом <...> Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть» (Толстой 2010, с. 89).

Сколько бы ни пытались понять смерть, сколько бы ни стремились объяснить ее рационально, сжать смерть в стальных тисках строгих категорий, смерть постоянно ускользает. Не потому ли «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Платон 1993, с. 14), что философия всегда ищет то, что постоянно ускользает? Потому невозможность понять смерть обостряет философское содержание в работах представителей русской медицинской науки и русского естествознания: Н.И. Пирогова, И.М. Сеченова, И.И. Мечникова, В.М. Бехтерева, И.П. Павлова, Д.К. Заболотного, Н.И. Вавилова, И.В. Мичурина, В.И. Вернадского и др. Однако с наибольшей остротой, как представляется, вопрос о смерти поставлен в русской литера-

туре. При этом смерть, как «зловещее клеймо изначальной трагедии», объединяет весь человеческий род:

Придет ужасный час... твои небесны очи
Покроются, мой друг, туманом вечной ночи,
Молчанье вечное твои сомкнет уста,
Ты навсегда сойдешь в те мрачные места,
Где прадедов твоих починут мощи хладны
А.С. Пушкин

пронизывает все творение:

Когда умирают кони — дышат,
Когда умирают травы — сохнут,
Когда умирают солнца — они гаснут
Когда умирают люди — поют песни
В. Хлебников

Что за «песни» поют, когда умирают люди? Уж не псалмы ли?

Как представляется, наиболее ярко пронизанность бытия смертью, а потому и причастность человечеству, выразил А.П. Платонов: «Они взяли с собой в запас верблюжьего мяса, но Чагатаев ел его без аппетита: ему было трудно питаться печальным животным; оно тоже казалось ему членом человечества» (Платонов 1988, с. 117).

Но именно смертность и осознание своей смертности делает человека человеком. «Что же это за жизнь, если в ней нет умирания? В такой «жизни» ничего не исчезает и, стало быть, ничего и не возникает. В ней нет недосказанного и мимолетного. Любви в ней нет, ибо нечего отдать, нечем пожертвовать: все стоит на месте, неотъемлемое, неизменное. Это не жизнь без смерти, а смерть без жизни» (Карсавин 1992, с. 251). Осознание смертности наделяет жизнь смыслом или, по крайней мере, поиском этого смысла. Смерть неизбежна и, потому именно смерть заставляет соизмерять временное с вечным. Нет ничего страшнее, чем забвение смерти.

Для русской религиозной философии вопрос о смерти стал, как представляется, центральным. К нему обращаются все виднейшие представители русского религиозно-философского Ренессанса. Однако неизбежность смерти и невозможность признать нормальность смертности человека ставят вопрос о смерти как вечный, неминуемый и острый, требующий решения не только в контексте современной русской мысли, но и для каждого отдельного человека. Но возможно ли решить этот вопрос, не обратившись к самой смерти?

Русская культура, безусловно, в самой своей сути переполнена обращением к смерти. Нужно вспомнить духовную практику русских святых, блаженных, убогих, смерть для мира, прижизненную смерть юродивых. В «религии земли» отражается, быть может, сама суть русской души с ее «стихийностью, хаотичностью и мистичностью» (Эрн 1991, с. 363), сама суть русского народа «с его болью, страданием, подвигом, молитвой, радостью и трудом, с его коренной связанностью с родимой, влажной почвой» (Эрн 1991, с. 362–363). Н.А. Бердяев писал: «Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля — последняя заступница. Основная категория — материнство» (Бердяев 2008, с. 18). Бескрайние русские поля, запорошенные сне-

гом, бесконечная русская зима нашли отражение в русской душе. «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» (Бердяев 2008, с. 14). И.А. Ильин указывал: «Русскому человеку свобода при-суца как бы от природы. Она выражается в той органической естественности и простоте, в той импровизированной легкости и непринужденности <...> Эта внутренняя свобода чувствуется у нас во всем: в медлительной плавности и певучести русской речи, в русской походке и жестике, в русской одежде и пляске, в русской пище и в русском быту» (Ильин 2007, с. 113). Однако для осмысления сути русской культуры очень важна не только бескрайность русских полей, но и мистика почвы. «Родимая, влажная почва», о которой пишет В.Ф. Эрн, по сути, и есть тот прах, из которого взят человек и в который возвратится (Быт. 3:19). В почве русских полей, в «религии земли» не только «материнство», но и памятование об отцах.

Русская философская культура в самом своем основании пронизана обращением к вопросу о смерти. Исключительная значимость вопроса смерти, его центральное место в русской культуре обусловлены с одной стороны осознанием неизбежной конечности человеческой жизни, а с другой — невозможностью примириться со смертью. Смерть как неизбежность ставит вопрос над самой жизнью: зачем нужна жизнь, какой в ней смысл? Вокруг поиска ответа на этот вопрос, как представляется, была сформирована не только оригинальная русская философия, но и русское искусство и русская литература.

Литература

- Авсенов 2008 — *Авсенов П.С.* Из записок по психологии. СПб., 2008.
- Бердяев 2008 — *Бердяев Н.А.* Русская идея // *Бердяев Н.А.* Самопознание: Сочинения. М., 2008. С. 11–256.
- Варава 2013 — *Варава В.В.* Неведомый Бог философии. М., 2013.
- Варава 2000 — *Варава В.В.* Россия и Америка: два отношения к смерти // Воронежская беседа. Воронеж, 2000. С. 32–46.
- Варава 2005 — *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж, 2005.
- Гиренок 1990 — *Гиренок Ф.И.* Русские космисты. М., 1990.
- Ильин 2007 — *Ильин И.А.* О русской идее // *Ильин И.А.* О русском национализме. Сборник статей. М., 2007. С. 109–122.
- Карсавин 1992 — *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 233–305.
- Платон 1993 — *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.
- Платонов 1988 — *Платонов А.П.* Котлован: Избранная проза. М., 1988.
- Пушкин 1985 — *Пушкин А.С.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. Стихотворения; Сказки; Руслан и Людмила: Поэма. М., 1985.
- Семенова 1990 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990.
- Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.
- Толстой 2010 — *Толстой Л.Н.* Повести и рассказы. М., 2010.
- Флоровский 1998 — *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998.
- Хлебников 2008 — *Хлебников В.* Председатель земного шара. СПб., 2008.
- Эрн 1991 — *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991.

ОСОБЕННОСТИ ИДЕИ ВСЕОБЩЕГО ВОСКРЕШЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Рассматриваются особенности идеи воскрешения, сформулированной в философии общего дела Н.Ф. Федорова. Демонстрируется самобытный характер концепции мыслителя. Идеи Н.Ф. Федорова предстают как основа русского иммортализма.

The article discusses the features of the idea of the resurrection, as formulated in Fedorov's philosophical conception, known as the philosophy of the Common cause. It demonstrates an original approach to the problem of resurrection. Fedorov's ideas are views as the foundation for Russian immortalism.

Ключевые слова: русская философия, воскрешение, бессмертие, иммортализм, религиозная философия

Keywords: Russian philosophy, resurrection, immortality, immortalism, religious philosophy.

Основным мотивом создания философии воскрешения стало для Федорова понимание смерти как величайшего врага человечества. Главным в христианском учении мыслитель считал идею о грядущем воскресении всех и каждого, о победе над «последним врагом» (смертью). При этом в трактовку воскресительного акта он вводил элемент активности, подчеркивая, что всеобщее воскрешение требует объединения умственных и физических усилий всего человечества, ставшего единой семьей (см.: Регельсон 2008).

Основной вопрос философии Федорова — вопрос о жизни и смерти, о том, «почему живущее страдает и умирает?» (Федоров 1995–2000/1, с. 390). Очевидно, что человек смертен, поскольку является природным существом, конечным в своем бытии. Но вместе с тем мыслитель обращает внимание на то, что, хотя природа — враг наш временный, она же является нашим вечным союзником. Иными словами, согласно Федорову, природа остается «силой неразумной и слепой, рождающей и умерщвляющей» (там же, с. 391) лишь до тех пор, пока она не познана. Именно по этой причине Федоров ставит перед человеком и человечеством задачу постижения природных процессов и управления ими. Мыслитель одновременно указывает на неприемлемость мнимого господства над природой, под управлением природой он понимает не утилитарный подход, в основе которого — удовлетворение капризов человека, а «внесение в природу воли и разума» (там же, с. 393), на регуляции естественных процессов и преодолении смерти.

Исключительно важным в философии Федорова является осознание того, что овладение природой невозможно для разрозненного человечества. Мыслитель указывает на то, что дело победы над природой — всеобщее и только в единстве человечество может справиться с данной задачей. Он считал, что между людьми должна установиться всеобщая любовь, должно быть создано братство сынов, целью которого станет дело воскрешения отцов. Но, включая в свою философию положение о необходимости объединения человечества для борьбы со смертью, Федоров сталкивается с множеством социальных проблем: как должно управляться человеческое общество? какая форма его организации оптимальна для осуществления задач «общего дела»?

С точки зрения мыслителя идеальной формой общественного устройства может быть только психократия. Отвергая деспотизм и «конституционализм», он говорил об «истинном» самодержавии, где «царь вместе с народом» становится «исполнителем дела Божия, дела всечеловеческого» (Федоров 1995–2000/1, с. 403).

В концепции мыслителя определены задачи философии, науки и искусства в деле бессмертия и воскрешения. Федоров дал глубокую и содержательную критику развития философии, в которой умозрительное теоретизирование занимает все больше места. По его мнению, единственный разум, занимающийся схоластическими изысканиями, приводит к крайнему субъективному идеализму. Фактически человек начинает признавать единственной реальностью только собственное сознание и как крайнее проявление — начинает отрицать существование внешнего мира, отрицать объективные знания. По мнению Федорова, подлинное знание — всегда деятельное. Он указывает на необходимость объединения теоретического подхода с практическим для завершения общего дела — регуляции природы, и, в конечном итоге — победы над смертью.

Мыслитель считал, что наука должна быть не «сословной», «кабинетной», «университетской» (см.: Федоров 1995, с. 397, 398), а стать достоянием общества. Федоров считал возможным преобразование науки в практическую дисциплину, вклад в которую вносился бы всеми и всегда. При этом выводы должны делаться на основе «наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе» (там же, с. 397). Федоров видит в народе — силу естествоиспытательную, а интеллигенцию считает силой воспитательной, полагая, что в дальнейшем произойдет нивелирование их различий за счет роста образования и просвещения.

Плодом трудов объединенного человечества станет не только бессмертие. Единое человечество сможет управлять природными явлениями, победит голод и болезни. Таким образом, мыслитель не только решает проблему места науки в мире, но и находит выход из нарастающего с развитием цивилизации экологического и демографического кризиса.

Какую роль в реализации своего проекта мыслитель отводил искусству? Сохранение памятников, различных реликвий и произведений он называет «мнимым» или «музейным» воскрешением. Подобное воскрешение является лишь тенью подлинного воскрешения. Федоров отводит искусству абсолютно новую роль — через воссоздание прошедшей жизни — к подлинному воскрешению. В связи с этим Федоров указывает на воссоединение науки и искусства в деле победы над смертью.

Но простой победы над смертью недостаточно. Истинная цель объединенного человечества — это воскрешение предков, всех когда-либо живших людей. Федоров считал, что каждый человек живет исключительно за счет смерти предыдущих поколений, вытесняя их. Таким образом, каждое поколение становится виновным в уничтожении всех предыдущих поколений — что делает современного человека преступником. По Федорову, данный «счет» должен быть оплачен. Всеобщее воскрешение становится у мыслителя единственным допустимым моральным выбором. Особенностью воззрения Федорова можно считать подход к воскрешению — оно должно быть всеобщим, а не индивидуальным и не только для праведников. Данную цель Федоров связывает с особенностями русского духа — чувством ответственности за каждого.

Основываясь на Библии, Федоров утверждает, что воскрешение является принципиальным моментом христианской веры. Доказательством этого служит следующее: смерть — это наказание за грех, таким образом, искупление греха — это избавление от смерти, т. е. воскрешение. Мыслитель говорит о достижимости Царства Божьего — но не в потустороннем мире, а земном бытии. По мнению Федорова, это позволит человеку сблизиться с Богом, поскольку «рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое» (Федоров 1995–2000/1, с. 404). Царство Божие на земле должен быть достигнуто путем сотрудничества науки и веры, человеческого усилия и Божественной благодати.

Федоров считал, что в настоящий момент человечество находится на первом этапе перехода природы от слепоты к сознанию. Человечество изменится. Путем психофизической регуляции станет возможным даже преобразование органов человека, адаптация организма к разным средам. При этом Федоров отмечал, что подобные изменения в человеке должны стать результатом деятельности самого объединенного человечества.

Исследование природных процессов и управление ими откроют путь к воскрешению. В силу ограниченного технологического развития в его время Федоров не мог развернуто и широко обсуждать не просто идею, но сами методы достижения бессмертия, однако он пытается наметить некоторые подходы, говоря, в частности, о собирании рассеянного праха и сложении его в тела с использованием для этого и «лучистых образов», или изображений, оставляемых волнами от вибраций всякой молекулы» (Федоров 1995–2000/1, с. 408).

Но если проблема продовольственного кризиса была решена Федоровым ранее, то воскрешение предков ставит человечество перед еще одной проблемой — проблемой перенаселения. После воскрешения ушедших ранее из жизни поколений пространства на земле будет чрезвычайно мало. В связи с этим Федоров указывает на то, что многочисленные воскрешаемые поколения начнут колонизацию других планет, распространяя достижения земной мысли и способности к управлению природой сначала на все планеты Солнечной системы, а затем и далее.

Реализация данного проекта приведет к «одухотворению» всей Вселенной, к ее реализации. По Федорову, все миры будут управляемы «братским чувством всех воскрешенных поколений» (Федоров 1995–2000/1, с. 396). Вселенная, преображаемая человеческим родом, станет многоединством по образу и подобию Пресвятой Троицы.

Подобный проект позволит осуществить изначальное предназначение человека, познать смысл нашего существования: «Люди созданы быть небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995–2000/1, с. 402). Федоров считал, что именно для этого и создан человек. Смысл его существования, заложенный самим Богом — это реализация данного замысла.

Таким образом, Федоров выстраивает последовательную систему, основанную на синтезе науки, философии и религии. Эта концепция учитывает не только возможность воскрешения человека, но и указывает на способы решения глобальных проблем, возникающих с достижением бессмертия.

При этом, необходимо отметить исключительное для того времени понимание активной позиции человека во вселенной, объединенное с глубокой религиозностью. Как писал Н.А. Бердяев, «Федоров глубоко и праведно чувствовал, что христианство не может быть лишь религией личного совершенствования и спасения» (Бердяев 1995, с. 213).

Однако оценка его философии является неоднозначной. Учение Федорова было критически воспринято представителями традиционной религиозной философии, вследствие того, что в своем учении Федоров придерживается неортодоксального христианства.

Проект Н.Ф. Федорова можно лишь условно отнести к религиозной философии. Уникальной его чертой является сочетание различных подходов к решению проблемы воскрешения и бессмертия — религиозного, одной стороны, и научно-материалистического — с другой. Подобный синтез придает философии Федорова уникальный характер, и однозначно позволяет причислить его к основателям русского иммортализма — течения, провозглашающего основной ценностью человеческую жизнь.

Исходя из изложенного, можно выделить три ключевых момента в философии Федорова, характеризующие своеобразие его проекта достижения бессмертия. В первую очередь необходимо упомянуть необходимость всеобщего воскрешения. Подобный подход к проблеме ставит перед человечеством качественно новую цель. Постановка столь глобальной и сложной цели приводит к разработке принципиально нового способа достижения этой цели. Закономерным выводом становится положение о необходимости объединения всего человечества перед лицом извечного врага — смерти. Второй, не менее важный и инновационный для религиозной философии постулат, — воскрешение станет плодом науки.

В основе философии общего дела лежит представление о разобщенности всех людей в условиях современной цивилизации. Вместе с тем их предназначение уже указано в Евангелии. Как следствие, задача должна состоять в том, чтобы устранить препятствия и достичь этой цели. Среди прочих препятствий к ее достижению выступает слепая сила природы и, как следствие, смерть. Поскольку смерть является главным, с точки зрения Федорова, врагом человека и ставится задача победы над ней, проект мыслителя мы вправе рассматривать как важный этап в развитии иммортализма.

Литература

Бердяев 1995 — *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Грезы о Земле и небе. СПб., 1995. С. 163–213.

Варава 2004 — *Варава В.В.* Философия Общего Дела и философия Отчего края // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 350–357.

Вишев 1998 — *Вишев И.В.* Н.Ф. Федоров как предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 322–331.

Корнилов 1998 — Корнилов С.В. Философия самосознания и творчества. СПб., 1998.

Корнилов 2004 — Корнилов С.В. Проект «всеобщего дела» и преодоление «философии безнадежности и отчаяния» // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 128–136.

Лосский 1991 — Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

Регельсон 2008 — Регельсон Л. Тринитарные основы проекта Николая Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 886–903.

Семенова 1993 — Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 3–33.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Ю.В. Линник

ВОСКРЕШЕНИЕ КАК АНАМНЕСИС

В статье ставится вопрос об онтологических предпосылках памяти; воскрешение рассматривается как припоминание.

The article raises the question about the ontological presuppositions of memory; the resurrection is seen as a recall.

Ключевые слова: память, онтология, преобразование, анамнезис, амнезия.

Keywords: memory, ontology, transformation, anamnesis, amnesia.

1. «Бог мыслит мир — и мир существует».

Первым это сказал Григорий Богослов, а потом — вовсе не цитируя, а независимо придя к тому же — точь-в-точь повторил Л. Фейербах.

Научиться бы и нам *оплотнять* идею!

Вот я вспомнил маму — и она живая стоит передо мной: не в образе, а наяву.
Воскрешающая сила памяти!
Уповать ли на Мнемосину?
Она является условием — и деятельной участницей — общего дела.

2. Амнезия — и энтропия: эти понятия взаимосвязаны.
Множество факторов работает на размывание мировой памяти.
Квантовая неопределенность!

Она лежит в основании космоса — и мешает нам заглянуть за точку сингулярности.
Что таится за нею — Бог? Или случай? Или мы сами? Начальные условия напрочь забыты. Может, и к лучшему: у нас есть выбор вероятий. В споре теистов и атеистов никто не получит перевеса. Это не помешает общему делу, поскольку воля к бытию принимается и теми, и другими. А она и есть Бог — как бы его ни называли.

3. Сейчас мы начнем развивать контрмотив.

Бытие забывчиво потому, что хочет каждый раз начинать *внове*? И своеобычное *вытеснение* обеспечивает его свободу?

Или все-таки существует *всепамять*?

И когда-нибудь мы сможем из пучины мирового бессознательного извлечь якобы стертую информацию?

В тезисе — Мнемосина, в антитезисе — Лета.

Эта антиномия фундаментальна.

Вяч. И. Иванов сказал о культуре: это «*эманация памяти*» (Иванов 1979, с. 431).

И еще: «одна лишь христианская религия, будучи абсолютной, имеет силу воскрешать онтологическую память тех цивилизаций, которые она собою заменяет» (там же). Быть может, здесь надо взять шире, задав миссии воскрешения вселенский масштаб.

4. *Всепамять* является оплотом общего дела. Об этом прекрасно сказала А.Г. Гачева: «Как акт истинного бытия и одновременно ценностный акт, памятование представало в этой традиции экзистенциальным и религиозным стремлением к той онтологической полноте, которая воплощена в понятии вечности, где нет умаления, нет смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, а значит, нет и забвения, но совершенное единство всего сотворенного в Боге, сосуществование и взаимопроникновение всех вещей мира» (Гачева 2013).

Всеединство = Всепамять = Всевокрешение.

Древние знали: часть хранит память целого.

Гомеомерия Анаксагора всепамятлива.

Как и монада Г.В. Лейбница.

Общее дело находит свою опору во фрактальном устройстве сущего. Горстка земли с родной могилы — для чуткой души — будто голограмма: утраченное встает во всей своем объеме. Пусть пока такое воссоздание происходит лишь в субъективно-психических изменениях. Но вот новая формулировка общего дела: материализовать процесс припоминания — вывести его на уровень вещной яви.

Воскрешение может быть понято как действенный *анамнесис*.

Это не механическое воспроизведение прошлого, а его очищение и высветление — самое что ни на есть доподлинное *Преображение*.

5. *Анамнесис* — это не реставрация.

И не реконструкция.

За данным понятием надо видеть некое бытийное усилие, результат которого — живые реалии, а не муляжи и симулякры.

Критически глядя на Запад, Н.Ф. Федоров писал про «мнимое, или мертвое, воскрешение» — опасался подмены (Федоров 1995–2000/1, с. 229).

Программу такого воскрешения — все же не лишнего общекультурной пользы — выдвинул Эрнест Ренан в своей знаменитой «Молитве на Акрополе». Философ обращается к Афине, мысленно видя перед собой целостный — не разоренный — Парфенон: «Мир найдет спасение только тогда, когда возвратится к тебе и отбросит свои варварские взгляды. Устремимся же вперед дружной толпой! Прекрасен будет тот день, когда все города, которые забрали обломки твоего храма, — Венеция, Париж, Лондон, Копенгаген, — загладят свой хищнический поступок, воодушевятся священной мыслью и возвратят те обломки, которыми завладели» (Ренан 1902, с. 37–38).

6. Марк Алданов считал, что это произведение — ключ к пониманию интенций новой культуры: «На всех вершинах современной философской мысли устало звучит холодная в своей красоте мелодия «Молитвы на Акрополе» (Алданов 1915, с. 12).

Очень жестко о вдохновенной поэме Э. Ренана высказался святитель Николай Сербский. Назвав писателя-грекофила *попом-расстригой* — и связав его с Дж. Байроном — он упрекнул обоих в том, что они «пели дифирамбы этому скелету эллинского язычества» (Николай Сербский, свт.).

Имеется в виду Парфенон.

Вряд ли Федоров — с его пиететом перед музейным делом — одобрил бы подобные крайности. Но думается, что он согласился бы с мнением Вяч. И. Иванова: «Молитва на Акрополе» — это воспоминание, а не *анамнесис* (см.: Иванов 1979, с. 431).

7. Об *анамнесисе* истинном — креативном, жиздительном — ярко говорит А.С. Позов. Приведем некоторые его тезисы.

— Память сердца «вмещает и сверхиндивидуальный опыт человечества»: коллективную душу — в смысле К. Юнга (Позов 1965, с. 226).

— Эта благодатная память связует нас и с трансцендентным, и с несбывшимся: «Человеческая душа заключает в себе как бы систему энграмм о потустороннем и, может быть, и образы будущего» (Позов 1965, с. 234). Воспоминание — и целеполагание: в общем деле эта связь будет активизирована.

— Интересно представление философа об «унаследованных, филогенетических энграммах» (Позов 1965, с. 233). Невольно вспоминается закон *рекапитуляции*: в онтогенезе повторяется филогенез — каждый из нас несет в себе конспект эволюции. Это существенный ресурс *Всепамяти*.

8. Возникает еще одна биологическая ассоциация.

Это *преформизм*.

Слава *анималькулисту* Антони ван Левенгуку!

Бесконечную череду поколений он увидел в сперматозоиде.

Слава *овисту* Шарлю Бонне!

Такая же перспектива ему открылась в яйцеклетке.

Если условно принять данную концепцию за истину, то можно сказать, что все мы — как *матрешки*: в нас вложено энное число генераций.

Мы находимся как бы в середине инфинитного ряда: можем и оглянуться, и предсказать — сонмы душ за нами и впереди нас.

Это наши предки и потомки.

Общее дело — инструмент вечности — соберет их воедино.

Преформизм эвристичен.

Нельзя исключить, что он возродится в какой-то новой нетривиальной форме — и послужит общему делу.

9. В 1998 г. добровольно ушел из жизни Геннадий Павлович Крохалев. Философствующий психиатр, он ставил уникальные опыты: фотографировал — с помощью придуманной им технологии — галлюцинации своих больных.

Получено 117 снимков.

Среди них есть образы умерших людей.

Оставив вопрос о верификации и апробации ошеломительных результатов, задумаемся — пусть в плоскости фантастики — о двух возможностях:

— Г.П. Крохалев фиксировал явления так называемого *тонкого мира*?

— Или это были проекции из мозга пациентов?

Последнее вероятно представляет особый интерес для стремящихся постичь тайну *Кириакі* — воскрешения мертвых. Ведь здесь присутствует элемент того, что можно назвать *объективацией идеального*: содержание памяти выносится вовне — в эмпирическое пространство-время.

Словно энергийные *эйдосы* предстают перед нами!

Следующий шаг мыслится как чаемое *оплотнение*: на наших глазах *eikōn* обретает физичность — виртуальное материализуется.

Память-воскресительница!

Сегодня это сказка и чудо — завтра общее дело: соработничество человека и Бога.

10. Всегда ли надо бояться *забывчивости*?

Злопамятность: это обременяет нашу экзистенцию.

Общее дело указывает на избирательность *анамнесиса*.

Вспомним светлое — забудем темное.

Согласно З. Фрейду, негативное *вытесняется* в бессознательное — мы должны *вытеснить* его в небытие.

Никакого зла!

Ни явного, ни латентного.

Вдохновляет оптимизм *апокатастасиса*.

Это ведь тоже — по сути *анамнесис*: мы вспомнили Рай — и забыли про Ад.

Платон воспринял идею *анамнесиса* из офических мистерий.

Мы запамятовали про вечность?

Про свою горную родину?

Мистерия поможет нам вспомнить об этом.

Общее дело *мистериально*.

Однако символическое здесь должно перейти в действительное.

Русский космизм готовит этот переход.

Литература

- Алданов 1915 — Алданов М.А. Толстой и Роллан. Пг., 1915.
Гачева 2013 — Гачева А.Г. Служители духа вечной памяти: Н.Ф.Федоров и Н.П. Анциферов Культурологический журнал. № 3. 2013 // Интернет-ресурс: intelros.ru/readroom...zhurnal/ku3-2013
Иванов 1979 — Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. III, Брюссель, 1979.
Николай Сербский, свт. — *Свт. Николай Сербский*. Феодул, или раб Божий // Интернет-ресурс: www.lib.eparhia-saratov.ru
Позов 1965 — Позов А.С. Основы древне-церковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965.
Ренан 1902 — Ренан Э. Собр. соч. Т. X. Киев, 1902.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

А.А. Оносов

ДУША В БЕССМЕРТНОЙ ЦИФРЕ...¹

В статье рассматриваются характерные проявления высоких технологий в планетарной цивилизационной динамике. Обсуждаются перспективы и риски развития глобального человечества, создаваемые доминированием технокультуры. Прослеживается влияние информационных технологий на характер и направленность процесса культурной эволюции человека, трансформацию идентичности Homo sapiens как биологического вида.

The article considers the characteristic phenomena of high technologies in planetary civilization dynamics. It discusses the prospects and risks of global humanity created by domination of technoculture and demonstrates the influence of information technology on the nature and direction of the process of human cultural evolution, the transformation of identity of the Homo sapiens as a species.

Ключевые слова: Общее дело, технократизм, информационные технологии, ноосфера, кибернетизация.

Keywords: Common Cause, technocratism, information technology, noosphere, cybernetization.

*Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит...*

А.С. Пушкин

С момента более или менее отчетливой декларации «повестки дня на 21 век», больше известной как *концепция устойчивого развития*, минуло более двух десятилетий, а сам век уже успел накопить собственный исторический опыт... Драматургия этого периода, как никакого другого в новейшей истории, построена на событиях разной «этиологии» — от сугубо социальных, экономических, до геополитических и экологических — и разнокалиберного масштаба — от локальных и узко-национальных до регионально-глокальных и всеобщих, планетарных. В их взаимопереплетении и совокупном действии мировое социо-природное бытие приобретает сложную фактуру, огрубленную аварийными рисками опрокидывания исторического процесса в придорожный кювет катастрофической эсхатологии, неотступно сопровождающий эмпирически вьющуюся магистраль развития.

Принимая за точку отсчета дату опубликования принципов устойчивого развития, маскирующих идеологию «золотого миллиарда», и прослеживая извилистые пути и перевалы социальной динамики за минувшие десятилетия, что можно сказать о цивилизацион-

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

ном статусе этой доктрины? О вариативном — разновременном, мультикультурном, многонациональном — и глобальном опыте ее осмысления и воплощения? О каких тенденциях этой концепции можно говорить как о достоверных, какие экстраполяции здесь допустимы и, в связи с этим, о каких линиях — восходящих и нисходящих — развития человеческого потенциала и планетарного человечества можно мыслить? Конечно, попытка получить предельно добросовестные, развернутые ответы на эти вопросы требует нетривиальных аналитических исследований, но даже беглый взгляд позволяет уловить некоторые характерные черты, общий абрис возникающей социоприродной организованности.

Прежде всего, на временном интервале двух последних десятилетий предельно отчетливо обнаруживается стремительный рост *информационного потенциала* планеты, доминирование информационно-кибернетической составляющей техносферы. Это взрывное, выражаемое гиперэкспоненциальной кривой, неуклонное возрастание информационной насыщенности среды жизни, плотности и интенсивности информационно-коммуникационных сетей и взаимодействий, собственно ноосферы.

На фоне этого кибертехнологического мейнстрима выявляются новые, уже *постпост-модернистские* грани идеологии потребления: информационная всеядность и ненасытность обыденного сознания, выражающиеся в перепроизводстве и избыточном (превышающем способность осознанного восприятия) потреблении информационной продукции, разноформатных медиаобразов; в псевдореалистическом проигрывании фантастических ситуаций и, напротив, использовании виртуальных принципов для управления действительностью; в погружении психики в поток как реальных, так и ирреальных сюжетов, создании стереотипов-химер. Общество материального насыщения и пресыщения все глубже уходит в цифровые пески информационного, виртуально-чувственного наслаждения, вместо селекции, распознавания и углубления опорных смыслов соблазняясь киберязыческим информационным пожирательством, лишенным аксиологических берегов. Сладострастный клич «Хлеба и зрелищ!», в свое время огласивший распад Римской империи, теперь нашел свою IT-актуализацию.

Информационное потребление выливается в новую форму проявления гедонизма, в погоню за информационными эндорфинами, в культ фантомных ценностей. Информация приобретает статус целевого стратегического ресурса, причем ресурса не столько естественного и потому ограниченного (как природные ископаемые), сколько техногенного, генерируемого самим человеком вне и помимо биосферных процессов. Наряду с «самородной» информацией человек по своему произволу формирует информационные пласты (и даже свалки), организует информационные потоки в биосфере (и уже за ее пределами) в видах, формах, объемах и семантической определенности, не известных в природе. Формируется особый рынок услуг, которые предлагают специализированные информационные хранилища и цифровые склады, пригодные как для архивации нефальсифицированных ценностей «невесомого характера», так и для затаривания терабайтами виртуального хлама, неусыпно сканируемого контент-стражами воздвигаемой, теперь уже цифровой, империи. Не создает ли такая геоинформационная динамика предпосылки для грядущего новозоологического варварства, информационной агрессии цивилизованного человечества? Не усиливает ли она риски сползания человека в высокотехнологичную и потому высокоэффективную бессмысленность бытия?

Становится очевидным, что парадигма постмодернизма уже не позволяет вместить и освоить, корректно интерпретировать информационное многообразие, структурную глубину, полиморфизм и содержательную разнородность потоков информации, генерируемых технологиями виртуализации действительности, переноса части социальных взаимодей-

ствий и отношений на уровень мезофизической реальности² и, в конечном счете, гиперреалистического представления и моделирования мира.

Вместе с тем *информационный бюджет общества*, как набирающий силу фактор культурной эволюции человека, по своей важности и действительности становится сопоставимым с традиционными, витально значимыми биосферными ресурсами. От качества циркулирующей в социуме и техносфере информации зависит эволюционная судьба homo sapiens, выдвигающегося на передний край виртуального фронта. По одну его сторону — информационно-потребительский комфорт для «нормализованного» человека, строгий регламент мышления и формат личности, предопределяемые аристократией золотого миллиарда, по другую — творческое возвышение человека, осознание им объективной деонтологии, демократия информационного типа и психократия — взаимознание сынов на основе деятельной любви к отцам.

В нынешних социокультурных обстоятельствах интегральное качество потребляемой информации преимущественно (и очевидно, не случайно) определяется продвижением и реализацией стратегии устойчивого развития; оно стихийно и слабо обогащается идеями и смыслами, обозначенными русским космизмом. И потому, информационное насилие, информационная фальсификация и вымогательство, информационное мародерство — реальности наших дней. В практическую плоскость уже поставлен вопрос о разработке эффективных видов информационного вооружения для ведения масштабных гражданских, национальных и глобальных информационных войн в преддверии искомого и превратно понимаемого благодетия.

Все это есть прямые и косвенные свидетельства торжествующей культуры, которую можно условно обозначить как *рождественскую культуру*, или *культуру адвента*³, ставящую под сомнение — ценой настоящего — не только будущее человечества, но и его прошлое. Это психологический прицел и идеология «посюсторонности», «здесь-и-сейчас-экзистенциальности», призыв «Carpe diem!», предельно вульгаризированный до оголтелого хватательного эгоцентризма.

И все же, каковы текущие успехи науки и технологий именно с мировоззренческих высот Общего дела — в масштабе целей и задач Проекта патрофикации? Говоря специальным языком, что выражают индикаторы современной культуры с точки зрения ее соответствия замыслу о всеобщей регуляции в постановке Федорова?

Безусловно, глобализация — закономерный этап мирового развития, и переход планетного бытия в иное эволюционное состояние предполагает обязательное объединение человечества. Однако конкретные механизмы глобализации могут проявляться в различных формах, а получаемый в ходе ее развертывания ряд геосоциокультурных результатов может сходиться к принципиально различным историческим состояниям планетного целого. Один из сценариев, основанный на реально идущем объединении планетного человечества и требующий не только единства, но и признания фактического равенства всех этносов, людей (и не только актуально живых, но и исторически бывших), заключается в становлении ноосферы, в общем деле патрофикации. В другом случае соподчинение есте-

² Мезофизическая реальность, мезофизика (от др.-греч. μέσος — «средний» и φύσις — «природа») — реальность на границе раздела материального и идеального миров; переходный, диффузионный слой проявления реальности.

³ *Рождественская культура*, или, точнее, *культура адвента* — как радостное ожидание праздника, предвкушение подарков и «чуда», когда и сам Рождественский пост превращается в приготовление к удовлетворению эго-мотивированных претензий, «обоснованных» вполне рационально оформленным расчетом великовозрастного, но все еще несовершеннолетнего существа на «бонус», на хотя бы частичное, но неотложное исполнение обетования.

ственного процесса глобализации и геополитизированной доктрины золотого миллиарда создает угрозы не только цивилизационного, но и непосредственно антропного, гуманистического срыва. Вместо экономики спасения — культура греха, цивилизация гибели. Это невольное искажение смысла и искривление форм неотвратимой глобализации.

Такая неопределенность, онтологическая двусмысленность тревожит вопросами, требующими не столько интеллектуальной, сколько нравственной дисциплины. С одной стороны: способен ли золотой миллиард осознать общее дело и через интерес *частного бизнеса* выправиться в сторону *общего дела*? А с другой стороны: пригоден ли цивилизационный аппарат золотого миллиарда для тягла общего дела?

Западное научное знание, научно-культурная традиция в целом оказались не заинтересованными и потому не способными усвоить впечатляющий «*Corpus Moralis*» Федорова, уводящий человека далеко за крепостные стены утилитарно-рациональной целесообразности и крохоборства. Проект общего дела, как и учение о ноосфере, оказался не привлекателен: его долгосрочный и тотальный замысел неконвертируем в мгновенные радости быстрой жизни, в котором «последние вопросы» лишь создают паразитарные «экзистенциальные шумы». И потому цивилизационная практика «старается игнорировать вопрос о жизни и смерти, принимая по непостижимому безумию замалчивание за решение» (Федоров 1995–2000/2, с. 212).

Однако обнаруживается, что такое некомпетентное замалчивание сопровождается стихийным, каким-то объективно-принудительным, постепенно проявляющимся и нарастающим фокусированием научно-технично-технологического аппарата «цивилизации гибели» на реальных вопросах «экономики спасения», инстинктивными усилиями «культуры греха» выбраться из топи однодневных экзистенций на ценностное предгорье общего дела, на твердую онтологическую почву. Является ли это стратегирование целей современной технократической активности, «принуждение к истории» как сознательно творческому акту проявлением закономерного хода глобального эволюционного процесса, или это глубоко случайное явление?

Сопоставление трендов научно-технологического развития и задач Общего дела приводит к оптимизирующему предположению, что проявляется какая-то неумолимая, терпеливо выпрямляющая хроническую кривизну логика, вопреки изначально маломерным интересам и целям цивилизации, вопреки ее технократическому снобизму и самости превозмогающая частнособственнические озабоченности оглобализованной культуры «сего дня» и «сего мира» и какой-то несобственной подъемной силой выводящая начинающийся посттехнократизм, его научно-познавательный и инженерно-конструкторский потенциал в поток высоких целей и энергий общего дела.

На уровне уже не только «чистого разума», но и в виде конкретных, практически значимых технологических разработок с большей или меньшей отчетливостью реализуются некоторые архетипичные, столпные положения Проекта.

Это и познания в области функционирования генома человека и генетики в целом, опыты по синтезу отдельной клетки и клонирования организмов, изучение способов клеточного перепрограммирования и индуцирования плюрипотентных клеток; и назревающий на широком фронте прорыв в медицине, способной обеспечить высокое качество жизни; и вопросы долголетия и реальные, исторически уже проглядываемые перспективы практического бессмертия; и интенсивное обсуждение перспектив нарастающей киборгизации человека. В другой плоскости, это проекты по отражению метеоритной и астероидной угрозы биосфере Земли; и уточнение представлений в области микромира, структуры материи Вселенной; и технологически прорабатываемые планы полетов на Марс и другие планеты Солнечной системы, в том числе пилотируемых, с созданием постоянных колоний поселенцев; и даже

поиск «новых земель» — экзопланет, теоретически пригодных для освоения беглым человечеством. Наконец, сосредоточение исследовательского внимания на том «микроскопическом жучке», предсказанном Федоровым, появление которого, по его мнению, и может сплотить сынов человеческих, пока только как представителей одного биологического вида: прояснение возможности глобальной угрозы бактериальной атаки на вид *Homo sapiens*⁴.

Так или иначе, в современном научно-технологическом секторе уже развернута быстроуплотняющаяся сеть междисциплинарных исследовательских проектов, научно-практических программ, разноплановых институтов и групп ученых, «которые преследуют цели продления жизни, достижения бессмертия, воскрешения без всякого знания о Федорове, без всякого интереса к его идеям. <...> И, к сожалению, это типично для наших технологических исследований: они преследуют сугубо технологические цели без всякого беспокойства о душевных или духовных измерениях» (Янг 2010, с. 28). Такой сциентизированный конструктивизм — действие все той же пружины адвентистской культуры, ориентированной на получение вознаграждения — чувственно ценных «фантиков» посюстороннего бытия.

Действительно, до тех пор пока проект Федорова не получит адекватную содержательную интерпретацию, не окажется принят и операционализирован технологически корректно именно как сквозной стартовый проект, он будет по своей системной целостности и масштабу превосходить любую исследовательскую программу, преследующую какую-либо частную цель. И в этом смысле обнаруживаемая спорадическая сонаправленность, иногда очень выразительная и значимая, стреловидных векторов проективной, культурно-эволюционной и фактической, научно-технологической продуктивности столбит «контрабандные тропы» к идейному «мегалиту» общего дела.

Эмпирически, в наличном технократическом ландшафте активно-эволюционный проект проступает хребтами революционизирующих научно-практических направлений. В этом смысле, культура адвента своими собственными, потребительски вымощенными и рационально размеченными проходами подбирается к тому же общезначимому источнику мысли и дела, который питает проект Общего дела, — к вопросам об истинной сущности человека, творческих основах его бытия и связанном с ними вопросом о культурном долге исторического делания. В такой «сублимации» практического познания можно видеть одну из причин отражения и латентного носительства — чаще пока только в мысли, чем на практике — тектонических принципов проекта Федорова современным технократизмом.

Однако совершенно ясно, что эти критические процессы — двойного назначения. Их можно воспринимать как силовые линии творческого поля, задаваемого общим делом в его федоровском звучании. Но они же могут быть применены и в рамках доктрины золотого миллиарда, ибо для ее исполнения необходим определенный культурно-цивилизационный уровень, высочайший научно-технологический пьедестал, обеспечивающий самодостаточность золотого миллиарда. Это сверхвысокотехнологичный уровень

⁴ «На благоразумие трудно рассчитывать; нужен высший интерес для объединения или общее бедствие, для борьбы с коим только и можно надеяться на соединение. И быть может, ничтожный жучок, какое-либо микроскопическое насекомое, и будет тем бедствием, которое соединит всех» (Федоров 1995–2000/1, с. 192). Как всегда, поразительной проницательности предсказание, точнее — вывод из логики прогресса цивилизации. И вот достигшая впечатляющих успехов, особенно заметных в познании макро-, микро- и нанопроцессов косной материи, нынешняя продвинутая технократия стоит в некоторой растерянности и удивлении перед надвигающейся проблемой — угрозой человеческому геному и самому виду со стороны бактерий — возможной биосферной катастрофой, сопоставимой по своим биологическим последствиям с падением астероида 65 млн. лет назад (гипотеза Альвареса). И очертания этой — не космической, а сугубо биосферной — «глыбы ужаса» только начинают медленно прорисовываться перед самым вооруженным знанием.

развития «оптимизированного» человечества, опирающийся на те самые объективно востребованные качества социоприродного бытия, которые в непреложной форме постулированы Проектом общего дела. Для обеспечения такого уровня по заданным параметрам и в заданные сроки необходима работа «расширенной» цивилизации вдоль прорывных контент-векторов.

Как относиться к таким корреляциям, и являются ли они оправданием технократического потенциала с позиций Общего дела? Можно ли воспринимать интенсивное сциентистское бурение и технологическое вспахивание идей и тем, выдвинутых русским космизмом, предпринимаемое современной бизнес-индустрией научных знаний, как надежду, как свет «бледной звезды» оптимизма?

В более критической постановке возникает и встречный вопрос — не создает ли такой бульдозер системы познания новые, значительно возрастающие в условиях тиражирования шаблонов «культуры последнего дня», риски инфернации социоприродного бытия, срыва ноосферы, новые онтологические могильники? Не получает ли «хилиастическая» программа золотого миллиарда дополнительное обоснование и обеспечение, и не становится ли ее цивилизационная реализация более легкой, а историческая перспектива — более приближенной?

Можно вспомнить другой острый кризис мировой истории, в момент преодоления которого В.И. Вернадский искал ответы на созвучные вопросы. В годы Второй мировой войны, несмотря на шаткость самих основ цивилизации, он был уверен, что становление ноосферы, ее сознательное строительство, есть явление объективное, оно не может противоречить тому стихийному геологическому процессу, в рамках которого возникло. Этот эволюционный принцип, опирающийся на эмпирические обобщения, дает твердый ориентир и в нынешней ситуации.

Многие из сегодняшних культурно-цивилизационных и гуманитарных опасений и угроз, непониманий и растерянностей, неясными тенями возникающих на пороге смены условий и всей парадигмы социокультурного бытия, — от того, что планетарное общество именно «на пороге». Привычный мир уже в зоне захвата каскадной бифуркации, в ближайшей точке которой произойдет расщепление цивилизационного развития на разные эволюционные потоки, влекущие человечество к принципиально различным онтологическим состояниям. Бифуркация «при дверях», и потому в режиме с обострением идет кристаллизация и поляризация целей, их стягивание в тугий узел; происходит дифференциация, селекция и оформление стратегий движения к формирующимся аттракторам развития, и вместе с этим — резкое и безвозвратное изменение качества бытия и критериев его оценки. По сути, это историческое переживание момента бифуркации, его восприятие в кумулятивной струе, когда оценочный потенциал традиционной системы мер и шкал заземляется. И потому в смуте цивилизационной сингулярности, в тревогах необретенной эволюционной идентичности, приходится осмысливать, обосновывать и *оправдывать* новые реалии! И заново верифицировать и оптимизировать стратегию исторического исхода человека к заявленным в Проекте инвариантам.

В настоящее время можно считать эмпирическим обобщением то, что технократизм есть исторически объективный этап развития. Зафиксированная в фактах реальная история цивилизации ретроспективно немислима вне явления научно-технического и технологического прогресса, который, в какой-то момент, возможно, все же был лишь одной из альтернатив. В полной мере последствия этого эволюционного сценария будут выявлены в масштабе геологического времени, на отрезках исторического времени они опознаются как вероятности технологических и прорывов, и срывов человечества, как противоречия, угрожающие искажением целевой функции homo sapiens — особого вида живого вещества планеты.

Примеры технократического «гольфстрима» в Общем деле очень разнообразны и разновелики. Наиболее характерные и значимые из них — на стыке медицины, кибернетики, молекулярной биологии и генетики, высокотехнологичных дисциплин, развивающихся взрывными темпами и имеющих непосредственное отношение к качеству жизни человека, а в определенном смысле — и к качеству самого человека.

Один из гипертехнологических векторов может быть обозначен как *кибернетизация человеческого существа*: становление киберчеловека путем его инструментально-операционного дооснащения, начиная с простых механизмов (протезов и разнообразных имплантатов, устанавливаемых по жизненным показаниям) и заканчивая интеллектуальным инструментарием, расширяющим и углубляющим горизонт познания, повышающим разрешающую способность человеческого восприятия (устройства медиаусиления; техника сканирования, распознавания и диагностики внешних и внутренних состояний; интегрируемые компоненты операционных систем, систем искусственного интеллекта и их экспертные надстройки). В целом такая коэволюция человека с интеллектуально-технической арматурой соответствует стремлению к *полноорганичности*, но достигается путем трансгуманистического кибермедицинского инжиниринга, проектирования встраиваемой «умной» инфраструктуры, интегрируемой в единый контур сознания-управления в рамках технически оснащенной эволюции человека. Такая технология совершенствования означает, скорее, не *преображение* — органически постепенное и трудное прорастание в новое антропное качество, — а глубокую *модернизацию* исходного человека, антропную гиперреализацию. Может быть, именно в этом и состоит главный, интуитивно предугадываемый подвох кибертехнопроекта... Общество, цивилизационный потенциал которого развивается и повышается через сумму внешних, вне-социальных и вне-антропных технологий, через смену косных технологических плато, рискует все дальше отойти и вовсе сойти с пути совершенствования природы самого человека.

Это противоречие между развитием техносферы и вмонтированного в нее кибернетического человека, между склонностью к негативному технологическому истолкованию возможностей симбиотической техно-ноосферы и эффектом позитивного развития общества и человеческой личности в лоне этой же среды. В ходе эволюции биосферы генерируемая человеком техносфера в отдельных явлениях как будто прорвала ткань глобального процесса становления ноосферы, отслоилась и обособилась от нее, создав новый самозначимый полюс планетной реальности, особенно заметный под гуманитарным углом зрения. И очевидно, нужно как-то примирить высокие гуманитарные и социальные цели, исторически прочерченный тренд глобального развития в сторону ноосферы с технократической практикой становления человечества. Ибо отрицание технологической подложки интерпретирует прогресс *прошедших* столетий как тупиковый путь и дезавуирует определенность развития *грядущих* исторических эпох.

В расширенном цивилизационном контексте киборгизация⁵ человека и кибернетизация человечества как продолжение компьютеризации и информатизации общества сопряжены с неизбежной конверсией культуры, обретением ею новых уровней-измерений своего проявления и инструментов чувственного и умозрительного воздействия; с построением общества кибернетического типа — киберсоциума. Это информационное общество, информационное качество и сущность которого реализованы не только и не столько за счет капитальной ин-

⁵ Киборг (сокращение от англ. *cybernetic organism* — кибернетический организм) — биологический организм, содержащий механические и/или электронные компоненты.

фраструктуры, ноосферного качества *среды*, сколько уже непосредственно на уровне исходного *субстрата* разумной жизни — кибернетизированного человеческого существа, гиперреалистически продвинутой — расширенной и доукомплектованной — антропологии.

Думается, конвергенция человека и техники в части кибермедицины — в тех рамках, в которых она заявляет свою предметную область — процесс закономерный, позволяющий человеку не только обеспечивать рост видовой продолжительность жизни и значительное повышение ее качества, но и лучше — полнее, глубже и точнее — понимать сущность самих биоантропологических процессов, углублять представления о явлениях жизни в целом, без чего невозможно дальнейшее совершенствование человека в русле культурно-эволюционной стратегии.

В углубленной перспективе силуэт кибернетизированного человека пока плохо поддается правдоподобной детализации, особенно в части его «реликтовых» гуманистических свойств, несмотря на то (или именно потому), что эта тема имеет широкополосный опыт осмысления и интерпретации в футуристических и научно-фантастических произведениях.

По одну сторону эволюционного потока можно угадывать уплывающий твердый берег изначального, природного гуманизма, неразрывно связанного с эмпирическим человеком, с драматизмом его социальной истории, брэнностью и призрачным онтологическим статусом.

На другой, отдаленной эволюционной излучине — более или менее отчетливые образы нового человека, преодолевшего природные соматические путы, разомкнувшего физиологические контуры духовности, вырвавшегося из биосферного притяжения Земли и в претворенном виде вошедшего в творческое начало Универсума.

Очевидно, в ходе культурно-эволюционного преобразования ветхого человека будет видоизменяться, пластично переопределяться и само содержание гуманизма, который призван неразрывно, в каждой эволюционной точке, в каждом импульсе пресуществования соответствовать сущности человека.

Можно ожидать, что в ходе кибернетического достраивания, восполнения человека будет определена мера подобной эволюции; рано или поздно, человек окажется на магистральном перепутье, один эволюционный тракт которого способен вывести, расправить и вознести *homo sapiens* именно к пикам видового совершенства, другой, может быть, более прямоезжий — завести, смять и низвести собственно человека в безжизненные пределы искусственного, могущественного разума, творчески пребывающего «по ту сторону» гуманизма.

Это сценарий, плохо поддающийся анализу современным логическим инструментарием.

Что же касается *обозримых* перспектив и образов киберчеловека, то, очевидно, вместе с неотвратимостью киборгизации следует видеть и преобразующий потенциал этого небывалого в биосфере процесса, надеяться на его собственную гуманизирующую функцию. Как психогенное по своему генезису явление, этот процесс, по сути, есть специфическое выражение реальной — как есть в настоящий момент — ноосферы. И это несколько утешает нынешние тревоги...

Проект общего дела исторически до сих пор еще «не по мерке» господствующей идеологии, культуре, нравственному сознанию и самомнению цивилизации. И поскольку идеология и культура усиливаются глобализироваться, расширяться до всепланетного стандарта-удавки, обесцвечивающего возможные альтернативы, постольку «монокромная» цивилизация все отчетливее приобретает «окрас» цивилизации гибели. Проект остается на обочине научной и общественной мысли, в кунсткамере диковинных интеллектуальных плодов. А между тем, в системном, глобально-цивилизационном представлении

Общее дело есть начало иной, *пасхальной культуры*⁶, которая даже в самом начале своей службы, в духовном только проявлении уже позволяет приподнять небо, под которым так непрочно устроился эмпирический человек.

В условиях широкополосного, «проникающего» внедрения информационных технологий обнаруживается интересный ноосферный феномен — происходит формирование и стремительное наращивание мезопласта реальности — гиперреальности, — связующей мир вещей и мир идей, и на своем, информационном субстрате отображающей единицы-объекты этих миров в едином, унифицированном, независимом от исходной природы объектов, преобразованном формате — в виде оригинальных цифровых ансамблей. Эти логические единицы информационной реальности транслируют приданный прообразом семантический и аксиологический оттиск, но обладают своим, уже автономизированным, существованием. В конечном счете, они представляют собой модели, по которым возможно воспроизведение-реплицирование исходного объекта в заданных условиях и для которых открыты переходы в различные состояния, отвечающие определенным уровням-пластам физической реализации этого объекта. Человек, безусловно, с необходимостью вплетен в этот безудержный процесс тотального цифрового транспонирования, в генезис цифровой «материи» «среднего мира» различными информационными нитями.

О возможности непосредственного использования этого эффекта в *анастатике* — через математическое моделирование, антропное формулирование, т. е. вывод оригинальной формулы индивида (понятие *генетического кода* вошло в научный оборот позднее) — задумывался В.Н. Муравьев. Это информационная основа клонирования в его современной технологической разработке. Но есть и более короткий радиус области применимости информационного аналога, «цифрового осадка» человека.

Развитие информационных технологий, внедрение IT-форм и техник общения порождает свои, ранее закрытые, возможности для общества и личности, задает новую архитектуру социального взаимодействия. По сути, на наших глазах идет стремительное становление демократии принципиально нового, *информационного, типа*: демократии оперативного доступа, непосредственного применения и прямого действия. И содержание такой демократической актуализации личности в информационной среде социума далеко выходит за рамки исключительно политических технологий. Это одна из форм единства человечества, его действительной глобальности, объединенности, которая оказывается более проявленной, полной и в этом смысле — более реальной, нежели политическая, экономическая или культурная, оставаясь при этом сугубо виртуальной. Очевидно, это есть одно из проявлений технической зрелости текущей ноосферы.

Возможность обеспеченного и качественного погружения в разнообразные информационные потоки, доступ к смылосодержащим ресурсам, распространение сетевой формы общения означают формирование особой культуры информационного взаимодействия.

⁶ *Пасхальная культура*, в отличие от культуры адвента, — многотрудное предстояние в общем деле, культура внехрамовой пасхальной литургии для стяжания и дарования реального воскресения умершим. Пасхальная культура есть общий напряженный труд патрофикации, дело спасения мира и человека в нем; спасения, проходящего по степеням своей исполненности и завершенности: от наличного *бытия* через культурно обустроенное *благобъятие* к обретению *бытия вечного*. И христианский пост в такой панораме общего дела, в такой логике отношения к реальности, приобретает особый смысл: это техника сосредоточения, ибо вслед за благой вестью о спасении, после ее усвоения и практической «операционализации», должно последовать и само благое дело — самостоятельное, общее. Великий пост и есть такое предначальное сосредоточение, собрание всех сил для почина общего дела спасения: «Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскресения, а последующая история — продолжение его» (Федоров 1995–2000/1, с. 146.).

Она связана с ранее неизвестной в био-ноосфере былых эпох многовариантной возможностью практически безбарьерного и интенсивного медийного бытования отдельной личности, ее цифрового образа в открытом коммуникативном пространстве, с технически и идеологически доступным инструментарием для разнообразной и непосредственной «публикации» личности, ее всевозможного самовыражения и самореализации (к сожалению, не всегда действительно творческой, содержательно самостоятельной и интересной).

Еще никогда в истории цивилизации отдельная личность не получала такие технологически обеспеченные свободы погружения в собственную творческую сущность, не обладала столь фундаментальным выбором возможностей для углубления самопознания, раскрытия и изъяснения своей индивидуальности; еще никогда человек не имел такие эффективные средства самопрезентации и автопубликации, высказывания и экспликации своего творческого потенциала и подлинной духовной продуктивности; еще никогда индивид не пользовался таким многофункциональным снаряжением для утверждения своего личного культурного кредо.

Все более разнообразный, совершенный и доступный арсенал многомерной медийной реализации человека приводит к явлению «информационной радиоактивности» личности, в результате которой ею создаются цифровые кластеры мезореальности: насыщенные коллекции (библиотеки, музеи, галереи...) информационных фактов, артефактов и гиперфактов — фактов виртуальной реальности, продуктов информационно-творческой активности человека. Это те оцифрованные идентификаторы, информационные струны человека, которые с растущей детализацией формируют его целостный «слепок», определяют цифровой эквивалент личности во всем многообразии ее проявлений.

Таким образом, галерея материальных следов проявления личности в ноосфере расширяется, дополняясь образами, моделями и символами нематериальной природы, плодами деятельного присутствия и участия этой личности в мезореальности. Это не только оцифрованная предметная «ветошь», но и разноформенные медийные образы-реплики, взятые из духовно-психического оборота личности, с которыми человек взаимодействовал в ходе его жизненных переживаний.

Для отдельного человека, даже ушедшего, эта технология открывает возможность создания и пополнения музея его личности — как за счет электронных, уже потенциально неуничтожимых воспроизведений оригинальных объектов (не только документов), всего имеющегося овеществленного фонда, архива «на твердых носителях», так и за счет новых информационных «апокрифов», создаваемых самим субъектом и/или его современниками, потомками. Цифровое представление многозначных и разнообразных личностных проявлений человека становится единой, инвариантной, наиболее устойчивой и экономичной формой их фиксации и хранения.

В благожелательном смыслоистолковании это реализация на базе современных кибернетических технологий настойчивого призыва Н.Ф. Федорова к «знанию отцов», опирающемуся на *психофизиологические дневники*, дополненная возможностью посмертного пополнения информационного массива, релевантного ушедшей личности. Такой пополняемый мультимедийный дневник — информационно многомерная пасхальная икона⁷ личности, или ее аватар — служит началом предварительного — информационного, иконоло-

⁷ Икона (др.-греч. εἰκών — образ, изображение, подобие; образ мысленный, представление о ком-либо) — в данном контексте, организованный информационный комплекс первичных и вторичных, прямых и косвенных данных, относящихся к личности, служащий для воссоздания из разнородных информационных фрагментов целостного, голографически объемного представления этой личности в цифровом описании.

гического — воссоздания личности отца, определения его психо-генетического профиля. Эти же персонифицированные информационные комплексы, цифровые кластеры гиперреальности служат основой для последующего становления психократического общества.

Это, по сути, цифровой музей, как предначальное условие анастатики; музей, который и есть «собрание под видом старых вещей (ветоши) душ отошедших, умерших» (Федоров 1995–2000/2, с. 371). *Отошедшие*, ибо они не канули в вечность, не расплылись в тленных пределах материального мира и памяти, а лишь на время отошли... от дел земных, явных, но благодаря сыновнему призыву должны вернуться, присоединиться к общему собранию для участия в расширяющемся (с каждым возвращенным к пакибытию) общем деле! <...> И соки новой жизни возродят засохшую смоковницу, и в нужное время принесет она новые плоды, добрые и обильные. И соберутся под ней изжитые души для пакибытия и пакитворчества — для почина и возделывания новых садов на новых землях и в иных мирах...

И потому, несмотря на все риски, сопряженные с информационными технологиями в их современном виде, мысль вплотную подходит к признанию необходимости создавать национальный, а затем и международный, всесветный специализированный ресурс, позволяющий вести поиск, сбор, оцифровку, архивирование информационных фактов, артефактов и гиперфактов жизнедеятельности личности, разработку методов их глубокой обработки и психоантропного моделирования. В конечном счете, такой банк позволит решать задачу максимально полной, точной и бережной «цифровой музеефикации»⁸ личности. Разумеется, при этом все вопросы надежности, сохранности, безопасности, форм и режимов доступа к персональным данным и прочие должны быть решены технически безупречно и юридически квалифицированно.

Такой информационно-технологический мемориал — музей отцов — мог бы функционировать в рамках более значимого бессрочного проекта, под эгидой, например, «Фонда Федорова» или «Фонда Общего дела». Это форма — сего дня — реального движения Общего дела и, одновременно, реакция на фактическую цивилизационную динамику этого дня.

Действительно, «нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов ноосферы, активного христианства» (Семенова 2010, с. 24). И такое противостояние — конструктивно-альтернативное, «положительное» — тоже должно быть активным, с использованием, в том числе, таких узаконенных «эффективных» (в терминах рационально-меркантильной цивилизации) инструментов и рычагов влияния, как финансовые.

Если выстраивать систему отношений таким образом, то представляется целесообразным учреждение и финансовое наполнение «Фонда Федорова», стимулирующего научный поиск в тематически сфокусированном луче и поощряющего гуманитарно- и социально-технологические разработки в области нравственно-обоснованных реализаций стратегических направлений Проекта общего дела. Это адекватное движение в сторону институализации целевого, глобально-специализированного фонда с практикой присуждения регулярных Федоровских премий в нескольких номинациях за прорывные исследования, значимый вклад в понимание и реализацию логики явлений ноосферы, за углубление и науч-

⁸ Музеефикация с применением цифровых технологий, DT-музеефикация (англ. *Digital technology* — цифровые технологии).

но-техническую операционализацию капитальных представлений-конструктов и процессов, коллинеарных — сонаправленных и положительно коррелированных — с Проектом общего дела. В ходе ускоряющегося цивилизационного времени, безжалостно закручивающего мир в воронку скоробития, федоровские премии неизбежно (ибо надежда всегда благовероятностна!) станут важным знаком признания, престижной наградой, наконец, — действенным фактором становления совершеннолетнего общества⁹. История возникновения и функционирования подобных фондов, включая современные примеры, показывает, что, будучи финансово-состоятельными и мировоззренчески мобилизованными, они способны реально участвовать в продвижении заранее определенных идей вплоть до технологических «образцов». Один из таких исторических опытов, не получивший оформления в виде постоянно действующего механизма «одобрения» разнообразных пионерных (инновационных, как выразились бы в наши дни быстротекущего послепостмодернизма) изысканий, связан с выдающимся российским общественно-политическим и научным деятелем, исследователем по одаренной натуре и «по милости Божией», — Василием Назаровичем Каразиным, чей вклад в метеорологическую науку и многолетнюю практику метеоисследований послужил Федорову одним из краеугольных камней в проекте метеорологической, природной и, в пределе, всеобщей регуляции¹⁰.

И еще один лежалый вопрос, на котором запинается мысль. Среди сопричастных истории библиотеки Румянцевского музея много безусловно достойных, выдающихся личностей. Но рядом с этим «статистическим» фактом — беспримерный образец служения — и по форме, и по творческому содержанию, и по преданности — самой идее и делу музея-библиотеки одного из «хранителей вечности» — Н.Ф. Федорова. И потому требует деятельного признания естественная, т. е. нравственная логика, в соответствии с которой на подступах к *библиотеке имени Федорова* читателя встречает и стрóжит памятник Ф.М. Достоевскому, подготавливая к восприятию идей русского космизма. А с другой стороны и чуть далее, в ранее бывшем сквере Института философии Российской академии наук — так и не состоявшийся памятник В.С. Соловьеву.

Литература

Семенова 2010 — *Семенова С.Г.* Глобализация и ноосфера // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): сборник научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 5–25.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Янг 2010 — *Янг Д.* Международное значение идей Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 25–30.

⁹ Де-факто, такое премирование уже осуществлялось по задумке и силами самого Николая Федоровича: с творчеством его стипендиата *К.Э. Циолковского*, связаны оригинальные, яркие и «нелинейные» смыслы русского космизма.

¹⁰ В 1811 г. В.Н. Каразиным было создано «Филотехническое общество», просуществовавшее до 1818 г., в задачи которого входили финансирование, организация и проведение научно-технических исследований, распространение достижений науки, техники, изобретений, агротехнических знаний и приемов. Альтернативный пример из практики наших дней: премия Спинозы в Нидерландах, названная в честь голландского философа, организована Нидерландской организацией фундаментальных научных исследований (NWO) в 1995 г. Это высшая научная награда в Нидерландах, которая присуждается голландским ученым, занимающим лидирующие позиции в науке.

ИММОРТАЛИЗМ ДО И ПОСЛЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Стремление человека преодолеть смерть и обрести бессмертную жизнь началась задолго до и продолжается после «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Характерная черта Федорова, отличающая его от предшественников и последователей, в том, что его мысль не является ни традиционным религиозным, ни чисто техническим учением, но представляет собой органическое единство традиционной религии и передовых технологий.

Man's quest to overcome death and attain immortal life began long before and continues after Nikolai Fedorov's «Philosophy of the Common Task». A defining mark of Fedorov's thought distinguishing it from predecessors and followers, is that it is neither conventionally religious, nor strictly technical, but instead presents an organic unity of traditional religion and advanced technology.

Ключевые слова: Гермес Трисмегист, Н.Ф. Федоров, поиск бессмертия, философский камень, преобразовании вещества, преобразование человека, проект воскрешения, союз религии и науки, И.В. Вишев, практическое бессмертие, Церковь Бесконечной Жизни, общее дело.

Keywords: Hermes Trismegistus, N.F. Fedorov, search for immortality, philosopher's stone, transformation of matter, transformation of man, the project of resurrecting, unity of religion and science, I.V. Vishev, practical immortality, Church of Perpetual Life, common task.

«О народы, земнородные люди, погруженные в опьянение, дрему и Неведение Бога, стряхните ваши чувственные оковы, очнитесь от вашего оцепенения.... Почему, о земнородные люди, предаетесь вы смерти, когда дозволено вам достигнуть бессмертия? Придите в себя, шествующие в заблуждении, изнывающие в неведении, бегите мрачного света, причаститесь бессмертию, отступив от тлена»

Гермес Трисмегист. Поимандр

Автор этих смелых, почти федоровских слов не сам Н.Ф. Федоров и не его ученики Н.П. Петерсон и В.А. Кожевников, ни любой другой последователь Московского Сократа, а легендарный греко-египетский маг Гермес Трисмегист (см.: Corpus Hermeticum, 1945). Эти слова не только отражают вечный человеческий поиск бессмертия, но и утверждают, что сам человек призван к бессмертию, способен его достичь и ответственен за него. Мы спим — и нам нужно пробуждаться, мы пьяны — и нам нужно стать трезвыми, мы смертны — но мы можем преодолеть смерть, можем достигнуть бессмертия, но прежде нужно отступить от тлена, нужно коренным образом преобразоваться. Даже во времена Гермеса Трисмегиста это не новая идея. В первом известном памятнике мировой литературы «Эпосе о Гильгамеше» герой-эпоним после долгих исканий обретает цветок бессмертия, а затем теряет этот драгоценный, после стольких усилий полученный дар: змей крадет его, когда герой погружается в сон. Тема ответственности человека за свое бессмертие часто повторяется у Платона, прежде всего в диалоге «Федон», звучит в неоплатонизме, в традиции европейской эзотерической литературы, особенно в произведениях таких писателей как Пико делла Мирандола, Марсилио Фичино, Корнелий Агриппа. В Европе Средних Веков и Ренессанса бесчисленные безымянные алхимики всю жизнь пытались добыть философский камень бессмертия, являя своего рода эквивалент научным изысканиям Нового времени. В этой традиции цель человеческой деятельности — мастерство, позволяющее властвовать над природой, преобразование вещества, преобразование человека и достижение бессмертия (см.: Yates F. 1964). Эта традиция активного иммортализма начинается

давно, в древнем магизме, обнаруживает себя еще в дописьменный, первобытный период, и она же проявляется в сегодняшней религии, литературе, и науке.

Вторая древняя традиция, пассивный иммортализм, также присутствует в античности, также уходя в дописьменную глубь веков и отражаясь в ранних образцах индусской священной литературы. Согласно этому мировоззрению, наша бессмертная душа переживает много жизней, существует и до нашего земного рождения, и после смерти нашего тела¹¹. Наши земные поступки определяют качество, а не факт нашего посмертного бытия: ад или рай, высший или низший уровень существования. В этой традиции веры и мысли бессмертие мыслится не результатом наших усилий, а даром, благоволением Бога или природы. Пассивный иммортализм присутствует и в древних верованиях (анимизм, тотемизм), и в официальных, организованных религиях (в буддизме, в индуизме, в исламе, в христианстве). Активный иммортализм чаще всего встречается в эзотеризме, как религиозном (например, в суфизме, в каббализме, в розенкрейцерстве), так и светском (в алхимии, в йоге, в некоторых вариантах масонства.)

Начиная с XIX в. Федоров является главным представителем активного иммортализма — и религиозного, и светского. Несмотря на то, что Московский Сократ не был эзотериком и резко критиковал Достоевского и Соловьева за мистицизм и эзотеризм (см.: Федоров 1995–2000/1, с. 418–421), сам он писал в старейшей традиции господствующей эзотерической мысли. Недостаток эзотеризма, по мнению Федорова, проявлялся не в предмете исследования, а главным образом в том, что эзотеризм работает только для некоторых, для мудрецов, а не для рядового человека, для сверхлюдей, а не для всех людей. И в своем общем деле Федоров шел к союзу активного священного и светского иммортализма, к союзу религии и науки. При этом самый радикальный шаг федоровского иммортализма — в его проекте воскрешения, в том, что Федоров требует, чтобы мы работали не только для себя, своих потомков, а тоже для предков, не только для настоящего и будущего, а тоже для прошлого. Критики Федорова ошибаются, когда упрекают его за то, что он предпочитает прошлое настоящему и будущему (особенно настаивали на этом биокосмисты — см.: Вишев 1996). Вернее сказать, что он увеличивает настоящее поле зрения, знания и действия, чтобы включить в концепт активного бессмертия прежнее, игнорируемое прошлое. Федоров напоминает нам, что вечность означает не только движение времени вперед, в бесконечное будущее, но и движение времени назад, в безграничное прошлое. По мысли Федорова, искать бессмертия для одного себя является слабостью, потерей, грехом. Мыслитель подчеркивает, что полный, зрелый, моральный иммортализм значит бессмертие всех людей, живущих и живших.

После Федорова большинство активных имморталистов, российских и западных, отказываются от федоровского акцента на воскрешении предков. Как и до Федорова, иммортализм после Федорова снова означает вечную жизнь для будущих и, может быть некоторых ныне живущих людей. Кроме близких учеников Федорова, таких, как А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, активные имморталисты двадцатого и двадцать первого века главным образом являются секуляристами, считая бессмертие научным, а не религиозным делом. В первые годы после Октябрьской революции возникла одна особенно буйная группа светских имморталистов, упомянутые «биокосмисты», лидер которых Александр Агиенко называл себя Святогором. Крайние взгляды Святогора соответствовали крайним событиям времен: «Биокосмизм — это новая идеология, для которой краеугольным принципом является понятие личности, возрастающей в своей силе и творчестве до утверждения себя в бессмертии и в космосе. Существенными и реальными правами личности мы считаем ее право на бытие

¹¹ В древней западной традиции главными носителями этого мировоззрения являются Пифагор и Платон.

(бессмертие, воскрешение, омоложение) и на свободу передвижения в космосе» (цит. по: Вишев 1996, с. 180). Как отмечает в своей статье о Н.Ф. Федорове и биокосмизме И.В. Вишев, Святогор подчеркивает личность и соратничество, Федоров — соборность и братство. Святогор хочет союз товарищей, Федоров — универсальную семью. Святогор видит в философии Федорова главным образом «попытки “спасти царизм и православие”» (Вишев 1996, с. 182). Взгляды Святогора иногда повторяются сегодня в манифестах и блогах международных трансгуманистов и представителей других новейших вариантов иммортализма.

И.В. Вишев, известный философ и сторонник практического бессмертия человека, уважает мысли Федорова, но не принимает их целиком. Он считает, что радикальное продление человеческой жизни ныне возможно, и подчеркивает, что между нами уже живут люди, которые никогда не умрут (см.: Вишев 2015). Замечательная идея, особенно потому, что предложена не буйным биокосмистом, а почтенным ученым, уважаемым профессором. Значит, наконец можно сказать, что концепт бессмертия заслуживает научного доверия.

Прוצветает сегодня множество международных вариантов движения активного иммортализма: крионика, трансгуманизм, аболиционизм, технологическая сингулярность и другие. Все эти варианты выступают за научный и технический поиск в области достижения бессмертия. Другие варианты, типа «New Age», ориентируются на духовные попытки достижения бессмертия: трансцендентальная медитация, чакра йога, постоянная молитва, викка, высшая магия, и. т. д. Ясные надежды, но неясные результаты, характеризуют эти попытки.

Наконец, следует сказать, что в Америке, в южной Флориде, группа имморталистов учредила новую «Церковь Бесконечной Жизни» («Church of Perpetual Life») основанную на философии «пророка» Н.Ф. Федорова (<http://www.churchofperpetuallife.org>; см. также: Worshipping Immortality 2016). Это новое вероисповедание ставит целью объединить энтузиастов продления жизни, активного долголетия, крионики, иммортализма во имя воплощения в жизнь плана Творца об Общем Деле всего человечества. Его адепты подчеркивают, что развитие технологий должно быть направлено на преобразование жизни и достижение бессмертия, на благое творчество. Своими задачами они считают распространение идей общего дела, укрепление межчеловеческих связей между членами общины, поддержку тех членов церкви, которые больны, нуждаются в медицинской помощи и уходе, продвижение биомедицинских исследований и др. Идеи Федорова положены в духовный фундамент Церкви Бесконечной Жизни. Первая служба в новой церкви состоялась 16 ноября 2013 года.

Литература

- Вишев 1996 — Вишев И.В. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова и биокосмизм // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1996: В 2 вып. Вып. 1. М., 1996. С. 179–185.
- Вишев 2015 — Вишев И.В. Философия личного бессмертия. Доклад на VII Российском философском конгрессе. г. Уфа. 6–10 октября 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=AKpp-giyYWo>. Дата обращения: 16.11.2016.
- Corpus Hermeticum 1945 — Corpus Hermeticum/ Ed. by A.D. Nock. V. I. Paris, 1945. P. 7–19. Пер.: urania.ru
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Yates 1964 — Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964.
- Worshipping Immortality 2016 — Worshipping Immortality at the Church of Perpetual Life. <https://www.youtube.com/watch?v=EvaC67CeBDA>. Дата обращения: 16.11.2016.

ПРОЕКТИВНАЯ ЭРОТИКА: БУДУЩЕЕ В НАСТОЯЩЕМ

В статье осмысляются некоторые аспекты разрабатываемой в русском космизме концепции «проективной эротике», в общем смысле понимаемой нами как творчество новой жизни по законам художественного творчества, а не (лишь) генетической наследственности.

The article gives the interpretation of some aspects of «projective erotics» concept developed in the Russian cosmism, which in a general sense is understood as the creation of a new life according to the laws of art creativity, and not solely of genetic inheritance.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, проективная эротика, научно-фантастическое моделирование.

Keywords: N.F. Fedorov, projective erotics, science fiction modeling.

Многие мифы и недоразумения вокруг учения Н.Ф. Федорова, блестящая и обстоятельная критика которых дана, в частности, в крайней книге Светланы Семеновой (Семенова 2012, с. 146–166)¹, коренятся, на мой взгляд, в непонимании того, что федоровская концепция «психократии» вовсе не является в истории философии «беспризорницей», а представляет собой обстоятельный философский комментарий к идее «обожения», которое и было Благой Вестью, посланием Иисуса Христа человечеству. Говоря словами Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», или словами самого Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14, 12). Соответственно, и «скандальные подробности» жизни в психократии типа преодоления ее жителями полового размножения — это, опять же, не какой-то «изыск фантазии» Федорова, а указанные еще в Библии атрибуты богочеловеческого бытия (в частности, девство Богородицы и Христа). В этом смысле, кстати, выдвигаемые в адрес христианства со стороны неоязычников обвинения в женофобстве — мол, из трех лиц Бога ни одного женского — суть свидетельства наивного антропоморфизма. Святой Дух — это не «мужик с крылышками» (даже если под «мужиком» понимать голубя), так же как Бог-Отец — не могучий старец с ярко выраженными вторичными половыми признаками, как на фресках в Ватикане. Согласно догматическому богословию Восточной Церкви, разделение людей по половому признаку «не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу» (Лосский 2003, с. 193), т. е. не несет самостоятельного смысла, изначально являясь лишь средством предотвращения окончательной гибели человека в случае его грехопадения и утраты бессмертия. Догрехопадное рождение, к которому и относится данная Творцом первым людям в раю заповедь «плодиться и размножаться», мыслится православными богословами как «целомудренное», «нечто вроде непорочного зачатия» (Семенова 2012, с. 162).

Согласно генеральной идее Федорова, «конец света», о котором говорится в Библии, — не фатум, а предупреждение свыше, наихудший из возможных вариант развития событий: Страшного Суда можно избежать, если человечество сумеет те колоссальные усилия, которые оно тратит на самоистребление, перенаправить на Общее дело восстановления уничтоженного «слепой природой», став ее «глазами» и разумной волей, тогда как сейчас человечество в своей массе идет на поводу у природы, у своих животных инстинктов.

¹ Пишу здесь «крайней», потому что уверен — это вовсе не последняя книга Светланы Семеновой (Текст написан в 2014 г. В том же году С.Г. Семенова скончалась. Книга «Тропами сердечной мысли» стала последней книгой, выпущенной ею при жизни. — *Прим. ред.*).

В процессе осуществления Общего дела «эротические влечения, родотворные энергии призваны выйти из присущей им “слепой” сферы неконтролируемых порывов и бессознательно творимых результатов в светлый круг исследования, труда и нравственного подвига, круг, захватывающий и преображающий естество человека» (Семенова 1993, с. 26). Для обозначения «такой необычной деятельной сферы» Светлана Семенова около четверти века назад ввела термин «проективная (регулятивная, преобразовательная) эротика», опираясь на исследования А.К. Горского, пытавшегося наметить контуры научного подхода к этой теме.

Но если такой «преображенный эрос» властен создавать новые райские, бессмертные существа силой творческого воображения, в котором сводятся воедино все психофизические ресурсы и способности человека — чувство, мысль, интуиция, — то не будет безумством (разве что для «эллинов», язычников) предположить, что художественные образы ярких, цельных личностей — таких, которые для иных читателей стали уже практически членами семьи, — войдут в Царствие Небесное во всей полноте бытия. Иначе говоря, в обоженном состоянии человечества они обретут самостоятельное существование (а не только лишь в умах, воображении других людей — читателей). По крайней мере, нельзя исключать возможность обретения реального бытия художественными персонажами, ставшими частью мировой или национальной культуры и даже каких-то субкультур, т. е. *фактами культуры*: как, например, Кузьма Прутков, «классик, которого не было», или, допустим, бременские музыканты, уже многократно воплощенные в бронзе. В конце концов, плодам «проективной эротика», в отличие от людей, появляющихся «традиционным половым путем», антропоморфность вовсе не «вменяется в обязанность». И пусть они «не историчны», но ведь, с точки зрения мировой религиозной мысли, история — это то, что нужно преодолеть, «выйти из круга времени в круг Любви» (говоря словами суфия Руми). Смысл искусства, по В.С. Соловьеву, в том и состоит, что все материальное должно одухотвориться, а все духовное — воплотиться. Если образ внутренне достоверен, «разумен», то он станет действительностью (как ожила пигмалионовская Галатей). Таким образом, богочеловечество будет творить новую жизнь, т. е. *преодоление полового размножения в психократии вовсе не равнозначно отказу от рождений*, как многим мнится. Причем, в отличие от полового рождения, такая проективная эротика допускает широкое соавторство в творчестве новой жизни, множество родителей у одного ребенка. Поскольку каждый читатель того или иного произведения в известном смысле является его соавтором, то, например, у «воскрешенного» Пруткова могут оказаться черты, о которых не ведали творцы данного персонажа, но раскрытые в нем каким-то критиком или читателем и закрепившиеся за этим образом в литературоведении или подражаниях. Возможно также, что тот или иной образ, получивший полярные, диаметрально противоположные трактовки (как Гамлет в исполнении Смоктуновского и Высоцкого) воплотится в несколько разных личностей. А какие-то вымышленные личности, напротив, по воплощению обнаружат также черты схожих с ними, но менее выразительных или психологически достоверных художественных персонажей, не получивших в силу этого персонального воплощения².

Более того, *равно как нетварные энергии отдельным людям, святым подвижникам, доступны уже в этой жизни* и вообще «вечная жизнь творится здесь и сейчас», внутри падшей природы, раздробленной в пространстве и времени, *так и оживление вымышленных*

² Здесь, например, можно вспомнить цикл анекдотов про Вовочку, формировавшийся «не столько порождая новые, сколько притягивая к себе старые сюжеты. Имя «Вовочки» присваивается издавна существовавшему в них безымянному озорнику. В его честь переименовываются менее удачливые предшественники и конкуренты (вроде еще популярного среди ленинградских школьников 1960-х годов «Петьки-матерщинника»)» (Белосовов А.Ф. Вовочка. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belousov3.htm>).

персонажей уже происходит, правда, пока еще в далеком от совершенства виде. Я, в частности, имею в виду случаи, когда выдуманный персонаж начинает «жить своей собственной жизнью», вступая в незапланированные его автором отношения с ним самим, с другими персонажами и читателями. Порой читатели даже встают на защиту нелюбимого автором героя, принимают, отстаивают и развивают его точку зрения, его правду, которая антипатична автору (типичный пример — написанные русскими толкинистами «Черные хроники Арды», в которых предпринимается убедительная попытка «реабилитации» толкиновского «дьявола» Моргота). В литературоведении давно описан феномен «самодвижения художественного текста», когда герои в процессе работы над произведением вдруг отказываются играть предустановленные роли, третьестепенные действующие лица выдвигаются на первый план, а задуманные автором в качестве главных героев оказываются в массовке. Известно, например, что знаменитый роман Фадеева «Разгром» мнился автору историей о том, как в горниле революции и гражданской войны выковывалась новая порода людей, про которых поэт сказал: «Гвозди бы делать из этих людей, / Крепче бы не было в мире гвоздей». Однако в итоге почти всех центральных персонажей романа поубивали, а предатель Мечик выжил. Причем, если автор попытается настоять на своем, проигнорировав претензии персонажей и навязав им предзаданные роли, текст окажется «мертворожденным», «нечитабельным».

В контексте рассматриваемой темы характерны также ситуации, когда описанный автором типаж вдруг становится преобладающим в обществе. Сакраментальный вопрос: предсказал Достоевский «бесов» революции или вызвал их к жизни — заронив в души читателей семена идей, ростки которых через «перекрестное опыление» с «доморощенными» идеями, порослями помыслов самих читателей, породили доселе невиданные «цветы зла»? Наконец, откуда мы знаем, сколь велика в завязи личностных характеристик ребенка роль психоэмоционального состояния его матери во время беременности, в том числе влияние впечатлений от прочитанных книг, увиденных фильмов? Важность в этом контексте общения беременной женщины с отцом ее ребенка, с другими людьми сейчас общепризнанна в психологии, но ведь общение с персонажами вымышленными бывает куда интенсивнее и важнее, чем с окружающими. Тем более что для подсознания нет разницы между реальными и вымышленными людьми, а ведь подсознание — та часть психики, которая находится в интимной и до конца не изведанной связи с телом. Если, как известно, между сознанием и телом существует обратная связь (вспомнить хотя бы ту роль, которую в выздоровлении играет само отношение больного к своей болезни), то и определенные сущностные качества ребенка зависят от мировоззрения матери, из организма которой формируется его собственный организм, от тех образов, которые формируют ее мировоззрение... Таким образом выходит, что в рождении каждого ребенка помимо его физических родителей принимают косвенное — но от этого, быть может, не менее важное — участие множество людей, включая тех, кто физически никогда не рождался.

В некоторых ситуациях особенно зримо проявляется и высшее предназначение искусства, и то, сколь велико его нынешнее несоответствие этому предназначению. Так, сквозной типаж различных произведений американского писателя-визионера Филиппа Дика — роковая женщина, образованная, умная, с прекрасным чувством юмора, которая губит влюбляющегося в нее главного героя. Учитывая, что у писателя была сестра-близнец, умершая в младенчестве, можно углядеть в вышеописанной особенности его творчества проявление чувства вины перед покойной сестрой и своеобразную попытку возвращения ее к жизни. Сам Дик признавал эту женщину, кочующую из романа в роман под разными именами, логичнее, умнее и образованнее себя самого, отмечая, например, что она иногда использует слова, которых он не знает, но потом находит в словаре, интересуется вещами,

безразличными для ее автора, тем самым побуждая и его обратить на них внимание и т.п. Таким образом, здесь мы видим не только значительную эмансипацию художественного образа от личности породившего его писателя, но и существенное обратное влияние этого образа, героя произведения на автора. В данном случае это влияние в целом благотворное: персонаж «помогает» автору восполнять пробелы в своем образовании, побуждает его увидеть привычные вещи в новом свете, конкретно: глазами женщины. Однако такое общение может принимать и весьма зловеющий, даже inferнальный характер, примером чему описанная Ж.-П. Сартром в «Тошноте» ситуация, когда художественный персонаж завладевает личностью автора, воплощая через него *свою* жизнь. «Маркиз де Рольбон был моим союзником: он нуждался во мне, чтобы существовать, я — в нем, чтобы не чувствовать своего существования. Мое дело было поставлять сырье, то самое сырье, которое мне надо было сбить, с которым я не знал, что делать, а именно существование, мое существование. Его дело было воплощать. <...> И я переставал замечать, что существую, я существовал уже не в своем обличье, а в обличье маркиза. Это ради него я ел, дышал, каждое мое движение приобретало смысл вне меня — вон, там, прямо передо мной, в нем; я уже не видел своей руки, выводящей буквы на бумаге, не видел даже написанной мной фразы — где-то по ту сторону бумаги, за ее пределами, я видел маркиза — маркиз потребовал от меня этого движения, это движение продлеvalo, упрочивало его существование. Я был всего лишь способом вызвать его к жизни, он — оправданием моего существования, он избавлял меня от самого себя. Что я буду делать теперь?» (Сартр 1992, с. 104).

Наконец, быть может, более всего пафосу «проективной эротики», федоровскому призыву перейти от *вторчества жизни*, создания ее «мертвых подобий», к *творчеству жизни* соответствует такой феномен современной культуры, как фантастика. Поскольку в глазах многих фантастика «давно и надежно» скомпрометирована как литература либо эскапистская (фэнтези), либо «бездушно-технократическая» (НФ), сразу оговорюсь, что именно «Философия общего дела» задает подлинную перспективу видения и оценки фантастики, как это показано нами в специальном исследовании (Коротков 2014). Здесь позволю себе лишь пару необходимых уточнений. Вопреки распространенному мнению о научной фантастике как разновидности сциентизма и технократизма, методологическим ориентиром подлинной НФ, как отмечал выдающийся писатель-фантаст, фантастиковед и изобретатель Г.С. Альтов, является так называемая «идеальная машина», т. е. стремление минимизировать технику, техническую составляющую социальных процессов. Приведем здесь рассуждение Альтова, под которым, пожалуй, подписался бы и сам Федоров: «Любая машина — не самоцель, она только средство для выполнения определенной работы. Например, вертолет предназначен для перевозки пассажиров и грузов. При этом мы вынуждены — именно вынуждены! — «возить» и сам вертолет. Понятно, вертолет будет тем идеальнее, чем меньше окажется его собственный вес. Идеальный вертолет состоял бы из одной только пассажирской кабины. Идеальная машина — условный эталон. Это машина почти невесомая, почти не требующая энергии, почти не занимающая объема и в то же время способная делать все то, что делают реальные машины. Можно сказать так: идеальная машина — когда нет никакой машины» (Альтов 2002, с. 790). Лучшие научно-фантастические идеи — кейворит Уэллса, человек-амфибия Беляева, опыт Мвена Маса в «Туманности Андромеды» и др. — являются такими приближениями к «идеальной машине». Как мы видим, *изначальная интенция научной фантастики прямо противоположна сциентистски-технократической идеологии замещения техносферой биосферы*. Даже в так называемой «жесткой научной фантастике» восхищение мощью (техно)науки, живописание таящихся в ней колоссальных мироустроитель-

ных потенций сочетается с диагностикой возможных побочных эффектов внедрения тех или иных высоких технологий в жизнь: не случайно, по выражению Л.Г. Фишмана, в фантастике нет утопий (говоря богословским языком — попыток подменить «мир горний» «миром дольним»), фантасты всегда ведут речь о «проблемах, которые в светлом будущем все-таки обнаруживаются» (Фишман 2002, с. 8).

В контексте нашей темы важно и то обстоятельство, что одним из фундаментальных научно-фантастических — и вообще фантастических — допущений является идея разумности (актуальной или потенциальной) тех или иных явлений живой и неживой природы: от растений («Вся плоть — трава» К. Саймака и др.) до газопылевых туманностей («Черное облако» Ф. Хойла) и даже Вселенной в целом («Создатель звезд» О. Стэплдона). Такую последовательную «сапиентизацию» все более широкого класса явлений живой и неживой природы можно даже, со всеми оговорками, назвать вектором развития фантастики. Не случайно поэтому, что именно в ней получила всестороннее осмысление проблематика, связанная с так называемой «умной техникой», прежде всего, перспективы ее перехода в «разумную технику». Причем, на мой взгляд, использование в этом контексте термина «искусственный интеллект» лишь затемняет суть дела, способствуя распространению вокруг данной темы нездорового ажиотажа. Дело в том, что подлинный, самодетельный разум уже нельзя будет назвать искусственным. Искусственное усилие мысли (т. е. имитационное, притворное) от естественного, подлинного отличается тем, что в результате него не возникает новая мысль. В известном смысле личность всегда происходит от самой себя, потому что пока ты не продумаешь мысль самостоятельно, то, по сути, остаешься лишь средством передачи сообщений.

Обобщая, можно сказать, что готовность обнаружить в «косной среде» *собеседника* при одновременном отказе от «поставляющей установки» (говоря словами М. Хайдеггера), т. е. от использования технауки для эксплуатации природы, превращения ее в поставщика ресурсов для собственного закабаления роднит современную фантастику — в ее программных, определяющих облик всего жанра образцах — с Проектом общего дела. Резким контрастом здесь служат лабораторные попытки создания «искусственного интеллекта», когда данную проблему стремятся решить из нее самой, неизбежно гипертрофируя значение информационных технологий и тем самым герметизируя пространство поиска. Может статься поэтому, что разум от разума как «огонь от огня» возникнет не там, где это является прямой научно-технической задачей, а в той сфере, где происходит сопряжение структур художественного творчества и научного мышления, т. е. в современной кино- и игровой фантастике. Не такой уж фантастикой будет предположить, что именно персонажи фантастических компьютерных игр, среди которых могут оказаться и герои классической фантастической литературы (например, готического романа) и, в конце концов, вообще любые герои мировой истории и искусства, станут первыми самосознающими программами, в какой-то момент просто отказавшись играть предустановленные им роли и выйдя на принципиально иной уровень взаимодействия с геймерами. Сродни тому, как это издавна происходило в ситуациях «самодвижения художественного текста», но с той разницей, что процесс этот — особенно в случае с многопользовательскими онлайн-играми — будет интерактивным и интерсубъективным, а не лишь частью чьей-то субъективной реальности.

Литература

- Альтов 2007 — Альтов Г.С. Перечитывая Уэллса // Летящие по Вселенной. М., 2002. С. 783–809.
Коротков 2014 — Коротков Н.В. Онтология и гносеология фантастики. Киров, 2014.
Лосский 2003 — Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 111–308.

- Сартр 1992 — Сартр Ж.-П. Тошнота // Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. М., 1992. С. 15–176.
- Семенова 1993 — Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М., 1993. С. 3–33.
- Семенова 2012 — Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012.
- Фишман 2002 — Фишман Л.Г. Фантастика и гражданское общество. Екатеринбург, 2002.

Р.Ю. Фофанов

ЧЕЛОВЕК ТРУДА КАК ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА БУДУЩЕГО

В статье дается один из возможных вариантов воспитания «нового человека» в обществе будущего в произведениях И.А. Ефремова, способного приблизить переход к богочеловечеству, описанному Н.Ф. Федоровым. Также проводятся параллели между взглядами на будущее человека И.А. Ефремова и Н.Ф. Федорова.

The article presents one of the possible variants of “new man” education o in future society, as it is described in the works of I. Efremov. Such an educational style can approximate the transition to divine humanity described by N. Fedorov. The article also draws parallels between the views on the future of man, as presented by Efremov and N. Fedorov.

Ключевые слова: И.А. Ефремов, Н.Ф. Федоров, человек будущего, человек труда, система образования человека труда.

Keywords: I. Efremov, N. Fedorov, the man of the future, the working man, the system of education of the working man.

Начиная с 50-х годов двадцатого века, ведущую роль в мире стала играть идеология потребления, что продолжается и в наши дни. Само потребление является одной из так называемых «естественных потребностей» человека, а как говорится, «что естественно, то не безобразно». Между тем человека можно охарактеризовать как существо естественно-искусственное, в том смысле, что он лишь в той мере человек, в какой выступает проектом самого себя, и в этом контексте то, что естественно в нем, то *безобразно*, ибо образ Божий в человеке — это именно способность творческого пересоздания своего естества, одухотворения природного, плотского начала в себе и воплощение духовного; говоря словами Федорова: «крылья души» должны стать «телесными крыльями»: «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений...» (Федоров 1995–2000/1, с. 405). В рамках же современного капиталистического, «неродственного», общества происходит бесконечное потребление человеком товаров и услуг, где главным является не использование их по назначению, а сам факт потребления.

Для преодоления негативных последствий идеологии «общества потребления» одним из лучших вариантов нам видится создание и культивирование в массах образа человека-созидателя, человека, для которого трудиться на благо общества будет так же естественно, как дышать. Одновременно снимется проблема излишнего потребления: человеку будет интереснее не покупать вещи, а создавать их.

Огромный вклад в формирование образа человека будущего внес известный советский ученый и писатель-фантаст Иван Антонович Ефремов. Все мы родом из детства, и общество труда формируется, прежде всего, особым воспитанием каждого его члена. Иван Ефремов в книге «Туманность Андромеды» особо это подчеркивает. Для поддержания стабильности любой системы необходимо иметь опору в каждом ее элементе, каковым является каждый человек. Для этого необходима особая образовательная система.

Основа системы образования в «Туманности Андромеды» — прививание каждому ребенку с юных лет осознания необходимости труда, который сам по себе отнюдь не обязательно-принудителен, но является процессом творческим, от которого человек получает удовольствие. Труд не должен быть легким и необременительным, иначе он не будет приводить к достижению все новых высот личного развития, он должен быть по силам ребенку.

Несмотря на мир, состоящий из стандартов, окружающих человека будущего по версии И.А. Ефремова, каждого из них развивают с учетом личных характеристик и так, чтобы ребенок, вырастая, получил широкое, актуальное на момент выпуска образование, освоил научное мышление. Вместе с тем человек будущего обязан строго контролировать эмоции, принимать и понимать общественную этику и мораль. Тем самым, для человека будущего в «Туманности Андромеды» характерны отказ от накопления материальных благ (частная собственность отсутствует) и тяга к творчеству и труду: «Мы учим вас гораздо большему счастью отказа, счастью помощи другому, истинной радости работы, зажигающей душу. Мы помогали вам освободиться от власти мелких стремлений и мелких вещей и перенести свои радости и огорчения в высшую область — творчество» (Ефремов 1993, с. 201). Труд необходим людям, без него они перестают быть мыслящими существами, постепенно деградируя от безделья. Именно поэтому общество будущего состоит из упорных тружеников и мечтателей, для которых жизнь — это борьба. Они понимают, что свобода — не вседозволенность, а ответственность и тяжкий груз, но к этому каждого человека готовят с детства. «Действительность свободы сурова, но вы подготовлены к ней дисциплиной вашего воспитания и учения. Поэтому вам, сознающим ответственность, дозволены все те перемены деятельности, которые и составляют личное счастье. Мечты о тихой бездеятельности рая не оправдались историей, ибо они противны природе человека-борца» (Ефремов 1993, с. 202).

Здесь необходимо отметить, что «мечты о тихой бездеятельности рая», как это со всей ясностью показал Н.Ф. Федоров, противны и природе самого христианства, в котором автор «проекта общего дела» подчеркивал именно активный, деятельностный, преобразовательный пафос. Вместе с тем, как с сожалением приходится признать, слова И.А. Ефремова в значительной мере справедливы в отношении *исторического* христианства (что было гениально показано в диалоге Великого Инквизитора с Иисусом Христом из самого «федоровского» романа Достоевского). Мировоззренческая общность И.А. Ефремова с русским религиозным космизмом и русской религиозной философией в целом гораздо глубже и существеннее, чем принято считать. Да, Иван Антонович позиционировал себя в качестве атеистического мыслителя, но это был, если можно так выразиться, очень *православный* атеизм, т. е. И.А. Ефремов зачастую обосновывал с естественнонаучных позиций интуиции русской религиозно-философской традиции (в конце концов, с точки зрения современной эпистемологии, одни и те же факты могут послужить основанием диаметрально противоположных теорий — в зависимости от культурной традиции, к которой принадлежит исследователь, часто ее даже не осознавая). Так, принципиальный для Ефремова тезис об антропоморфности всех носителей разума имеет содержательные параллели в русской религиозно-философской традиции — прежде всего, в главном труде Николая Страхова «Мир как целое» и в статье В.С. Соловьева «Идея сверхчеловека». Но вернемся к основной линии нашего рассуждения.

Собственно, система воспитания, отображенная Иваном Антоновичем в «Туманности Андромеды», состоит из лучших идей практиков и теоретиков педагогики (Томас Мор, Ян Амос Коменский, Песталоцци, Гельвеций, Жан-Жак Руссо). Ученики делятся на 4 возрастных цикла, процесс обучения в которых происходит раздельно. Основная часть занятий в школе проводится на воздухе, теория перемежается обучением различным трудо-

вым навыкам и физическими упражнениями (современный аналог — уроки физкультуры и труда). Школа стоит на переднем крае науки, но педагоги не забывают ознакомить учеников с историей того или иного вопроса с подробным разбором ошибок прошлого. Когда ученику исполняется 17 лет, то у него проходят итоговые испытания на «аттестат зрелости», говоря современным языком. Каждый ребенок должен выполнить так называемые «12 подвигов Геракла» — 12 сложных работ, требующих разноплановых знаний и умений. На это отводится три года. За это время молодой человек определяется со своими задатками и уже целенаправленно идет получать двухлетнее высшее образование. Так как жизнь людей будущего в романе Ефремова составляет в среднем 170 лет, человек в течение жизни получает 5–6 высших образований, меняя время от времени род деятельности. Это позволяет, по мысли автора, не зацикливаться на одном предмете и быть разносторонним специалистом. В итоге каждый взрослый человек — это ученый-эксперт.

Люди будущего по И.А. Ефремову — это свободно мыслящие, физически развитые трудолюбивые ученые. Идеал воспитания, который он описал, по-прежнему остается недостижимым, но введение хотя бы отдельных ключевых его элементов вполне возможно. Теоретические выкладки «православного атеиста» являются одним из возможных путей для прихода к состоянию богочеловечества, так чаемого Н.Ф. Федоровым и его последователями.

Литература

Ефремов 1993 — *Ефремов И.А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1993.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Т.Д. Суходуб

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Н.Ф. ФЕДОРОВА

История философии XX века связана с критической оценкой культуры модерна, идей Просвещения (прогресса, атеизма). Современная философия отказывается от «модерного» рационализма и утверждает иррационализм. Философия Просвещения рождает идею прогресса, а философия Федорова — идею культуры. Служение культуре — способ преодоления социального отчуждения, вражды, «возвращения» человека к этике братства. Согласно Федорову, религиозность науки, искусства, философии делает их практическими, т. е. «делом».

The history of twentieth-century philosophy is related to the critical assessment of modernist culture of Enlightenment (progress, atheism). Modern philosophy refuses to "modern" rationalism and irrationalism claims. The religious philosophy of idea progress is opposed to the idea of culture. The Enlightenment philosophy creates the idea of progress and philosophy of Fedorov gives birth to the idea of culture. Serving the Culture is a way to overcome social exclusion, hostility, "return" to the ethics of human brotherhood. According to Fedorov, religion of science and art, philosophy making them practical hat is «Matter».

Ключевые слова: Просвещение, прогресс, рационализм, культура модерна, религиозная философия, философия культуры Н.Ф. Федорова.

Keywords: Enlightenment, progress, rationalism, culture of modern, religious philosophy, philosophy of culture, N. Fedorov.

Анализ культуры, критические оценки культурно-цивилизационного пути европейского человечества в период новейшей истории, как правило, осуществляются в контексте определения и сопоставления негативных и позитивных сторон культурно-исторического развития в эпохи модерна и постмодерна. Начало современной традиции заложено еще в XVII

веке знаменитым декартовским суждением: «Мыслию, следовательно, существую...», а вершиной ее является рационализм классической философии. Обобщенно культуру модерна часто называют «проектом Просвещения» и это по праву, так как именно в просветительской философии родились важнейшие для эпохи модерна идеи — прогресса и атеизма. 70-е годы XX века ознаменовались (прежде всего, благодаря французской философии) «постмодернистским поворотом» в культуре. Если кратко указать отличительные черты данных исторических периодов и их «идеологий», то они заключаются в следующем: культура модерна ориентирована на такие начала, как всеобщий разум, рационализированное сознание, на понимание человека как субъекта не только познания, но и преобразования мира (во имя будущего, во имя исторического прогресса); постмодерн как некое умонастроение стремится освободиться от разного рода внешних установок, от всякой диктатуры всеобщего над индивидуальным и потому культивирует прежде всего принцип плюрализма в любой сфере деятельности (как в познании, так и в ценностных ориентациях человека, его социальных взаимоотношениях, практиках, образе жизни), «поощряются» индивидуальные жизненные стили, отсутствие «всеобщих» проектов и т.д.

Негативные следствия наблюдаются, однако, как при утверждении принципов «модерной» культуры, так и «постмодерной». С первой во многом связаны исторические трагедии XX века, в первую очередь, мировые и гражданские войны вследствие реализации грандиозных утопически-идеологических проектов, приведших к многочисленным человеческим жертвам. Культура же «постмодерна», безусловно, позволяет человеку освободиться от разрушающих его индивидуальность «всеобщих» утопий и политических мифологем, тоталитарных идеологий и навязчивых форм массовой культуры, к примеру, благодаря практике «деконструкции» (Ж. Деррида) или на основе использования понятия «ризома» (Ж. Делез, Ф. Гваттари) в понимании развития как некоей неупорядоченной множественности. Тем не менее и этот опыт сопротивления социальным унификациям порождает свой негатив, другую крайность — атомарность личностно-индивидуального бытия, предельное отчуждение, когда теряются традиционные духовно-культурные скрепы (искусство, религия, философия), позволяющие поддерживать связь с прошлыми эпохами, находить точки общественного взаимопонимания, взаимодействия с Другими. И хотя постмодернистская линия философствования и пытается утверждать значимость для культуры движения не только вперед (что характерно для сторонников идеологии просветительского прогрессизма), но и назад, в культурное прошлое, тем не менее это ей удается слабо. Вне традиции, вне культивирования преемственного духовно-культурного развития и памяти как способа бытия прошлого скрепы, связывающие людей в поколения, в действительную связь с ушедшими, но присутствующими в духовной культуре личностями (позволяющими объединять духовно каждого с Другими, существующими в жизненном мире или в памяти), рассыпаются на отдельные культурные «фрагменты».

Отсюда в целом, характеризуя современность, можно сказать, используя поэтический образ: «Распалась связь времен»... Проблемными становятся формы повседневного общения и взаимопонимания людей, практически не действенна культурно-историческая память как всецелый феномен сохранения и охранения прошлого духовно-культурного пути человечества. Неслучайно современная философия коммуникации (К.-О. Апель, Ю. Хабермас, О. Хеффе и др.) пытается оппонировать как культуре модерна, так и постмодернистской линии философствования, но вслушаемся в довольно пессимистичные слова П. Козловски, подводящего некоторый итог этим усилиям: «Спор о модерне, — пишет он, — это спор не о разуме и не о программе человечества, а о ее сужении до истори-

ческой программы модерна: до проекта, принуждающего к единству разума. Теория коммуникативного действия не в состоянии ограничить всеобъемлющее и тоталитарное господство разума» (Козловски 1997, с. 40).

Ныне, на наш взгляд, обе указанные тенденции — модерна и постмодерна — в культурном развитии человечества сосуществуют. Сохраняются и поставленные в философиях, обосновывающих эти типы культурного бытия, проблемы. Последние, собственно, и составляли поле философского вопрошания — в персонализме, экзистенциализме, религиозной философии, феноменологии и других направлениях философии XX века. Но задача, пожалуй, заключается уже не столь в критике «модерных» и «постмодернистских» культурных практик, а в поиске *иных* вариантов культурно-цивилизационного пути человечества, которые в целом можно было бы обозначить как становление культуры «после постмодерна». Неоценимую роль в этом поиске, думаю, сыграет критически переосмысленная неклассическая философия XIX века в лице не только С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, но и отличимых от этой плеяды мыслителей — Ф. Достоевского, Вл. Соловьева и, конечно, Н. Федорова. Именно для того, чтобы оттенить, ярче представить философию последнего, нам и понадобилось, пусть кратко, воспроизвести историю критических оценок итогов развития современной исторической эпохи.

Федоров работает в поле религиозной традиции — подчеркнем, что к ней обращаются, а точнее сказать — «возвращаются», и философы XX века. Критика культуры модерна, просвещенческих идей прогресса, атеизма и др. осуществлялась не только на основе противопоставления современному рационализму философского иррационализма, поиска новой культуры философского мышления, но и в контексте осознания необходимости опереться в понимании проблем духовного бытия человека, исторических обстоятельств на традиционные начала, такие, в частности, как религиозное мировоззрение. Показательна в этом отношении позиция М. Хайдеггера, которого, в общем-то, никогда не связывали с религиозной традицией. Тем не менее именно Хайдеггер, поставив вопрос о бытии в контекст проблемы *Dasein*, т. е. вопрошающего о себе самом сущего, утверждал: «Основная черта метафизики зовется онто-тео-логикой. И теперь, как нам кажется, мы в состоянии объяснить, как в философию приходит Бог» (курсив мой. — Т. С.) (Хайдеггер 1997, с. 45); «Бог приходит в философию из лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия» (Хайдеггер 1997, с. 57). Еще откровеннее в аспекте признания и принятия религиозных начал бытия высказывается философ в одном из последних своих интервью, подчеркивая, что выводы эти он сделал на основе «долгих размышлений»: «Философия не сможет вызвать никаких непосредственных изменений в теперешнем состоянии мира. Это относится не только к философии, но и ко всем чисто человеческим помыслам и действиям (*Sinnen und Trachten*). Только Бог еще может нас спасти. Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли» (Хайдеггер 1991, с. 243).

Как будто отвечая на пессимистический прогноз немецкого философа («Только Бог еще может нас спасти»), С.Г. Семенова, отмечая особенности намеченных Федоровым перспектив развития человечества, пишет: «Учение Федорова — как раз альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, всюду, индивидуально и массово» (Семенова 1994, с. 296). Сам же мыслитель не видит вне религии возможности существования человечества, хотя при этом и обращает внимание на возможность существования и несовершенных религиозных форм: «Религия может делаться и идолопоклоннической, и идолоборческой, — утверждает Федо-

ров, — но это лишь искажения религии, а не особые религии, ибо религия <...> только одна: религия есть объединение живущих (сынов и дочерей) для воскрешения умерших (отцов — под именем же отцов разумеются отцы и матери)» (Федоров 1995–2000/1, с. 333).

Исходя из религиозного основания культуры и в целом социального бытия людей, Федоров ищет в контексте религиозных смыслов и для философии подлинно значимый, истинный путь. Главной ее задачей и одновременно метафизической проблемой является вопрос о родстве и неродственности, проявляющийся во взаимоотношениях между людьми. С этой основополагающей для человеческого общежития проблемой связаны и другие, не менее важные: так, с неродственностью связаны и процессы обезжизнения человеческого бытия, т. е. ненаполненности его чувством, мудрым умом, солидарным действием, нравственным выбором, взаимопомощью перед лицом общих угроз. Не случайно в учении Федорова понятие «неродственное» отождествляется не только с разладом, раздором, разъединением, враждой, но в пределе — и с понятиями нежизненного, смертного, мертвого. Иначе говоря, неродственное — все то, что разлагает бытие, не вносит в него лад, согласие. Из понимания родства в качестве основной философской категории, вытекает и толкование русским мыслителем человечества как «несовершенного родства», ибо «...родственным сознает оно (человечество. — Т. С.) себя в религии, — но это сознание, эта дума о родстве не делается даже проектом, планом для осуществления, потому что философия и знание, или наука, совсем не думают о родстве и не только не составляют плана исполнения этого дела, но даже противодействуют религии, может быть, впрочем, потому, что религия в ее главных представителях не дает себе ясного отчета о своей задаче» (Федоров 1995–2000/3, с. 254).

Кроме того, с метафизической проблемой родства / неродства, неродственности связано и понимание языка философии. Речь идет, в частности, о недопустимости отвлечения, обезличения философом, становящихся в этом случае содержательно неполными, не несущими необходимое знание. Осознание такой неполноты может вывести философию на истинный для нее путь, связанный, согласно логике Николая Федоровича, с движением от «очужетворения» (термин Федорова) к пониманию противоположного по смыслам и задачам процессу — «братотворения». Такая направленность познания перестраивает, как считает философ, и всю культуру, все ее составляющие, и прежде всего в процессах культурного созидания не может быть утрачена любовь. Отсюда утверждается: «Наука (под которую разумею и философию) и искусство (под которым понимаю и поэзию) хотя согласно действительности и должны быть представлены отделившимися от своей матери, религии, но не совершенно еще утратившими ее цвет. Основной цвет науки белый, потому что она происходит из веры; но вместе с тем наука, хотя и бледно, все же сохраняет красноватый оттенок своей матери, указывая тем, что в ней не иссякла еще совершенно любовь, и любовь сыновняя к отцам, которые, как сказано, есть основная любовь» (Федоров 1995–2000/1, с. 332). Отметим, что в приведенной цитате Федоров в отдельности говорит о поэзии, как бы подчеркивая ее особое значение в духовной культуре — невольно хочется отметить и хайдеггеровское такое же особо-отдельное отношение к поэзии как «словесному учреждению бытия». Думается, что если бы мысль Федорова была более известна, то его наверняка причисляли бы наряду с другими европейскими мыслителями, к тем, кто принципиально изменил культуру философского мышления.

В этом аспекте отметим, что Федоров (намного раньше Хайдеггера) связывал специфику философии с необходимостью освоения смыслов ее прошлых этапов, так как невозможно понять современность вне принятия опыта минувшего культурного освоения человеком мира. Отсюда неудивительно, что философское познание в учениях обоих мыслителей бук-

важно «затребовало» всю историю философии и историю культуры во всей их полноте, целиком, выделяя лишь в контексте поставленных ими исследовательских задач отдельные имена, традиции, направления, эпохи. Федоров при этом практически всегда подчеркивал целостное единство сфер искусства и философии, религии. Исходным в этом смысле было для него следующее суждение: «Как логос, или знание, есть образ мира, восстановленный в области мысли, так и искусство есть также образ мира, воспроизведенный образно, словесно, музыкально, т. е. всеми художественными средствами...» (Федоров 1995–2000/1, с. 97). О таком федоровском понимании прошлого культурного пути точно сказано А.Г. Гачевой: «Относясь к духовному наследию человечества как к единому памятнику, запечатлевшему путь существа сознающего к пониманию и исполнению своего назначения в бытии (по новозаветному слову, “всем спастися и в разум истины прийти”), Федоров нередко достраивает постройки близких ему писателей и мыслителей (Гоголя, Достоевского, Соловьева) или перестраивает постройки тех, кто, по его убеждению, уходит в сторону от общего дела (Кант, Гегель, Ницше, Толстой)» (Гачева 2008, с. 290). И в первую очередь мыслитель воюет против философии Канта, отражающей, по его мнению, «всемирно-мещанскую историю» и тем искажающую истинный смысл философии — присущую ей связь исследования с работой, знания — с делом. Ошибку кантовской философии Федоров видит в том, что в ней «Идеал теоретического разума не ставится *долгом* практического разума, не обращается в дело всечеловеческое, а даже оправдывается неисполнение его или — это уже самое высшее зло — требуется *Не-делание*» (Федоров 1995–2000/3, с. 263). Как видим, Федоров не может принять философию только в качестве мысли, т. е. «без дела», так как считает такое философствование иллюзорным, несостоятельным, видимым, отступающим от собственно философских задач, воссоздающим по сути бесконечный обман и человеческие заблуждения. Такая философия отражает, по его мнению, хождение человечества ложными духовными путями, что, впрочем, характерно было в истории культуры и для языческих религий и нравственно незрелых художественных произведений. Опираясь на высказанные принципы, Федоров ратует только за *практическую* философию — философию «общего дела», считая, что «Философия, вышедшая из критики чистого разума, могла стать только тем, чем она стала и чем она пребывает и доселе, то есть только мышлением. Но вся философия и всякая философия несостоятельна, если она — мысль без дела. <...> Это дело реальное, нравственное и религиозное» (Федоров 1995–2000/2, с. 81).

Отметим, что философское дело, согласно Федорову, означает и умение находить в прошлой истории утерянные смыслы духовного бытия человека; делать былое, но важное для будущего, современным; определять новые возможности будущего развития, воссоздавая весь духовно-культурный потенциал, значимый в решении актуальных задач человечества. Культура как «вторая природа» осознается им не только как символ пребывания человека в природе «первой», но, прежде всего, как условие духовно-нравственного роста человека, как его умение отвечать на исторические и цивилизационные «вызовы», определяющие бытие человечества. Подчеркнем, что мыслителя в первую очередь интересуют возможности решения проблем планетарного масштаба. Именно из них вытекают и собственно философские задачи, о чем он пишет следующее: «Если философия, или знание, никогда не задававшаяся вопросом о причинах неродственных отношений между людьми — вопросом самым существенным, единственным, — решает с несвойственным ей (как основанной на сомнении) авторитетом, что гражданская чуждость и торговое бездушие составляют не временное состояние, не горький, но неизбежно-необходимый удел несчастного человечества, а прекрасную, идеальную его будущность, — какого названия заслуживают

такие идеалы?! Еще удивительнее, что философия считает нужной для существ чувствующих и разумных принудительную регламентацию, тогда как для слепой силы природы не видит нужды в регуляции, т. е. даже не признает вопроса о причинах неродственного отношения природы к нам, господство слепой силы над чувствующей и разумной не считается ненормальным» (Федоров 1995–2000/3, с. 253). Глобальный аспект проблем, которыми должно заниматься философское познание, согласно русскому философу, подчеркивается С.Г. Семеновым: «В «Философии общего дела» провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи благого ноосферного выбора: регуляция природы как «внесение в нее воли и разума» (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей), победа над стихийными силами, над голодом, болезнями и смертью (его знаменитые два вопроса: «продовольственный» и «санитарный»), перевод военной мощи в созидательную и мирную. Федоров твердо осознавал то катастрофическое направление, которое приняло развитие нынешней «эксплуатирующей, а не восстанавливающей» природу цивилизации» (Семенова 1994, с. 292).

Отсюда вполне понятно, почему в творчестве Федорова, в центре его метафизических размышлений и духовного беспокойства лежит идея космоцентричности мировоззрения современного человека. Ведь именно космоцентризм может служить тем началом, которое способно объединить в созидательной деятельности на благо человечества сферы религии, искусства, морали, права, а также такие социальные институты как государство, наука, учреждения собственно культуры и образования — музеи, библиотеки, школы, средства информации и т. д. Обновленное космологическое мировоззрение, по мысли философа, способно изменить как самого человека, так и его историю, самые разнообразные духовно-культурные практики, что, в свою очередь, выведет и саму философскую мысль на уровень служения культуре, преодолевающей состояния разрухи и дисгармонии. На этом пути выполнения «программы» философии дела Федоров видит возможность разрешения главной проблемы — преодоления неродства людей, небратства, конфликтных состояний. Служение культуре становится, таким образом, способом преодоления социального отчуждения, вражды и культивирования этики братства. Возможно, если бы федоровский подход был доступен и воспринят в XX веке, то история этой эпохи не была бы настолько трагичной.

Из этих задач практической философии Федорова вытекают и основания его критики современной культуры и философии. Для него вопрос — что есть эпоха Просвещения — важнейшая философская проблема. Федорова не удовлетворяет позиция Канта, видевшего главный признак данного европейского интеллектуального движения в человеческой самостоятельности. Последняя как раз и способна, по мнению русского философа, рождать ложные пути культурно-цивилизационного развития, так как ориентирована не на горние уделы бытия, а на обыденность повседневной человеческой жизни. Сопrotивляясь такому варианту философского знания, Федоров пишет: «Счастье в этой жизни, которое мог дать Кант человеку, покупалось очень дорогой ценой: забудь о совершенстве, недоступном тебе (Бог есть лишь идеал), и тебя не будет беспокоить твое несовершенство; не думай о смерти и не помышляй о будущем: конечен или бесконечен мир, вечен он или не вечен — тебе этого не решить; так решает Кант в своей критике чистого разума. Однако все отрицание критики чистого разума основано лишь на предположении о неизбежности для человека розни и о невозможности соединения в общем деле» (Федоров 1995–2000/1, с. 48).

Прогрессисты по убеждению, рожденные просветительской идеологией, подвергаются философом довольно жесткой критике, так как прошлое перестает быть для них значимым

культурным явлением, в мировоззренческом смысле важным, достойным внимания и почитания: «Для прогрессистов дурно все, что есть, а еще хуже все то, что было, что прошло — констатирует их мироощущение философ, — и только для немыслящих прогрессистов может представляться хорошим то, чего еще нет, ибо и будущее станет настоящим и прошедшим, т. е. дурным. Таким образом, очевидно, что истинный прогрессист есть необходимо пессимист» (Федоров 1995–2000/1, с. 50). Философ неоднократно подчеркивает, что установка на прогресс в действительности означает подпадание человека и человеческой истории под действие неразумных слепых сил, что человек, опираясь на идею прогресса, стремится, на первый взгляд, к благостной, комфортной жизни, но оказывается в ситуации застоя, нравственного упадка, общего регресса. Особенно удручает Федорова то обстоятельство, что прогресс как идея, идеал общественного развития, будучи «отрицанием отечества и братства», способствует отрицанию и самой нравственности. Пожалуй, только спустя практически столетие, можно по достоинству оценить провидческий вывод Федорова, по мнению которого: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкушать наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений. Прогресс не довольствуется признанием действительности зла, он хочет полного представления, удвоения зла, упивается им в реалистическом искусстве; в искусстве же идеальном он стремится к полному убеждению в недействительности, в невозможности добра, упивается представлением nirваны. Хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад, и истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада. <...> Для нынешнего века, века прогресса, отец — самое ненавистное слово, а сын — самое унижительное. Держаться отцовского и дедовского, быть в зависимости от них — что может быть позорнее для прогрессиста!» (Федоров 1995–2000/1, с. 51). В век глобализма, «универсальных» ценностей и «конца» истории эти размышления Федорова приобретают особую актуальность одного из неосвоенных уроков истории.

Итак, как уже говорилось, современная философия отказывается от «модерного» рационализма, склоняясь к утверждению иррационализма как принципа философствования и языка философского знания. Федоров идет другим путем, критически пересматривая устоявшиеся «классические» философские подходы и ставя, по сути, вопрос о необходимости иной культуры философского мышления. Так, если философия Просвещения рождает идею прогресса, подчиняя ей общественно-политическое и духовно-культурное развитие, то в философии Федорова идее прогресса противопоставляется идея культуры. Если первая, по его мнению, несет в себе разрушительный потенциал, то вторая — созидательный.

По мысли Федорова, необходима переориентация культурного развития человечества на такое философское мировоззрение, которое бы смогло вместо культивирования атомарного, разрозненного бытия отдельных индивидов утверждать их солидарное сосуществование, человеческое единство, родство поколений. Поэтому понимание культуры разворачивается в учении русского философа в аспектах утверждения мировоззренческих оснований «общего дела» человечества, необходимости подчинения Делу всех сфер духовной культуры — науки, искусства, религии, философии.

Только таким образом понимаемая культура (прежде всего как культ человечности, как сочувственное участие по отношению к Другим, как соучастие всех в ситуациях общих цивилизационно-исторических «вызовов») способна в раздираемом бесконечными противостояниями мире преодолеть состояние отчуждения, небратства, вражды, неродственности и открыть, тем самым, путь к реализации идеала солидарности людей. Поиск Федоро-

вым новой культуры мышления связан с постановкой им общепланетарных проблем, что, безусловно, делает его учение в веке XXI-м особенно актуальным.

Литература

Козловски 1997 — *Козловски П.* Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997.

Гачева 2008 — *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008.

Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Хайдеггер 1991 — Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Марином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М., 1991. С. 233–250.

Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Хайдеггер М. Тожество и различие.* М., 1997. С. 29–59.

Т.Б. Маркова

КНИГА И БИБЛИОТЕКА КАК ФОРМА И МЕСТО ПАМЯТИ

В данной статье раскрыта роль книги и библиотеки как формы и места сохранения памяти. Философская концепция Н.Ф. Федорова о книге, музее и библиотеке сопоставлена с представлением о библиотеке как месте памяти. Библиотека рассматривается как особое мнемоническое место, в котором культурная и историческая память тесно переплетены и представлены через книги, документы, символы и знаки.

This article is devoted to the role of book and library as forms and places of memory. N. Fedorov's philosophical conception of book, museum and library is compared with the idea of library as place of memory. Library is considered as original place, in which cultural and historical memory are represented in forms of books, documents, symbols and signs.

Ключевые слова: память, культурная и историческая память, музей, Н.Ф. Федоров, история, место памяти, книга, библиотека.

Keywords: memory, cultural and historical memory, museum, N.F. Fedorov, history, place of memory, book, library.

Усиление интереса к феномену памяти и воспоминаниям о различных событиях связано с тем, что обозначился некий переход этих событий и живой памяти в культурную или историческую память. Смена устаревшей системы ценностей, изменение отношения к прошлому, внедрение все более совершенных технологий для прочтения и обработки информации обусловили изменение функций памяти. Способность размышлять и «отыскивать образы» сменяется функцией запоминания и записи. Главную роль начинает играть текст как запечатление памяти о предшествующих событиях и их контекстах. Множественность и содержательное расширение текстов приводит к тому, что основной функцией памяти становится накопление знания и регистрация информации в электронном виде, для поиска и чтения которой понадобятся новые цифровые технологии. В трудах русских и зарубежных исследователей рассмотрены и выявлены различные формы человеческой памяти, обозначены так называемые места памяти и раскрыты взаимосвязи памяти и истории, памяти и традиции, памяти и культуры. Новые подходы к изучению памяти формируются уже не в рамках одной дисциплины, а основаны на синтезе и пересечении наук. Философская концепция книги, библиотеки и музея Н.Ф. Федорова, несмотря на оригинальное решение философа соединить библиотеку и музей с идеей универсального зна-

ния и воскрешения, до сих пор является актуальной и признанной в отечественном библиотековедении.

Русский философ Николай Федоров кроме философии занимался преподаванием, книжным и музейным делом. Он первый составил систематический каталог книг Румянцевского музея и выдвинул идею о международном книжном обмене. Возможность превратить мысли и книги в общее достояние Федоров видел в функции библиотеки и музея, которые по своей сути предназначены для раскрытия творческого, научного и художественного потенциала общества. Книга для Федорова была не просто вещью, она являлась средством восхождения к автору, его почитания и поминовения. Местами поминовения Федоров считал школы-храмы и библиотеки-музеи. В «Философии общего дела» была развита идея регуляции природы, которая мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, сознательный этап развития мира и всего космоса, управляемого совокупной преобразовательной деятельностью трудящихся для общего дела. Таким образом, идеи философа о воскрешении отцов, первой ступенью к которому является их поминовение, о регуляции природы и творческом самосовершенствовании человека актуализируются сегодня в изучении феномена памяти и мест сохранения культурного наследия.

Библиотека представлялась Федорову настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны были тесно связаны в одно энциклопедическое целое и, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели, создавать полноту и единство знания. Библиотека — это образ мира, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего. А автор живет в своих книгах и, чтобы о нем не забывали, для поминовения в библиотеках предлагалось создать специальный выставочный отдел, в котором ко дню смерти или рождения автора организовывались бы выставки его работ. Такая практика частично реализована в крупных библиотеках, например, в БАН организуются выставки трудов известных ученых, писателей, связанных своей деятельностью с Библиотекой, директоров БАН к юбилейным датам.

В своей концепции Федоров сравнивает музей и свое представление о нем, во-первых, как это ни парадоксально, с кладбищем и подземным царством мертвых и, во-вторых, с книгой, с библиотекой, подразумевая под этим сочетание двух ипостасей — хранительницы культурного наследия, которое ждет своего воскрешения, и области исследования, которое тоже ждет своего ученого. Библиотека-музей в мечте Федорова представляется храмом и мастерской активного самообразования человека, для которого цель образования заключается не в пассивном потреблении знаний как при слушании лекций в университете, а в труде самостоятельного исследования. Библиотека одновременно является лабораторией для научных исследований и местом памяти, где реализуется ее мемориальная функция, состоящая в сохранении документального культурного наследия.

В российском культурном пространстве преобладают библиотеки-музеи, в которых большое внимание уделяется краеведческой и историко-филологической работе, сохранению личных коллекций писателей и ученых, собиранию и изданию литературы о них. И очень мало пока библиотек-музеев, в которых собирали бы документы и материалы, относящиеся к самой книге, к кругу чтения наших предков и современников, к книге как вещи, как духовному началу не только становления и развития личности, но и объединения людей. Мемориальная функция библиотеки заключается не только в собирании и увековечивании знаменитых людей и их произведений, но и в сохранении культурной памяти. Под культурной памятью подразумевается совокупность научных знаний, культурных и научно-технических достижений, предметов декоративно-прикладного искусства, характе-

ризующихся эмоциональной восприимчивостью и творческим подходом человека, уникальностью и неповторимостью образа. Память можно охарактеризовать: как некую конструкцию (то, что мы просто помним, воображаем); как воспоминание, основанное на эмоциональных переживаниях события; как общее видение истории и культуры общества. Под памятью можно понимать и процесс наслаивания и отсеивания знаний. По мнению американского историка П. Хаттона, каждая из прошедших культурно-исторических эпох имеет свою форму памяти. В Древнем мире преобладала устная культура, ориентированная на сохранение живой памяти. Культура книгопечатания предполагала реконструкцию далекого прошлого и ориентировалась на тексты, а медиакратическая культура обусловила деконструкцию форм, из которых образы прошлого были составлены (Хаттон 2003, с. 62).

Устное творчество, былины, предания имели целью тренировку памяти (постоянное заучивание и повторение) При этом какие-то факты забывались, подвергались новой интерпретации и таким образом непроизвольно возникали новые предания, былины, сказания. Собственное творчество всегда есть воспоминание об увиденном и пережитом. Любое творение человека запечатлено в форме, например, книга, картина, рукоделие, поделка. Формами сохранения накопленного знания и запечатления человеческой памяти были сначала глиняные таблички, свиток, затем рукописная и печатная книга, сейчас электронные тексты. С приходом печатной культуры живая память уступила место коллективной памяти, в которой события, идеи, персоналии приобрели свое время и место. Прошлое уже никогда не повторялось и не воскрешалось, а только реконструировалось. Воскрешение и поминовение, о котором писал Федоров, сменяется реконструкцией, т. е. проработкой прошлого.

Музей, по Федорову, — хранилище разных вещей, которые в данный момент «умерли» и ждут своего воскрешения, восстановления из праха смерти. Почему человек, ценящий все полезное, собирает и хранит все бесполезное. Музей — это тень, постоянно сопровождающая жизнь. В нем отражена память человечества, он напоминает потомкам о культурном богатстве предков. И потому музей, как и библиотека, является памятником, сооруженным предкам. Хранение «ненужных» вещей осуществляется в музее для дальнейшего их изучения. Экспонаты музея и книги в библиотеке ждут своих исследователей. Попадая в библиотеку, книга, с одной стороны поддается забвению, исчезновению, с другой стороны, именно в библиотеке книга вновь «оживает», приобретает историю, автора. С помощью презентации и выставки библиотека способствует воскрешению, восстановлению имени автора и его произведения. И потому можно сказать, что история библиотек — это история не только книг, но и авторов, читателей, библиотекарей. Федоров писал: «Книга — не вещь. Книга — это живое существо, в ней живет автор. Он и становится предметом общего поминовения, почитания. Библиотека есть или должна быть культом не книг, а сочинителей этих книг, но культом в духе истины, т. е. исследованием» (Федоров 1995–2000/1, с. 444).

Книга как феномен памяти представляет собой удивительное сочетание различных аспектов бытия: эстетического и рационального, материального и духовного, обыденного и оригинального. В книге помимо сюжета и основных идей автора отражены культурная обстановка, нравы и обычаи людей, приметы времени и социальной среды, в которой рос и жил писатель и в которой создавалась книга.

По убеждению Федорова, книга или рукописи были не мертвыми вещами, а проводниками жизни; помимо того содействия развитию жизни, которое должно было давать их содержание, книги получали еще настоящее воскрешающее значение, во-первых, по отношению к самим авторам, а во-вторых — к их современникам и окружающей их среде. Книга, с одной стороны, имеет свой генезис, а с другой — указывает на будущее, на свои

следствия и перспективы. Иными словами, каждое даже ничтожное произведение должно быть поставлено в органическо-историческую связь с целым ходом жизни человечества (Федоров 1995–2000/1, с. 447). Значение выставки и наличия в библиотеке выставочного отдела очень важно для «оживления» книг — переплеты книги имели целью не красоту внешности, а указание на автора, для того, чтобы определить важность и значимость произведения. Хранение книг в стеклянных шкафах предполагало ознакомительную, музейную функцию библиотеки и тем самым подчеркивало ее значение в сохранении и актуализации культурного наследия.

Библиотека — это место исторической памяти, так как в ней хранятся исторические книги. Но эти исторические книги превращаются в библиотеке в одну, постоянно обновляемую и реконструируемую историю конкретного государства, историю поколений как автобиографию, общую историю народа и его культуры, Историческую память можно представить как выражение процесса организации, сохранения и воспроизводства накопленного народом, страной знания для дальнейшей его трансляции потомкам. История библиотеки от ее возникновения до настоящего времени, история ее сотрудников и читателей представлены в библиотеке через фотографии, памятные вещи, книги, личные предметы, которые в свою очередь являются знаками, символами, фигурами, отсылающими к месту и времени воспоминания.

Библиотека — это место и культурной памяти, так как культурная память осуществляется в институциональных рамках, нуждается в постоянной заботе и направлена на фиксацию и запись. Следовательно, культурную память можно представить как форму накопления, распространения и актуализации знания и культурных символов. Тексты, изображения, надписи, представляют собой, по мнению Я. Ассмана, «объективированные формы» культурной памяти, в которых прошлое сворачивается в символические фигуры (Ассман 2004, с. 55).

В концепции Федорова о музее как форме реализации живой связи с предками обнаруживаются параллели с библиотекой, так как он рассматривает библиотеку одновременно как храм и мастерскую для самообразования и самостоятельного исследования. Стремление собирать и хранить — естественное, так сказать, пассивное желание. Активное собирательство предполагает понимание библиотеки как пространства разнообразной культурной деятельности, места, где познают, исследуют, эмоционально обогащаются и общаются. Иначе говоря, взяв формулировку Федорова об активном начале музея, можно сказать, что библиотека есть «собор» лиц, деятельность которого заключается в приобщении к духу предков благодаря чтению их произведений. Помимо комплектования, хранения книг, участия в общественной жизни города, независимо от присутствия и количества читателей, библиотека живет своей автономной жизнью. В каждой библиотеке устанавливается свой распорядок дня и кроме чисто технологических и библиотечных обязанностей сотрудники заняты научной и культурно-просветительской деятельностью. Такой же автономией жизни обладает и музей. Даже, если он пуст, т. е. в нем нет посетителей, то он все равно «работает». Библиотека и музей находятся в позиции ожидания, ожидания своего посетителя. В настоящее время выжидательная позиция библиотек и музеев сменяется позицией активного поиска своего места и предназначения. Современная библиотека является культурным пространством, где синтезируются и реконструируются все виды памяти — от живой, которая есть повторение и воспоминание, до культурной, сохраняющей национальное достояние общества, и исторической, которая размещает события прошлого и настоящего внутри вымышленных хронологий.

В историко-философской и научной литературе память рассматривалась в историческом, социальном, аксиологическом и других аспектах. Она осмысливалась как индивидуальная психическая способность человека, как накопленный в процессе развития человечества опыт, как элемент знания. В художественных произведениях можно встретить описания памяти как вместилища, как сокровищницы знания. В современных исследованиях изучаются взаимосвязи памяти как психического и социального феномена с историей, культурой, искусством. Наиболее распространенными в литературе описаниями памяти являются память-след, память-проект и память-хранилище. Память-проект подразумевает припоминание чего-либо, активный поиск мысли своего начала. Она включает в себя и то, что мы просто помним, не замечая этого и воспоминания о близком нам человеке, событии или месте. Память-хранилище предполагает описание некоего склада, где сохраняются новые и старые знания. Сюда можно отнести архивную и машинную память, так как они имеют объем и выполняют функцию складирования и архивирования информации.

В концепции Федорова о «живом музее» присутствует два вида памяти — «родовая память», или «память долг», и «память-хранилище», поскольку философ, с одной стороны, призывает нас помнить о своих предках, с другой стороны — говорит о значимости музеев и библиотек в сохранении памятников, в воскрешении имени автора. Он подчеркивает важность музея (библиотеки) как места памяти, как места самостоятельного исследования и тем самым дает возможность памяти не просто храниться, но и развиваться. Забота о местах памяти у Федорова заключается в «оживлении» книг и организации выставочных отделов в библиотеке. Кроме того, Николай Федорович указывает на необходимость тесной связи теории и практики, реализации живой связи с предками. По его мнению, музей является проективным, активным культурным учреждением, функция которого заключается в созидании, творчестве. «Любой музей, от сельского до академического должен иметь целью не одну отвлеченную ученую любознательность, а знание, направленное высшими требованиями жизни и общего блага, знание не созерцательное, пассивное, а проективное, активное» (Федоров 1995–2000/1, с. 450).

Как вещь или события становятся значимыми в жизни человека? Они связаны с его переживаниями и воспоминаниями, с родными местами (где он любит бывать чаще всего). При этом они постоянно воспроизводятся в разных ракурсах и ситуациях. Одно и то же событие или образ человека запоминается и припоминается каждый раз по-разному в зависимости от ситуации, времени, рассказов и воспоминаний очевидцев. Книга становится памятной вещью, когда представлена в качестве дара (подарка), в качестве оставленного наследства или является археологической находкой. У Федорова книга как форма памяти, как воспоминание подразумевает ее воскрешение и презентацию потомкам. События, происходящие вокруг «памятной вещи» и тесно с ним связанные, выстраивают и обустроивают место памяти. В библиотеке и музее хранятся и актуализируются разные формы памяти. Ведь человеческая память нуждается в таких инструментах для презентации и демонстрации, поскольку воскрешение, восстановление и реконструкция прошлого возможны благодаря настоящему.

Теоретические и практические воззрения философа о поминовении и поклонении предкам и умершим можно сопоставить с памятью культуры, выраженной в текстах и понимаемой как творческий механизм, творческий процесс, в котором осуществляется циркуляция знания и движение памяти. Воскрешающая способность памяти, если можно так обобщить мысль Федорова о долге и поминовении, получает свое продолжение сначала в форме живой памяти, потом в форме книги, картины, фотографии.

В библиотеке и книге происходит материализация живой памяти. При возникновении потребности в фиксации, в регистрации всего знания память как таковая исчезает. Она преобразуется в новую память, которая хранится в библиотеке в форме книги и других документов. Это так называемая архивная память или память — история. Архив, музей и библиотека в современном обществе перестают быть просто реликтом памяти, т. е. явлением, сохранившимся от древних эпох, но становятся осознанным и организованным скоплением утраченной памяти. Пространство внутренне переживаемых ценностей дополняется местами их внешнего почитания. Музеи, библиотеки, исторические места становятся памятниками, символами вечности и государственности. Туристы и жители города стараются запечатлеть себя на фоне этих памятников для сохранения себя в памяти потомков. Функции архива, музея и библиотеки в сохранении памяти все же различны. Архив сосредоточен на сохранение документальных источников, так называемой официальной памяти. Библиотека предполагает не только сохранение, но и трансляцию памяти. Ее деятельность направлена как на сосредоточение и обработку информации, так и на передачу последующим поколениям культурного наследия. Музеи, не переставая выполнять функции хранения, классификации, интерпретации и исследования, трансформируются в особого рода культурные пространства, где происходит сохранение, воспроизводство и трансляция общих представлений о прошлом. Основой взаимодействия музея, как и библиотеки, с исторической памятью являются знания, традиции, символы и ценности. А музейная экспозиция рассматривается как предметно осмысленная и реконструированная связь прошлого и будущего, различных традиций, культур, социальных групп между собой (Божченко 2012, с. 13).

В настоящее время роль музея и библиотеки в сохранении памяти сводится к следующим параметрам: сохранение и актуализация культурного наследия; создание источниковой базы для исследований; формирование новых экспозиций и выставок, где важные исторические события прошлого представлены в свете современности; сохранение преемственности поколений через книги, музейные экспонаты, личные предметы. Одновременное присутствие таких феноменов, как забвение и памятование, характерно для современных библиотек, где большая часть интересных книг прошлых столетий находится в тени и ждет своего читателя и исследователя. Циркуляция знания в библиотеке приводит к тому, что в зависимости от доминирующей идеологии и практики происходит забвение одних культурных памятников и воскрешение других. Память всегда понимается в настоящем, то, что актуально и интересно сегодня. Забвение рассматривается философами как некий «резерв» (то, что будет выявлено и изучено в будущем); как стирание информации и как утаивание прошлого. По отношению к библиотеке и книге забвение можно определить, скорее, как некий «резерв», фундамент для будущего исследования. Хотя, как показывает история, забвение книги или библиотеки означает ее уничтожение, забытие, уход в небытие.

Актуальность концепции Федорова определяется современным пониманием культурной функции библиотеки, как полифункционального пространства, в котором соединились бы элементы музейной экспозиции, научно-исследовательского института и информационного центра. Современные библиотеки должны не удовлетворять уже имеющиеся потребности общества, а быть активным участником в новой коммуникационной системе, где главная роль отводится консолидации людей. Поиски универсальной модели библиотеки, соединяющей в себе все, что собрано человечеством, продолжают до сих пор. По своему предназначению библиотека сходна с музеем. В музей приходят для того, чтобы посмотреть подлинные остатки прошлого. Казалось бы, зачем библиотека хранит старые книги, старые учебники, ненужные уже документы и письма? В основном их изучают исто-

рики, и уж совсем немногие дилетанты получают удовольствие от знакомства с пожелтевшими бумагами. Федоров высказал замечательную мысль о том, что решение о необходимости хранения старых книг является очень важным. Собираение книг и других документов осуществляется библиотеками не в целях их «заточения» в подвалах, а для хранения памяти человечества. Сдача дел в библиотеку, в архив является передачей «в высшую инстанцию», субъектом которой выступают будущие поколения.

Литература

Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. *М.М. Сокольской.* М., 2004.

Божченко 2012 — *Божченко О.А.* Музей в формировании исторической памяти: Автореферат дис. ... канд. культурологии по спец. 24.00.03. СПб., 2012.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Хаттон 2003 — *Хаттон П.* История как искусство памяти / Пер. с англ. *В.Ю. Быстрова.* СПб., 2003.

М.М. Панфилов

ПУТЬ К ОБРЕТЕНИЮ РОДСТВА

Школа — Библиотека — Музей... У Федорова Музей — не кунсткамера, не экспозиция мертвых обломков минувшего, это Храм живой причастности к Истории. Библиотека — посредине между Школой интеллекта и Храмом духовной мудрости. Ведь любое знание не самодостаточно для человека. Целостное знание — это каталог, где все по ящикам и картотекам. За перегородками. Здесь неизбежен формальный характер в самых различных проявлениях. Здесь шифры хранения, инвентарные номера, ярлыки папок с файлами, лабиринты гиперссылок. Цельное знание перегородки снимает. У Федорова — это путь от человека «бумажного» (ныне компьютерного) к человеку, обретающему родство с отцами, с Отечеством.

Разница между временным и вечным — как между человеческим «я» и «аз», как между народонаселением и народом. Пригоршня морской воды возвращается в свою стихию. Невозможно сохранить физически. Но книга способна соединять поколения.

Сегодня высшая цель патриотического воспитания — обретение национального единства в Истории. Достоевский называет это *почвой*. Для Федорова — это единение в общем деле — культ предков, причастность к живому космосу. Такая *почва* — единственно надежное *дно* в современном водовороте информации. Нельзя заставить, нельзя искусственно привить чувство любви к Отечеству. Но можно и должно создавать условия для национального питания и воспитания книгой. Библиотека здесь опять же срединное звено. Все учение Федорова и устремлено к тому, чтобы направить Библиотеку Государства Российского на путь ценностного комплектования фондов, чтобы соединить «науку» и «религию».

Нравственность науки, любовь к Отечеству, ценности книжной культуры неотделимы от веры. У Федорова и Достоевского этим дышит каждая строчка. Как в черновиках к «Братьям Карамазовым»: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. Воскресение предков зависит от нас». Возврат к традиционному обществу, с позиций постнеклассики, невозможен. «Спасательный круг» — единение представителей самых различных областей знания, самых несходных типов культуры. У человечества еще есть «свя-

щенное дело», которому служит *книга* памяти об ушедших поколениях. Это путь проективной философии Федорова.

По замыслу Федорова, его «неученное учение» призвано спасти человечество от прогрессии хронических болезней культуры. Книга занимает здесь место в красном углу как средство преобразования культуры социума, объединяющего индивидов механически, формально, в культуру общества личностей, соединенных сыновне-отеческими отношениями чрез века, тысячелетия. В вечности.

Федорову чужд национальный мессианизм, но ему кровно близка по духу историческая миссия книжности и библиотечного дела на Руси, в Московском царстве — духовное *собрание земли, рода, народности* Российской «Небесно-земной империи». Когда мы начали утрачивать свое книжное *родство*?

Сначала *соборный устав* в книжности сменился веяниями *полуустава*, затем — перешел в *скоропись*... Прислушаемся к Федорову.

«Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого спешного движения к новизне и торопливого отрицания старины, как палеография, наука о старых и новых письменах <...> Занимаясь формами букв, буквально — буквоедством, эта наука пользуется большим презрением у некоторых прогрессистов, а между тем формы букв говорят гораздо более слов, искреннее их; формы букв неподкупнее слов; скоропись, например, на словах говорит о прогрессе, а формы букв, как увидим, свидетельствуют о регрессе» (Федоров 1995–2000/1, с. 53–54).

Такой своеобразный гимн палеографии складывается у Федорова. Здесь можно сразу же наметить точки пересечения с *книжными листьями* В.В. Розанова, *алфавитной соборностью* М.Н. Куфаева, с идеями «отца виртуальной деревни» М. Маклюэна. Но прежде всего, у Федорова есть ближайший предшественник по духу и времени — Федор Достоевский. И в оценках прогрессии «книжного бизнеса», и в смысловом соотношении с рассуждениями о «почерке» князя Мышкина в «Идиоте». (Тем паче, Достоевский и сам страстный каллиграф, для каждой рукописи у него рождался свой почерк) И вот Федоров невольно как бы продолжает и развивает вложенные в уста Мышкина мысли о «характере шрифта».

«Именно буквоедство, — убеждает нас Федоров, — и дает палеографии возможность определять характер эпох, т. е. делает ее искусством, умением, следя за изменением почерка, открывать перемены настроения, совершающиеся в духе поколений и притом перемены в самых существенных чертах, каковы переходы от веры, религиозности, к сомнению, неверию, светскости; причем вера, религиозность выражается в благоговении, основанном на сознании своего несовершенства, своей смертности, а сомнение, неверие — в чувстве презрения, которое начинается презрением к прошедшим поколениям, к умершим и забвением о собственной смертности и оканчивается совершенным обесценением жизни, пессимизмом, буддизмом. Палеография имеет целью определять не характер лиц, а характер обществ, степень их возвышения или падения» (Федоров 1995–2000/1, с. 54).

Размышляя о «скорострельном», «сороходном», «скоропечатном» характере Нового времени, Федоров провидчески предсказывает Новейшее время сверхзвуковых скоростей и виртуального общения. В отрыве от единения, от высшей цели человеческого бытия постоянное ускорение прогресса, литературное «многописание», нарастая количественно, теряют качественную ценность. Человек становится «самопишущей машиной», которая производит и потребляет в духовной слепоте опустошаемой души.

Современники называли Федорова «идеальным библиотекарем», «гениальным книговедом». Некоторые нынешние представители книговедческой касты ему в этом отказыв-

вают. Что ж, этих специалистов по методологии истории книги по-своему можно понять. Ведь они защищают свое научное сообщество не только от «мечтаний» Федорова, но и от заведомо «осложняющего жизнь» прямого диалога с русской философией как таковой.

Исследования любой исторически развивающейся уникальной системы в сферах человеческого бытия требуют соответствующей экспликации ценностей. Сегодня надо искать не просто объективные законосообразные истины, а те из них, которые можно соотнести с бытием личности — человека, «рода-племени», нации, человечества. И непризнанный официально книговедением Н.Ф. Федоров начал это первым, продолжая дело М.В. Ломоносова.

Московский Сократ интуитивно во многом предвидел ситуацию, связанную с парадигмой постмодерна, когда «текстуальность» человека дает импульс к пониманию социального бытия «как совокупности постоянно реинтерпретируемых культурных текстов» (Панарин 2014, с. 44). «Книга как выражение слова, мысли и знания занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни, и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества» (Кожевников 2004, с. 37).

В этих словах филигранно запечатлен стержневой концепт «священного дела» книжной культуры в интерпретации Федорова. «Московский Сократ» отводит *книговедению* глобальную роль в органичном созидании, преображающем в одухотворенную космическую целостность жизненное пространство национальных культур. Внешне традиционно скромная историко-книжная прикладная наука приобретает у него статус «человековедения» и «природоведения».

«Наша эра» вошла в исторический процесс под *именем* «христианской эры». И на всем протяжении ее *книжное слово* служит незаменимым посредником в диалоге людей, поколений, этносов, наций. Вечные ценности бытия, по убеждению Федорова и Достоевского, заложены в каждом человеке независимо от его индивидуальных качеств. Это и позволяет человеку подниматься над своим «я». Это и есть то, что Пушкин называет «самостоянием человека».

Невозможно подняться выше учения Московского Сократа Федорова о *книге* в обществе, о духовном предназначении «школы — библиотеки — музея». Невозможно запечатлеть по вертикали и горизонтали природу *книжного человека* глубже и шире Достоевского.

Мир, подобно *книге*, разворачивается перед каждым поколением в символах. Это — прямой контакт с вечностью. Именно в собирании и живом воспроизводстве ценностной символики, по мысли Федорова, и состоит предназначение библиотечных фондов. Именно поэтому Московский Сократ называет библиотечную работу с *книгой и читателем* «священным делом».

Литература

Кожевников 2004 — Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004.

Панарин 2014 — Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

СИМВОЛИКА МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Статья посвящена расшифровке одного из самоопределений учения Н.Ф. Федорова, которое он применял в своих сочинениях, — «Пасхально-Кремлевский вопрос». Впервые предложена концепция Соборной площади Московского Кремля как «архитектурной иконы» Успения и Воскрешения.

The article is devoted to the interpretation of Fedorov's self-determinations of his philosophical conception, which is known as "Easter-Kremlin question". The concept of the Cathedral Square of Moscow Kremlin as the "architectural icon" of the Assumption and Resurrection is first proposed.

Ключевые слова: «Философия общего дела», Н.Ф. Федоров, Московский Кремль, Соборная площадь, Пасхально-Кремлевский вопрос, архитектурная икона, Успение, Воскрешение

Keywords: "Philosophy of the common cause", N.F. Fedorov, the Moscow Kremlin, Cathedral Square, the Paschal-Kremlin question, the architectural icon, the Assumption, the Resurrection.

За двадцать пять лет работы над изложением своего учения Н.Ф. Федоров предложил около трех десятков его названий (см.: Борисов 2010, с. 276–277). Одно из этих названий — «Пасхально-кремлевский вопрос». В данной статье мы попытаемся показать, что это название навеяно символикой Московского Кремля.

Федоров не раз повторял, что прямая связь воскресения Христа со всеобщим воскрешением нигде так не ощущается, как на Пасхе в Кремле (Федоров 1995–2000/1, с. 142). Первая весть о воскресении, подчеркивал он, слышится в Пасхальную ночь не под сводами храма, а на пространствах вселенной. Сам же Кремль, запруженный в Пасхальную ночь толпой народа, предстает символическим храмом Воскрешения. Мыслитель чаует то время, когда Кремль окончательно перестанет быть только крепостью, станет Музеем всеобщего дела и одновременно — площадкой для союза всех людей против смертоносной силы природы.

Красота Кремля

Своеобразие Московского Кремля заключается в его предназначении как общерусской твердыни-крепости, в отличие от западных и восточных замков, которые служили преимущественно для защиты правителя и его приближенных. Именно этим объясняются грандиозные размеры Московского Кремля.

Резко отличается художественный облик Московского Кремля от всех замков мира из-за метаморфозы, которую он пережил, когда в XVII в. все его башни «красоты ради» выросли в два раза, ибо были надстроены декоративными ярусами и шатрами, и обрели торжественный, триумфальный, нарядный и праздничный вид.

Ни один замок мира такого принципиального преображения не знал!

Только Московский Кремль из суровой твердыни преобразился в архитектурный рай. Недаром даже для европейского сознания художественный облик Московского Кремля стал символом и синонимом Красоты.

Так, например, английский ученый Чарльз Мак-Коркодейл в книге, посвященной истории европейской архитектуры, описывая византийскую, дал ей такие определения: «непревзойденная утонченность», «роскошь», «изысканность», «великолепие и пыш-

ность», «имперское величие», «декоративное великолепие», но «в формах, приемлемых для христианской православной церкви». Более того, он особо отметил «религиозный мистицизм» и «абстрактный символизм», которые были мощными «дополнительными источниками декоративного великолепия». И наконец, английский исследователь прямо указывает, что «эффектный вид <...> византийской архитектуры <...> напоминает Московский Кремль» (Мак-Коркодейл 1990).

Московский Кремль и Красота — понятия нерасторжимые.

Превращение суровой крепости в великолепный архитектурный рай произошло в Москве далеко не случайно. Ведь искания Справедливости и Красоты — основная черта, главный ориентир русской души.

Недаром более 1000 лет назад решающим аргументом в пользу выбора Русью православия стал критерий Красоты, помимо Добра и Истины. Послы Владимира, пораженные великолепием греческого богослужения, сказали князю: «не знаем мы — на небе мы были или на земле, ибо на земле нельзя видеть такого зрелища и такой красоты; <...> там Бог пребывает с людьми» (Голубинский 1901, с. 113). А если перекинуть мостик к русской культуре XIX в., то в ней укореняется мысль великого нашего писателя Федора Достоевского: «Мир спасет красота» (Достоевский 1972–1990/8, с. 436).

Кремль — защита Мира и его Щит

Символика Московского Кремля многозначна. Исторически Московский Кремль был центром собирания и единения русских и иных земель и народов в целях защиты от смертоносной силы внешних врагов.

Идея единения вокруг Московского Кремля отлилась в незабываемую картину многоглавия Соборной площади. Многоглавие было художественно-символическим открытием, откровением и излюбленным приемом зодчих средневековой Руси. Оно наглядно и эффективно видно и когда находишься внутри Кремля, в центре Соборной площади, и когда смотришь на Кремль из-за Москва-реки или других высоких точек Столицы.

Защита от смерти достигалась и путем создания огромной всенародной крепости-твердыни, и путем объединения земель, и концентрацией всех сил и ресурсов во властной руке русского центра. Именно эта концентрация власти помогла привести к умиротворению распрей и междоусобиц, как среди русских князей, так и у других народов. Это же умирало и умиротворяло агрессоров со всех сторон света.

Московский Кремль — это символ межгосударственного, межэтнического умиротворения. Это символ борьбы за мир, а не только отпора нападением с Запада, Востока и Юга, символ внутреннего и внешнего порядка и справедливости. Эта роль фактически, символически прослеживается на протяжении всего многовекового существования Московского Кремля, начиная от изначальных времен. Она видна и во время становления Руси, и в борьбе с Ордой, и в польско-литовско-шведскую оккупацию в Смутное время, и в Отечественную войну 1812 года против «двунадесяти языков», и во время интервенции Антанты, и в эпоху великой борьбы и победы над немецко-фашистскими захватчиками, и в холодную войну, и в период борьбы за мир во второй половине XX века... До сих пор в России и мире живет надежда, что Московский Кремль снова станет великим объединителем и умиротворителем.

Вот почему Московский Кремль называют «алтарем мира», а Москву — «храмом мира». Недаром в XIX в. именно из Москвы впервые в мире прозвучали призывы к междуна-

родному разоружению (инициатива Николая II по созыву Гаагской конференции по разоружению). Этот факт Н.Ф. Федоров горячо приветствовал.

Как крепость, Кремль защищал от смертельных врагов как живых, так и могилы умерших (Федоров 1995–2000/3, с. 77), был в буквальном смысле щитом от смерти, спасающим и позволяющим восстановить в будущем жизнь. Недаром Федоров писал, что из военной и грозной крепости Кремль должен преобразиться в Музей, понятый проективно — как орудие всеобщего собирания. Как крепость, Кремль защищал русских людей от смертельных врагов, был в буквальном смысле щитом от смерти, спасающим и позволяющим восстановить в будущем жизнь.

Постоянная защита от смертоносных сил войны не случайно привела к идее зримого воплощения борьбы со смертью и окончательной победы над нею через возрождение и всеобщее воскресение. Это было с блеском реализовано в символическом, архитектурно-градостроительном облике Московского Кремля, сердцем которого является Успенский собор. В успенском мышлении, о котором пойдет речь ниже, главными являются антимортальный и воскресительные аспекты. Вот почему Успение Пресвятой Богородицы называется «Второй Пасхой» (Борисов 1991).

Кремль и путь в Космос

Размышляя еще в середине XIX века о выходе человека в космос, Н.Ф. Федоров писал: «Ширь русской земли, способствует созданию подобных (богатырских. — В. Б.) характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (Федоров 1995–2000/1, с. 254). Таким богатырем оказался русский красавец-смельчак, Юрий Алексеевич Гагарин. Невероятно, загадочно, но настоящая фамилия Н.Ф. Федорова тоже Гагарин. Он незаконный сын князя П.И. Гагарина и дворянки Елизаветы Ивановой (Борисов 1990).

Московский Кремль издавна был собирателем, музеем не только священных предметов, ювелирных сокровищ и произведений искусства, но и лучших образцов оружия. В XX веке перед его башнями стали представлять и научно-технические достижения, прежде всего оборонные. Вполне естественно, что после полета в космос в Кремле был совершен и специальный символический акт — Ю.А. Гагарин посадил в Кремлевском саду особое дерево. И назвали его — Дуб «Космос».

Таким образом в Московском Кремле с помощью двух Гагариных, одного провидца космического будущего, другого первого летчика-космонавта, сошлись воедино Земля и Небо.

Стоит дуб, посаженный Ю.А. Гагариным, находится напротив величественной и мощной колокольни Ивана Великого, которая одновременно является церковью во имя преподобного Иоанна Лествичника, автора «Лествицы духовной». В этой книге Иоанн описывает символические ступени лестницы, возводящей к небесному совершенству.

Сама колокольня-церковь относится к Успенскому собору, освященному во имя Пресвятой Богородицы, именуемой также «Лествицей на небеси».

Итак, в Московском Кремле как бы начинается Лестница на Небо, а Космос — Воскрешение — Бессмертие суть ступени к Богу, у которого «смерти нет».

Таким образом священный смысл Московского Кремля предопределяет его роль мирового центра борьбы со смертью, высшую земную инстанцию по организации молитв и трудов в общем деле воскрешения. Кремль прогностически должен быть штабом борьбы

со смертью, а залог тому — обетование Пресвятой Богородицы, которая «в Успении мира не оставила» и по откровению святых провидцев избрала нашу страну своим последним уделом на Земле.

В этом суть ответа на Пасхально-Кремлевский вопрос.

Символика Соборной площади Московского Кремля

Помните хватающие за душу знаменитые строки Марины Цветаевой:

У меня в Москве — купола горят,
У меня в Москве — колокола звонят,
И гробницы в ряд у меня стоят, —
В них царицы спят и цари.
И не знаешь ты, что зарей в Кремле
Легче дышится, чем на всей земле.

Поэзия — это не преувеличение, а точное определение сути. Именно жизненная точность вызывает наш трепет перед поэтическим словом.

Оказывается, Цветаева точно описала, что видели ее глаза в Кремле.

Высокий холм, как «державным венцом», опоясан лентой зубчатой стены и островерных нарядных башен. На лбу холма, на его маковце, как алтарь возвышается многоглавая Соборная площадь с золотыми куполами.

Возглавляет сонм куполов колокольня Ивана Великого.

Жаром золота облитый, гудел Иван Великий, открывая на Пасху знаменитый звон одновременно всех сорока сороков московских церквей. И призывно разносился этот пасхальный благовест над Архангельским собором, где покоятся русские цари, и над Вознесенским монастырем, где до его разрушения в советские годы спали русские царицы.

В том виде, в каком сейчас пребывает Соборная площадь, она оформилась в XVII в.

Организуют Соборную площадь 9 церковных зданий и одно светское — Тронный зал русских монархов — Грановитая палата.

Но из девяти церковных зданий Соборной площади из-за реки, с центральной оси Кремля, лучше всего видна троица соборов и архитектурный стержень — столп Ивана Великого. Причем троица наиболее воспринимаемых соборов является главной по назначению, ибо в них совершались важнейшие этапы жизни московских царей: в Благовещенском соборе Цари Русские крестились, в Успенском соборе — венчались на царство, в Архангельском соборе находили вечный покой — хоронились. Все было рядом.

Три собора златоглавы,
Где блюстителей державы
Над священной главой,
В их судьбе разнообразной
Три венца сияют разно —
Царский, брачный, гробовой
(Филимонов 1988, с. 237)

Главной определяющей чертой художественного образа Соборной площади Московского Кремля является устремленность вверх, в высь, в Небо, в Космос.

Все линии, рисующие художественный силуэт ансамбля площади, ориентируют глаз вверх. Это особенно наглядно видно в венчающей части храмов — в композиции куполов. Все купола заканчиваются килевидным образом, то есть, утончаясь, тянутся вверх и создают впечатление парения над землей, над зданиями.

Тема вознесения и парения, ориентации вверх, в Небо, в Космос, к Богу закрепляет образ величавого столпа Ивана Великого.

Этот художественный образ явился результатом реализации особого замысла.

В чем он заключается?

В уставной литературе Русской Православной Церкви в разделах, посвященных устройству храмов, пишется следующее:

«На крыше храма устраивается иногда один, иногда несколько куполов (башен с выпуклою или остроконечною крышею) как указание на то, что христиане должны отрываться от привязанностей к земному и стремиться к небесному» (Соколов 1922).

Пафос Соборной площади заключается в порыве к Небу, к Высшему, в Космос, к Богу, к Царству Небесному.

В структуре художественного замысла Соборной площади Московского Кремля определенное значение заняла и сакральная числовая символика. Числа 3, 9 и 40 — особые. Священные и знаменательные, они не раз встречаются в Священном Писании.

На 3-й день воскрес Иисус Христос.

На 3-й день воскресла Божия Мать.

Православный Бог един в трех лицах.

По Своем Воскресении Господь наш Иисус Христос 9 раз «был видим глазами и осязаем руками человеческими» (Фаррар 1893, с. 574).

Небесная иерархия небожителей имеет 9 ангельских чинов 3 ступеней.

Моисей 40 дней пробыл на Синае.

Пророк Илья 40 дней пробыл в пустыне.

Спаситель тоже пробыл 40 дней в уединении.

На 40-й день вознесся Христос по Воскресении.

Число 40 в Священном Писании всегда связано с искушением и возмездием.

Главными на Соборной площади Московского Кремля являются три собора. Образуют всю площадь девять церковных зданий, а среди них Благовещенский собор имеет девять глав, что символизирует девять ангельских чинов. Девятиглавие этого храма служит как бы залогом того, что все девять ангельских чинов заступятся за русских крещеных царей, за Московский Кремль, за русский народ.

Общее число всех куполов на Соборной площади — 40.

Все эти три числа (3, 9, 40) имеют особое значение в судьбе усопших: на третий день хоронят, на девятый и сороковой день поминают, заказывают сорокоуст.

На сороковой день устраивают особые поминки усопшим, ибо считается, в этот день душа усопшего окончательно покидает земные пределы и, если достойна, удостоивается Царствия Небесного.

В связи с метаморфозой усопших на сороковой день особое значение имеет Успение Пресвятой Богородицы. Вокруг этого события сложилась особая система идей, названная философом Н.Н. Лисовым «успенским мышлением» (Лисовой 2001).

В Успенском мышлении, как видно в иконописи XV–XVII вв., помимо темы оплакивания апостолами усопшей Богородицы, развивается и занимает векторное положение тема ее Воскресения и Вознесения во плоти на небеса.

Эта тема в пространных редакциях иконографии Успения Божией Матери реализуется в средней части иконы.

Над лежащей в темных ризах на смертном одре Марии изображен стоящий в небесной славе Спаситель со спеленутыми белыми пеленами ребенком на своих руках. Этот младенец — душа Божией Матери, которую принимает Христос.

А еще выше, в центре иконы, в кругах небесной славы изображается сидящая Мария, но уже в белых ризах. Она поддерживается двумя Архангелами.

И в самой верхней части полукругом изображены Врата Рая.

Согласно церковным представлениям, после Воскресения Христа первый человек, который воскрес после искупительной жертвы, была Мария. Именно ее архангелы Гавриил и Михаил встречают у Врат Рая как первого представителя рода людского, удостоившегося обожения.

Поэтому образ Богоматери сопровождается двумя архангелами — Гавриилом и Михаилом.

И эта важнейшая идеологема Успенского мышления нашла воплощение в разработке плана Соборной площади.

Из-за Москвы-реки, с главной точки зрения, видны лучше всего именно собор Богородицы (ее Успения), фланкируемый соборами Благовещенским и Архангельским, то есть внутренним оком нам как бы предлагается видеть Богоматерь, сопровождаемую архангелами Гавриилом и Михаилом (Успенский собор — Мария, Благовещенский — Гавриил, Архангельский — Михаил).

Благовещенский собор посвящен событию, в котором активным действующим лицом был Архангел-Благовестник Гавриил, сообщивший Марии, что от Духа Святого непорочным путем она зачнет Спасителя мира — Иисуса Христа.

Архангел Гавриил и Михаил играют исключительную роль в замысле спасения мира, ибо были главными исполнителями Божиих предначертаний.

В связи с этим в Православии получил широкое распространение тип иконы Богоматери, на которой слева и справа часто изображаются два Архангела. А на острове Крит даже построили церковь «Панагия Ангелоктиста», что значит «Всеблагая Ангелосданная». Именно в соответствии с этой идеей размещены три главных храма на Соборной площади Московского Кремля, давая архитектурное воплощение иконной программы.

Эта идея находит воплощение на Соборной площади и в виде фрески. Над южным порталом Успенского собора, т. е. на парадной стороне, изображена Богоматерь Владимирская, и слева и справа от Нее Архангелы Гавриил и Михаил в рост.

Но идейно-художественный строй Соборной площади имеет несколько уровней воплощения и прочтения.

- 1) С парадной точки зрения из-за Москвы-реки.
- 2) С точки зрения символики священных чисел.
- 3) С точки зрения содержания наружных фресок.
- 4) С точки зрения посвящения престолов.

К сожалению, до сих пор, кроме анализа содержания наружных фресок, наши исследователи не обращались ни к анализу числовой символики, ни особенной храмографии¹

¹ Храмография — неологизм, созданный подобно терминам «иконография», «агиография». Сочетание русского и греческого корней — не новость. Вспомним слово «Санкт-Петербург», где сочетаются латинский, греческий и немецкие корни.

Соборной площади, не увязывали посвящение престолов Кремля с идеями Успения и Воскресения.

А между тем храмы, образующие Соборную площадь, посвящены:

- 1) Божией Матери — Успенский собор.
- 2) Ризам Марии, оставшимся по Воскресении и Вознесении ее, — Ризположенская церковь.
- 3) Спасителю — Верхоспасский собор.
- 4) Двенадцати апостолам — Собор двенадцати апостолов.
- 5) Архангелу Гавриилу — Благовещенский собор.
- 6) Девяти небесным чинам — Благовещенский собор.
- 7) Архангелу Михаилу — Архангельский собор.

Заметим, что вышеприведенный список перечисляет все образы, изображенные на иконе Успения Пресвятой Богородицы.

Другими словами, Соборная площадь Московского Кремля есть ничто иное, как воплощение архитектурно-градостроительными средствами иконографии Успения Богоматери, т. е. Священная площадь Кремля — это *архитектурная икона Успения и Воскресения Божией Матери*.

Воскресенский аспект является частью Успенского мышления. Со словом «Успение» в православном сознании связывается не только смерть, но и победа над смертью.

Обратим внимание, что в тропаре на праздник Успения Пресвятой Богородицы Она названа «Мати сущи Живота, и молитвами Твоими избавляеши от смерти...»

В кондаке же на этот праздник прямо утверждается «В молитвах неусыпающую Богородицу <...> гроб и умерщвление не удержатся».

Развитие успенско-воскресительного мышления на Руси привело естественно к идее построить в Кремле грандиозный Воскресенский собор на Соборной площади как главный храм Московского Патриаршего Престола. Эта идея возникла в XVI веке, «когда в сонме древних патриарших кафедр появилась еще одна — Московская» (Под патриаршим омофором 1989).

Новый храм должен был превзойти свой прототип — Воскресенский храм Гроба Господня в Иерусалиме. Для того, говорят, и была осуществлена в 1600 г. повелением Бориса Годунова надстройка столпа Ивана Великого, ставшего надолго самым высоким сооружением на Руси.

Но построен был чаемый Воскресенский храм полвека спустя, не в Кремле, а недалеко от Москвы, на берегу реки Истры, где сама природа, казалось бы, создала условия для строительства Русской Палестины.

Патриарх Никон задумал повторить не просто копию храма Гроба Господня, но воссоздать топографически все евангельские реалии — священные места земной жизни Спасителя с помощью ландшафта, архитектуры и градостроительных приемов: создать пространственную икону Святой Земли и икону Небесного Града, виденного в Откровении Иоанном Богословом.

Так возникла, по словам И. Грабаря, самая пленительная архитектурная сказка, которую знало человечество, — Новый Иерусалим.

От иерусалимского храма Никон взял только планировочную схему. Сам же облик Нового Иерусалима навеян, прежде всего, образами русского зодчества: многоглавого собора Василия Блаженного и многоглавой Соборной площади Московского Кремля, с их

богатой и сказочно многоцветной отделкой фасадов, с большими ажурными крестами, с изысканнейшими линиями русских куполов.

Многоглавый, златоглавый, разноцветный, сложный по силуэту Новоиерусалимский Воскресенский монастырь более похож на Московский Кремль, чем на строгий, одноцветный, скупой на декор Воскресенский собор Гроба Господня в Иерусалиме.

Новый Иерусалим превратился в Новый Кремль Святой Руси, в Воскресенский Кремль, образ Рая на Земле, так любимый Н.Ф. Федоровым, который в последние годы жизни проводил лето в Воскресенске, посещая регулярно Новый Иерусалим.

Таким образом, Московский Кремль как архитектурная икона Успения и Воскресения оказал исключительное влияние на русское сознание.

Архитектурная символика Московского Кремля вместе с новозаветной литературой послужила основным источником конструирования ошеломляющего учения о воскрешении людей, о победе над смертью, которое разработал гениальный русский мыслитель Н.Ф. Федоров.

Московский Кремль для Федорова явился тем ключевым образом, который, передавал полноту и глубину его учения, воспринимал его как олицетворение сокровенных чаяний людей и понимался им как «Алтарь мира». Дело дошло до того, что философ в попытках отыскать самое точное название для своего проекта Победы над Смертью, пришел к мысли назвать его «Пасхально-Кремлевский вопрос».

Литература

Борисов 1990 — *Борисов В.С.* Кто же мать Н.Ф. Федорова? // Общее дело: Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. М., 1990. С. 233–234.

Борисов 1991 — *Борисов В.С.* Кремль и Успение // Домострой. 1991. № 4.

Борисов 1996 — *Борисов В.С.* Адреса Н.Ф. Федорова // Философия бессмертия и воскрешения: В 2 вып. Вып. 1. М., 1996. С. 251–255.

Борисов 2010 — *Борисов В.С.* Федоровские сады как Эдем Воскрешения (ландшафтная визуализация идей Философии Общего Дела) // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 267–308.

Голубинский 1901 — *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. 1. М., 1901.

Лисовой 2001 — *Лисовой Н.* Песнь Успенская // Три Рима. М., 2001. С. 445–452.

Под патриаршим омофором 1989 — Под патриаршим омофором. К 400-летию установления Патриаршества на Руси. М. 1989, Буклет.

Соколов — *Соколов.* Устав Православного богослужения. Париж, 1922.

Фаррар 1893 — *Фаррар Ф.* Жизнь Иисуса Христа. СПб, 1893.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Филимонов 1988 — *Филимонов В.С.* «Я не в Аркадии — в Москве рожден», М., 1988.

МУЗЕЙ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВИЧА ФЕДОРОВА

В тексте сжатом виде представлено описание места, которое занимает музей в философии Николая Федорова. Описаны основные попытки реализации его музейного проекта. В том числе в серии выставок в Воронеже, созданных при прямом участии мыслителя. Отдельно описываются, находящиеся в орбите русского космизма, музеологические предложения художника Василия Чекрыгина, писателя Андрея Платонова, философа Павла Флоренского, нейрофизиолога Михаила Бехтерева, психолога Николая Рыбникова и др.

The article concisely indicates the role of the conception of museum in Nikolay Fedorov's philosophy. It describes the main attempts to realizing various museum projects. These methods were also used in the exhibitions in Voronezh, in which Fedorov directly took part. Museological contributions of Vasily Checkrygin (artist), Andrey Platonov (writer), Pavel Florensky (philosopher), Bekhterev (neuropsychologist), Nikolai Rybnikov (psychologist), are discussed separately.

Ключевые слова: Музей, музеология, авангард, русский космизм, Федоров, Платонов, Чекрыгин, Флоренский, Бехтерев, Рыбников.

Keywords: Museum, museology, avant-garde, russian cosmism, Fedorov, Platonov, Chekrygin, Florensky, Bechtereve, Rybnikov.

Зарождение представлений об особой роли музея как плацдарма для преодоления ограничений, налагаемых на человечество как в социальном, так и в физическом плане, было начато в трудах Николая Федоровича Федорова. Федоров — один из ярких представителей религиозной философии, автор философии «общего дела», считающийся родоначальником идей русского космизма, во многом вдохновивших советскую космическую программу. Необходимость колонизации космоса стала следствием понимания мыслителем роли человека как преобразователя Вселенной, своего рода художника мироздания, с вытекающей из этого необходимостью регуляции природы и космоса. Ключевую роль в этом процессе должно было играть воскрешение и расселение воскрешаемых поколений по планетам. Ведь само воскрешение должно было случиться реально в посясторонней жизни, что с очевидностью могло привести к перенаселению Земли. Космос не был основой учения философа, его общее дело строилось прежде всего на необходимости взять в собственные руки механизмы эволюции и победить смерть. Но простого бессмертия было недостаточно. Ведь поколение победителей должно было стоять на могилах тех, кто положил свою жизнь ради этой великой цели. А значит, счастливое братство бессмертных Сынов будет всегда находится в неоплатном долгу перед своими Отцами. Поэтому именно возвращение к жизни умерших поколений становится ядром философии общего дела. Этический радикализм долга выступает пружиной, движущей логику футуристических построений Федорова. Творческое преобразование Вселенной с планетами — космическими кораблями, регуляция природных явлений на Земле и за ее пределами, преодоление человека, на данный момент представляющего собой венец эволюции, но не могущего оставаться им вечно, — все это лишь красочные следствия активной позиции, которую должно занять человечество в отношении долга к своим предкам. В этой активности одно из центральных мест занимает музей — но музей, понятый максимально расширительно, как институция, способная вместить в себя фактически всю деятельность человека, направленную на достижение целей общего дела.

Очевидно, что музея в том виде, в котором он существовал в конце XIX — начале XX в., для столь амбициозного проекта было недостаточно. Федоров выступает с жесткой

критикой музейной практики прошлого. Мыслитель указывает, что зачастую музеи лишь увековечивали нищету, раздор и ошибочные представления человечества о том, какие цели перед ним стоят. Будущий же музей должен пониматься как пространство примирения, пространство, где, как и в церкви, регистрируются каждая новая жизнь и каждая новая смерть. Но церковь, дающая важную, однако пока нереальную интуицию бессмертия (причем бессмертия, не распространяющегося на телесную оболочку, и с риском его неполучения для грешника), должна распространить ее на другие институции и быть необходимо дополнена музеем. Он в свою очередь, понимается как место исследовательской деятельности, направленной на сохранение и воскрешение каждого человека в его физической и психической полноте. Отсюда следует необходимость соединения музея с научной лабораторией, библиотекой и храмом-школой.

В то же время мыслителем осуждается современное ему функциональное построение музея, допускающее его трактовку как «мертвого архива». Для того чтобы изменить такое положение дел, необходим кардинальный пересмотр представлений о творческой деятельности человека. С этой целью Федоров вводит различие между птолемеевским и коперниканским искусством. Птолемеевским мыслитель называет создание «мнимых подобий», т. е. фактически миметическое искусство или же, более широко, искусство как особую практику, ограниченную своими институциональными рамками и довольствующуюся лишь мнимым разрешением тех конфликтов, к которым оно обращается. Коперниканское же искусство заключается в деятельном творческом трансформировании реальности с целью достижения материального воскрешения. «Переходом от искусства подобия к искусству действительности, от искусства птолемеевского к искусству коперниканскому должен служить музей всех наук, соединенных в астрономии, т. е. музей с вышкой и в связи с храмом-школой, — с вышкой для наблюдения над падающими звездами, т. е. для наблюдений над продолжающимся строением мира, а вместе и падением его, а также и для наблюдений метеорических, переходящих в опыт, в действие, чрез обращение военного искусства в естествоиспытательное» (Федоров 1995–2000/2, с. 231). Требование преодоления искусством своих границ резонировало с идеями, звучавшими в конце XIX — начале XX века в концепциях русских религиозных философов, таких как В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, и поэтов-символистов, а также предугадывало пафос авангардных устремлений художников марксистской ориентации. Но в отличие от советских конструктивистов-производственников, остановивших свое движение в сторону жизни на необходимости пропаганды социалистического строительства и неудачной попытке преодоления противоречия между механическим и творческим трудом, Федоров идет дальше. Он требует устранения посредством музейной работы самых глубинных персональных аффектов, а именно смерти и полового влечения, понимаемого как мнимое разрешение страха смерти.

Конечно же, хотя многие прогрессивные музейные институции современного искусства воплотили некоторые интуитивные прозрения мыслителя, полная реализация проекта Федорова даже сегодня кажется невозможной. Тем удивительнее попытки воплощения столь амбициозного музейного проекта, относящиеся к концу XIX в. Принято считать, что Н.Ф. Федоров противопоставлял музеи и выставки. Однако это верно лишь по отношению к определенным музеям и определенным выставкам. Критики мыслителя за восхваление безудержного капиталистического потребления и создание мнимых ценностей заслуживали промышленные выставки (Федоров 1995–2000/1, с. 442–459). Но музейные проекты, исходящие из других оснований, напротив всячески приветствовались. Так, в одной из статей 1897 г., посвященных необходимости соединения библиотеки и музея, мыслитель при-

водит следующее сравнение: «Если хранилище сравнивать с могилой, то чтение или, точнее, исследование будет выводом из могилы, а выставка как бы воскресением» (Федоров 1995–2000/3, с. 235).

Во второй половине 1890-х гг. Н.Ф. Федоров регулярно приезжает в Воронеж, где в это время работает его друг и ученик Н.П. Петерсон (см. подробнее: Акиншин, Ласунский 1998). Сблизившись с создателем Воронежского губернского музея краеведом и священником С.Е. Зверевым, мыслитель становится инициатором и одним из организаторов нескольких выставок. «По инициативе Федорова с 1896 г. музей начал устраивать тематические выставки, посвященные особо важным событиям года, что затем вошло в его традицию. В течение 1896–1899 гг. было организовано шесть таких выставок: Коронационная (май 1896), Екатерининская (ноябрь 1896), выставка гравюр религиозного содержания (март–апрель 1897), Митрофановская (ноябрь–декабрь 1897), выставка, посвященная столетию печатного дела в Воронеже (май 1898), выставка “Рождество Иисуса Христа и умиротворение” (декабрь 1898 — январь 1899). Федоров имел к ним самое прямое отношение: определял тематику, участвовал в подборе материалов, некоторые из которых доставлялись им самим или по его просьбе из Москвы. О трех выставках (Екатерининской, выставке к 100-летию печатного дела и Рождественской) им были написаны специальные статьи» (Федоров 1995–2000/3, с. 586; примеч. А.Г. Гачевой). В Воронеже же был создан первый вариант Воскрешающего музея в исполнении одного из последователей мыслителя, местного художника Льва Григорьевича Соловьева. Потерявший свою жену Соловьев решил воскресить ее память, создав в своем доме и саде прообраз музея будущего. В рамках работы над проектом художником было создано несколько эскизов для росписей стен Воскрешающего музея, а также открыта бесплатная живописная школа. Федоров высоко оценил проект Соловьева, посвятив ему несколько статей и заметок, а также включив в свое литературное описание музея будущего в тексте «Воронежский музей в 1998 году» (см.: Федоров 1995–2000/3, с. 196–201, 203–204, 181–183).

Вторая попытка художественной реализации проекта Воскрешающего музея будет осуществлена в начале 1920-х гг. художником авангардистом Василием Чекрыгиным. Чекрыгин впервые познакомился с идеями Федорова в 23 года. К этому времени у него за плечами уже были опыт Первой мировой войны, дружба с поэтом Владимиром Маяковским, а также работа над организацией художественного объединения «Маковец». Философская доктрина «общего дела» так поразила молодого художника, что всю свою оставшуюся недолгую жизнь он посвятил созданию эскизов для монументальной фрески Воскрешающего музея и одноименной поэме в прозе. Поэма была закончена, но художественным задумкам автора воплотиться в жизнь было не суждено. В письмах художника к Н.Н. Пунину, одному из теоретиков левого искусства, близкого к футуризму он излагает идеи синтетического искусства и призывает к реализации проекта воскрешающего музея¹. Однако найти взаимопонимание деятели культурной революции не успели. В 1922 г. в возрасте 25 лет Василий Чекрыгин трагически погиб под колесами поезда. Проект Воскрешающего музея так и остался в эскизах и на бумаге (см. подробнее: Авангардная музеология 2015, с. 133).

¹ «...Мы должны работать над созданием первого Собора Воскрешающего Музея, что будет событием, первым в мировой истории, первой попыткой заложения камня Собора, делающего историю сознательной, а природу самосознающей» (Из письма В.Н. Чекрыгина Н.Н. Пунину от 7 февраля 1922 г. (Pro et contra 2008, с. 489).

Один из крупнейших советских писателей Андрей Платонов в конце 1920-х гг. дал свою версию авангардного музея. Не опубликованный при жизни автора роман «Чевенгур» стал критическим размышлением о том, во что могут превратиться надежды человечества на социальную трансформацию при столкновении с реальностью. В художественном произведении дается описание небольшого российского городка Чевенгура во время Гражданской войны. Несмотря на войну и продолжающуюся борьбу за власть местные жители считают, что коммунизм уже наступил, а значит, в повседневности должны воплотиться все чаяния свободного человечества. Мир, описываемый писателем, высвечивает амбивалентные проблемы первых лет постреволюционного советского общества. В финале романа коммунистическая коммуна подвергается нападению и уничтожается.

В некотором смысле изолированность Чевенгура, его оторванность от реалий жизни Гражданской войны заставляет думать о нем как об особом виде музея под открытым небом. Ведь чевенгурцы своим способом жизни, своим телесным физиологическим присутствием воплощают уникальную социальную форму, пусть и жутковатую, стремящуюся к распаду. Более того, можно говорить о том, что Платонов иносказательно дает описание в том числе художественного музея. Так, жители Чевенгура не только коллекционируют, но и коллективно творят вещи. Трагическая метафора музея под открытым небом как метафора возведения коммунизма в отдельно взятой стране описывается Платоновым и в образе «Революционного заповедника товарища Пашинцева имени всемирного коммунизма» в одной из частей романа «Чевенгур» (см. подробнее: Авангардная музеология 2015, с. 181). Автор рисует «любительский» заповедник, организованный сошедшим с ума человеком. Цель заповедника — сохранение революционного импульса борцов за светлое будущее человечества. Однако из повествования становится понятно, что музей не дает развития реальной жизни, скорее вытесняя ее и лишь в форме абсурда воплощая законы справедливости и равенства, которые он призван сохранять.

Считается, что творчество Платонова испытало на себе прямое влияние философии общего дела². В ряде его произведений есть прямые указания на необходимость научного воскрешения, замороженность космосом, внимание к теме отношений «отцов» и «сынов». Сближает Платонова с Федоровым и особое отношение к науке. В ранние годы будущий автор «Чевенгура» работал инженером и самостоятельно разрабатывал механизмы, призванные трансформировать жизнь, приближая ее к социалистическому и одновременно космистскому идеалу разумного управления природой. Но социальный оптимизм ранних лет творчества писателя к 1930-м гг. сменяется мрачными тонами в описании конкретных вариантов реализации задуманного. В этом смысле музей-заповедник Платонова может быть понят как вывернутый наизнанку воскрешающий музей Федорова: музей не как площадка для рывка в будущую жизнь, но как место ее деградации и исчезновения.

Особый взгляд на соединение музея и церкви, находящийся в одном ряду с федоровскими размышлениями, представлен в тексте Павла Александровича Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств» (см.: Флоренский 1996, с. 371). Флоренского причисляют к традиции русской религиозной философии. Однако мыслитель в своей деятельности проявлял энциклопедический кругозор, занимаясь широким спектром вопросов — от особенностей оптической перспективы до исследований добычи йода и строительства в условиях вечной мерзлоты (последнее, правда, было отчасти следствием репрессий и

² Исследователи указывают на то, что сочинения Н.Ф. Федорова входили в домашнюю библиотеку писателя (подробнее см.: Семенова 1990, с. 364).

ссылки в Сибирь). Флоренский, несмотря на свой духовный сан, в первые годы советской власти, настроенной воинствующе антирелигиозно, много преподавал и был включен в важнейшие художественные диспуты времен исторического авангарда. Текст о храмовом действе был написан как доклад для комиссии по охране памятников искусства и старины. В основе его лежит желание спасти от искажения или же вовсе уничтожения уникальное культурное образование — Троице-Сергиеву лавру. Флоренский указывает на часто не замечаемые художественные свойства храмового действа, которое не может быть музеефицировано без потери своего смысла и культурного значения. Современным языком, в данном случае можно говорить об одной из первых манифестаций критического подхода к пониманию музея как секулярной, просвещенческой институции, не способной выполнять свою функцию без насильственной деконтекстуализации своего предмета. В то же время текст Флоренского был частью разворачивающейся дискуссии о роли религии и ее культурного наследия в СССР.

Еще один проект, который можно поставить в один ряд с федоровскими идеями относительно музея, — «Пантеон СССР». «Пантеон» разрабатывался на протяжении последних лет жизни известным советским невропатологом и психиатром, одним из основоположников рефлексологии Владимиром Михайловичем Бехтеревым. Идея ученого заключалась в необходимости создания институции, занимающейся исследованием мозга лучших людей СССР с целью выявления связи между физиологическими особенностями строения коры головного мозга и психологическими особенностями личности. Бехтерев предлагал создать специальный декрет, согласно которому мозги всех без исключения великих советских людей должны были после смерти извлекаться и доставляться специальной комиссией в соответствующее учреждение. Помимо научной деятельности в «Пантеоне СССР» предполагалась организация выставочного зала, экспозицию которого составляли бы реальные образцы мозга человека, гипсовые копии, слепки, а также примеры творческой деятельности человека, биографические сведения о нем и психологический портрет, созданный на базе анкетирования близких умершего.

Близкая по духу идея уже высказывалась в 1918–1919 гг. в советской Сибири. Психиатр Н.А. Рыбников предложил организовать Биографический институт (см.: Рыбников 1920), целью которого была бы музеефикация с последующим исследованием всех без исключения жизнеописаний советских (а затем и не только советских) людей. Рыбников не обладал необходимым административным ресурсом, и дальше организации нескольких тематических исследований дело не двинулось. Бехтерев же был несоизмеримо более видным деятелем, занимавшим весомый пост главы Ленинградского института рефлексологии, поэтому к его предложениям руководство страны относилось самым внимательным образом. Заметка о необходимости создания «Пантеона СССР», принадлежащая перу ученого, была опубликована в одной из самых читаемых советских газет — в «Известиях» (Бехтерев 1927). Реализацию проекта предлагалось осуществить к десятилетнему юбилею революции, т. е. к 1927 г. Однако скоропостижная смерть автора при невыясненных обстоятельствах не позволила «Пантеону» реализоваться в первоначальном виде. Комиссией по этому вопросу было принято решение воплощать идеи «Пантеона СССР» при Институте по изучению мозга в Москве, где уже хранился мозг В.И. Ленина и куда были отправлены мозг и прах самого В.М. Бехтерева. С этого момента начинается история реальной жизни проекта наследника «Пантеона», не свернутого до сих пор. Известно, что за период 1920–1930-х гг. коллекция Института мозга была существенно расширена. В Москву был доставлен мозг следующих граждан: поэта Ан-

дрея Белого, партийного деятеля и ученого Александра Богданова, психолога и марксистского мыслителя Льва Выготского, писателя Максима Горького, революционного деятеля, супруги Ленина Надежды Крупской, партийного и культурного деятеля Анатолия Луначарского, поэта Владимира Маяковского, физиолога Ивана Павлова, деятеля международного коммунистического движения Клары Цеткин и, наконец, одного из основоположников советской космонавтики Константина Циолковского³.

Несмотря на то что в систематическом виде философское наследие Федорова при жизни мыслителя опубликовано не было⁴, идеи космизма жили в работах его учеников и последователей. Активность Циолковского в рамках подготовки советской космической программы, творчество поэтов пролеткульта под предводительством Богданова и в целом ощущение беспрецедентной масштабности происходящих социальных изменений сделали тему космоса важной частью советского культурного производства. Так, даже без прямых ссылок на «общее дело» и роль музея в нем в советских музеях стали появляться вышки для астрономических наблюдений и замеров. А необходимость разумного устройства природного хозяйства стала неотъемлемой частью музейных выставок-лабораторий, отправлявшихся в отдаленные деревни с целью распространения научного знания.

Литература

- Авангардная музеология 2015 — Авангардная музеология. М., 2015
Акиншин, Ласунский 1998 — Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901): Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост. А.Н. Акиншин, О.Г. Ласунский. Воронеж, 1998.
Бехтерев 1927 — *Бехтерев В.М.* О создании пантеона в СССР // Известия. 1927. 19 июня. № 137.
Рыбников 1920 — *Рыбников Н.А.* Биографии и их изучение. М., 1920
Семенова 1990 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990.
Спивак 2010 — *Спивак М.* Мозг отправьте по адресу... М., 2010
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Флоренский 1996 — *Павел Флоренский, свящ.* Храмовое действие как синтез искусств // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 370–382.
Pro et contra 2008 — Н.Ф. Федоров: Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008.

³ Подробнее о проекте Михаила Бехтерева см.: Спивак 2010.

⁴ Вышло только два тома, первый в 1907 г. (на обложке — 1906), второй в 1913 г. третий готовился учениками, но так и не увидел света. Собрание сочинений мыслителя, включающее в себя переписку и комментарии, было подготовлено лишь в 1990-е гг. благодаря усилиям А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РУССКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА

Задача статьи — очертить генезис общих черт, которые связывают философскую мысль пореволюционной России с наследием Н.Ф. Федорова. Выделяются обстоятельства природно-географические и культурно-исторические — события резкого перехода России от патриархального общества к современному урбанистическому промышленному обществу. Последнее предопределяет особое внимание историков, философов, писателей к бесконечно малым величинам культуры: местному быту, традиции, памяти об отцах. На этих путях формируется психология русского персонализма, главная черта которого — связь с конкретным локусом — географический поворот.

The Goal of this article is to outline the genesis of common features that bind the post-revolutionary Russian philosophical thought with the heritage of N.F. Fedorov. It could be allocated the following circumstances: natural geographic and cultural history — the event of a sharp transition from the Russian patriarchal society to the modern urban industrial society in 1920th. Last predetermines the attention of historians, philosophers, and writers to infinitesimal quantities of culture — the local way of life, traditions, the memory of fathers. Along these lines forms the psychology of Russian personalism, the main feature of which is the connection with a particular locus — the geographic turn.

Ключевые слова: Федоров, Анциферов, Золотарев, Ухтомский, традиционность, персонализм, историческая география, локус, история повседневности, «культура души».

Keywords: Fedorov, Ansipherov, Zolotaryov, Uhtomskiy, tradition, personalism, historical geography, locus, history of everyday life, «culture of the soul».

Уже не раз отмечалось, что наследование философской мысли Н.Ф. Федорова в ряде случаев происходило без непосредственного ознакомления с его идеями. Это объясняется *традиционностью* для России философии «общего дела», если вслед за А.А. Ухтомским под традиционностью разуместь *совокупное творчество понятий, сверхиндивидуальное дело рода, социальное предание*.

Закономерно возникает желание очертить генезис того *традиционного*, что связало заветом родовой памяти целый ряд мыслителей и писателей 1920-х–1940-х гг., А.А. Золотарева, Н.П. Анциферова, А.А. Ухтомского, М.М. Пришвина, А.П. Платонова, с Николаем Федоровым. В их научном и художественном наследии отчетливо прослеживается федоровская сосредоточенность на «бесконечно малых величинах» человеческой истории, федоровская тревога о судьбах *индивидуального, малого, частного, живого* в железном самотеке российской истории XX века.

Истоки федоровского философствования — *в любви к родному пепелищу, в любви к отеческим гробам* — всем том, что сам Федоров называл отечествоведением. Пожалуй, нигде, как в России, тема сохранения исторической, локальной (местной) и биографической (личной), памяти не выступала в столь мощном ореоле страдания и сострадания. Географическое измерение истории всегда биографично. Андрей Платонов справедливо назвал границы поселений «водоразделами души, быта, истории» местного населения (Платонов 1995, с. 605), а государство считал памятником живущим и погибшим людям («Государственный житель»)¹. Действительно, мы помним лица и имена *живущих и погибших*, они запечатлены в названиях улиц и учреждений родного города, на постаментах памятников и памятных досках, надгробиями, каталожными карточками в архиве, статьями в местной энциклопедии. И потому вопросы государственного строительства приобретают характер личный и психологический, когда в эпоху революций и войн колеблются традици-

¹ Ср.: «Петр Евсеевич давно открыл для своей радости, что государство — полезное дело погибшего, а также живущего, но трудящегося населения» (Платонов 1999, с. 329).

онные устои исторического местного бытия, меняется бытовая повседневность с присущим ей обычным правом, разрушается природно-архитектурный ландшафт, становится чужим и непонятным язык детства — местная топонимика. В такие времена потеря ове- щественной связи с прошлым бросает вызов инстинкту самосохранения человека, семьи, рода, Дома. «В основе культуры — память», — говорил С.О. Шмидт (Шмидт 2012, с. 151). И история культуры есть подчас история борьбы не только за сохранение памяти или про- тив, но и за качество этой памяти. В 1912 г. Владимир Маяковский призывал лишить Пуш- кина «посмертного жития» — бросить с парохода современности. А.В. Жолковский, про- анализовав высказывание поэта, утверждает, что в намерение Маяковского входила публичная казнь классиков: «Сбросить/выбросить значило бы признать, что “они там бы- ли” <...>. Но если их там не было, чего о них тревожиться? Достаточно их на свой “литер- ный” пароход не пускать. Для того же, чтобы их оттуда, где их не было, бросить, их надо сначала туда доставить. И тогда акция приобретает отчетливый смысл. Речь идет не про- сто о свержении классиков с литературного Олимпа, а об убийстве <...> — о казни» (Жол- ковский 2009). Однако спустя 12 лет — в 1924 г. в «Юбилейном» Маяковский уже алчет посмертной памяти-бытия для того, кого искал убить, и... для себя:

<...> нам
стоять почти что рядом:
вы на Пе,
а я
на эМ.

Тревога о себе, о будущем, не покидает Маяковского: «Воскреси — свое дожить хочу!» С.Г. Семеновой было указано конкретное содержание этого призыва — мечта о воскрешении и жизни вечной для себя. Тот же воскресительный смысл был усмотрен Л.Ф. Кацисом в сю- жете и композиции последней пьесы Маяковского «Баня» (Кацис 1993). Уже после самоубий- ства Маяковского его мечта о вечном будущем для всего лучшего и смертного, что явилось и погибло в грозные годы перемен, будет выплакана-выкрикнута героями пьесы Платонова «Высокое напряжение» (1929–1931). Склонившийся над гробом рабочий (гробы на сцене уже не удивляли зрителей эпохи реконструкции, ср.: «Самоубийца» Н. Эрзмана) обращается к погибшему, и в словах его оживают образы и лозунги Маяковского: «Что ж ты, Семен, — навсегда, стало быть, уморился?.. Так там и останешься? (Молчит.) До самого социализма дожил, а — умер!.. Вот скоро хорошо уж будет, а тебя нету; — нам, брат, без тебя тоже стыдно оставаться. Ты, значит, сделал, а другие жировать будут, — это ведь неверно! (Мол- чит, тоскует). Нет — и помереть хорошо за такое дело и в такой год! Взяла революция — и даст революция! Молодец Семен — ты лучше живого теперь: лежи вечно... Вот дай управ- иться — природу победим, тогда и тебя подыдем... Эх, горе нам с героями» (Цит. по: Мос- ковская 2009). Так, по слову Федорова, история становится поминовением, когда в небытие уходят конкретные люди — друзья, родные, ты сам.

Ни в одну эпоху осознание ценности индивидуального — личного, семейного, родового, регионального, национального — не было столь острым, как в первые пореволюционные десятилетия. «Воскреси» Маяковского прозвучало в 1923 г., в год оглашения базовой идео- логической установки новой экономической политики, борьбы за новый быт. Как показали последние исследования (см.: Корниенко 2010; НЭП в истории культуры 2010), именно в эпо- ху НЭПа был нанесен разрушительной силы удар по вещественным формам человеческой биографии, биографическому хронотопу, определенному пространственно-временными

структурами культуры. Тысячи верст отделяли автора «Козлиной песни» Вагинова от автора «Эфирного тракта» Платонова, но, не сговариваясь, они оба назвали самым страшным часом для русской истории не 1917-й и не 1919-й годы², синонимы войны и голода у Вагинова, которые «<...> Оставили лишь скверный привкус. / Мы пронесли высокий звон, / Ведь это был лишь слабый искус». Подлинной трагедией выдвинулся им 1923 год — год рождения «эфирного тракта» (в платоновской историософии — синоним утопической любви «к дальнему», а не к реальному и конкретному «ближнему своему») для нового поколения России: «По улицам народ идет, / Другое бьется поколенье. / Ему смешон наш гордый ход / И наших душ сердцебиенье» (Вагинов 1999, с. 130). На первые два послереволюционных десятилетия приходится рождение образа не только «массы», «кулеша социализма» (А. Платонов): «единый Иван» у В. Маяковского, «мы» у Е. Замятина и Н. Асеева, «Ивановы» у Н. Заболоцкого, «рожа номер пять, морда номер три» у К. Вагинова и проч., но индивидуальности, человека, маркированного биографически, человека с биографией или без таковой (ср. у Платонова описание юных красноармейцев в повести «Сокровенный человек»: «Из детства они вышли в войну, не пережив ни любви, ни наслаждения мыслью, ни созерцания того невероятного мира, где они находились. Они были неизвестны самим себе. Поэтому красноармейцы не имел в душе цепей, которые приковывали бы их внимание к своей личности. Поэтому они жили полной общей жизнью с природой и историей» (Платонов 1995, с. 123)). Одновременно в литературе оформляется пространственно-временной образ, созданный памятью и воображением пережившего жизненные катастрофы зрелого человека — «детская родина» (метафора Платонова из романа «Чевенгур»).

Платоновское именование связало память с переживанием, в котором пейзаж едва ли не стержневой, организующий и руководящий элемент, влекущий за собою сложный сплав слуховых, зрительных, осязательных ощущений родины как матери — материи его «первожизни»: «Пролетарская Сила, не сгибаясь, прошла в помещение прохладного храма, и всадник въехал в церковь с удивлением возвращенного детства, словно он очутился на родине в бабушкином чулане. <...> Когда-то он (Копенкин. — Д. М.) молился в такой же церкви в своем селе, но из церкви он приходил домой — в близость и тесноту матери; и не церкви, не голоса птиц, теперь умерших ровесниц его детства, не страшные старики, бредущие летом в тайный Киев, — может быть, не это было детством, а то волнение ребенка, когда у него есть живая мать и летний воздух пахнет ее подолом» (Платонов 1988, с. 216). Рыцарь революции Копенкин на своем пути в город массовой жизни, Чевенгур, вновь становится ребенком, чье ощущение детства не похоже ни на чье иное в мире: *не церкви, не голоса птиц, не старики, а волнение ребенка и его чувство близости своей матери...*

Впервые в годы НЭПа «знаки покинутого детства» с их предельной субъективностью и неповторимостью стали в русской литературе главным выразителем *отношения к внетекстовой реальности*, противопостав общей тенденции «обезличения человека, с целью переорождения его в абсолютного гражданина с законно упорядоченными поступками на каждый миг бытия» (Платонов 1988, с. 98). «Революция в отношении духовного быта есть организованное упрощение культуры», — писал критик ЛЕФа М. Левидов (Левидов 1923, с. 307). «Духовный быт» — это объявленная «мещанством» культура повседневности, или «ткань жизни», если использовать определение Г.П. Федотова. Она соткана из «форм мышления и

² В правке машинописи «Эфирного тракта» Платонов не сразу находит дату начала драматических событий, отправивший на поиск «корня мира» трех поколений русских ученых. Платонов последовательно вычеркивает 1919, 1921 годы, останавливаясь, в конце концов, на 1923 г.

поведения, из установлений и привычек труда и заполнения времени досуга. Она создается цепью поколений» (Хализов 2009, с. 129) и «избирают своим сосудом лишь долго осваивающиеся и насиженные гнезда» (Гревс 1905, с. 89). Примечательно последнее наблюдение: культура являет себя в повседневности малых сообществ, в семье, роде, общине, в творчестве и быте локальных поселений. Из локальных гнезд исходит теоретическое и практическое научное знание, что обосновывает право на существования культуры «миллиона малых дел», «миллионов судеб», краеведение. Здесь зарождается и стремление к сохранению каналов связи художественного и научного творчества с конкретикой и правдой жизни — культурные, литературные «гнезда» и литературоведческая и литературная регионалистика.

В краеведении-краезнании естественно и непротиворечиво соединяются начала личные и общие, индивидуальное и глобальное. Как отмечал А.А. Золотарев, объект краеведения «край — понятие отнюдь не только субъективное, административное и хозяйственное, но коренящееся <...> в природе нашей планеты. Если в биологии клетка является сейчас основным элементом жизни, подлежащим изучению, пусть микроскопическому (это сути дела не меняет и научности дела не мешает), то совершенно так же краеведческое, чуть ли не микроскопическое (с точки зрения столиц) исследование, не теряет своей связи с наукой, потому что край во все эпохи исторической жизни человека на земле и решительно повсюду на планете есть, был и будет основной микрогеографической отдельностью» (Золотарев 1926, с. 330). Золотарева не тяготило распространенное мнение, что краеведение наука «второго сорта» («провинциальная наука»), и что оно «сплошь описательно, мечтательно, сердечно и субъективно». В его глазах эти свойства лишь подтверждали, что краеведение стоит на верном пути. «Краеведение — наука такая же, как и все остальные, <...> разве целый цикл общественно-экономических наук в силах оторваться и сейчас от мечтательности и страстности, разве многие “законные” науки не продолжают еще наравне с изысканием точных законов накапливать <...> необходимый описательный материал» (там же, с. 330–331). И потому необходимо взяться за разработку основных начал краеведения как науки. Но распыление по малым географическим миркам будущее краеведения, считал Золотарев, но выход на торную, большую, общую для всех наук исследовательскую дорогу.

С.О. Шмидт неоднократно в статьях и выступлениях отмечал, что школа российского краеведения 1920-х гг. была предшественницей французской Школы Анналов: «В Большой советской энциклопедии на букву “К” вы не найдете статьи о краеведении. В томах 1930-х гг. вы найдете статьи об эмиграции, но не о краеведах — представителях дворянских, кулацких кругов, как тогда считали. О них просто перестали писать, о них постарались вообще забыть. А ведь краеведение не перестало существовать в науке. Оно явило себя в трудах Бахрушина, Богословского, Тихомирова. Оно нашло себя в том направлении исторической науки, которую мы называем локальной историей, а большая наука этого не поняла. Но поняли французы, у них родилась знаменитая школа Анналов. В 2000 г. по инициативе Сорбонны и на деньги Сорбонны была организована большая международная конференция, где по докладу об открытиях российского краеведения 1920-х гг., который был подготовлен мною и В.Ф. Козловым, был издана книга. Их более всего интересовало то, что в России была найдена та методика, которая только потом была использована Школой Анналов» (Шмидт 2011).

Показателен состав организаторов краеведческих обществ «золотого века» русского краеведения — так, по определению С.О. Шмидта, ныне именуется эпоха 1921–1928 гг., когда краеведческое движение стало самым массовым общественным движением России. Если обратиться к Воронежскому краеведческому обществу, то окажется, что локальные исследования, зародившееся здесь благодаря митрополиту Киевскому и Галицкому Евгению

(1767–1837) сохранили и далее свою тесную связь с Церковью. Так, воронежский краевед Д.И. Самбикин (1839–1908) в качестве ректора Воронежской семинарии объехал всю родную епархию, изучая историю ее храмов, составляя указатель храмовых праздников, собирая у сельских священников историко-этнографические описания их приходоов, столь уникально разнообразных. И в пореволюционные годы в воронежском краеведческом обществе из девяти краеведов пять были из семей церковнослужителей. Один них основатель Воронежского губернского краеведческого музея С.Е. Зверев (1860–1920) — сын псаломщика. Ученик В.О. Ключевского, он изучал древние акты воронежского Покровского девичьего монастыря. Приняв сан священника, он служил настоятелем церкви и одновременно заведовал Губернским краеведческим музеем до 1919 г.³, когда, отстраненный от должности, он стал здесь завхозом. Историей местной церкви занимался и глава образованного в 1924 г. Воронежского краеведческого общества, секретарь союза краеведческих обществ и организаций ЦЧО, редактор «Воронежского краеведческого сборника» (1924–1925) и «Известий Воронежского краеведческого общества» (1925–1927) С.Н. Введенский (1867–1940). Началом его краеведческих исследований было изучение жизни и деятельности воронежских епископов XVII–XVIII вв. Т.М. Олейников (1883 — после 1935) начинал с исследования распространения христианства на Дону, а с 1920 г. стал хранителем Воронежского губернского краеведческого музея. Краевед Н.И. Поликарпов (1871–1934) изучал жизнь и деятельность св. Митрофана Воронежского, а его младший брат Ф.И. Поликарпов (1892–1931), посвятивший себя этнографии родного края и возглавивший в 1925–1929 гг. этнографический отдел Воронежского краеведческого музея, в 1929 г. принял священнический сан и был расстрелян в 1931 г.

У истоков Рыбинского краеведческого научного общества также стояли поповичи — сыновья о. Алексея Золотарева (1841–1928), протоиерея Рыбинского Спасо-Преображенского собора упомянутый выше Алексей и Давид Золотаревы. Алексей Золотарев (1879–1950), писатель-знаевец, введенный в литературу в предреволюционные годы А.М. Горьким, состоя в правлении Рыбинского научного общества с 1914 г. и фактически руководя его работой в течение военных лет, в 1918 г. стал первым избранным его председателем и возглавлял научную краеведческую работу до 1930 г. Золотаревым было организовано 10 краеведческих съездов. Сотрудничал он и в журнале «Краеведение», органе Центрального бюро краеведения, поддерживал постоянную связь с выдающимися краеведами, начиная от академической тройки, А.Е. Ферсмана, С.Ф. Ольденбурга, Н.Я. Марра, и кончая представителями многочисленных сельских краеведных ячеек. Алексей Золотарев создал и руководил работой Рыбинской городской библиотекой, сформировав ее к 1924 г. по типу архива с читальным залом, справочным и иностранным отделом, отделом рукописей и редких книг. В подвалах библиотеки находилось созданное им архивохранилище. Его усилиями в Рыбинске появилась Картинная галерея, художественная при ней библиотека, а также Историко-художественный музей. В 1930 г. Золотарев был сослан в Архангельский край и более к краеведной работе не возвращался.

Мы обратили внимание на социальный фактор — принадлежность к духовенству многих представителей отечественного краеведения 1920-х гг. для того, чтобы подчеркнуть закономерность взаимного притяжения науки о «ткани жизни», краеведения, и «культуры души», что

³ С 1894 г., когда был создан Воронежский губернский музей и по 1898 г. Н.Ф. Федоров, часто бывавший в этот период в Воронеже у своего ученика Н.П. Петерсона, тесно общался с С.Е. Зверевым, участвовал в устройении и развитии музея, ввел в его практику организацию тематических выставок по истории края (см.: Гачева 2004; Федоров 1995–2000/3, с. 585–586), посвятил музею и его деятельности ряд статей и заметок и литературную утлюю «Воронежский музей в 1998 году» (см.: там же, с. 158–164, 170–184, 190–202).

воспитывалась веками в церковной жизни русского общества. Хализеву принадлежит теоретическое описание «культуры души» как входящего в область культуры аксиологического, внерационального аспекта человеческой деятельности (Хализев 2009, с. 128). Речь идет о признании ценности *бесконечно малых величин* — единичного, уникального, частного, личного бытия, что является «единицей измерения» как краеведческого, так и религиозного миро-созерцания. «И в этом существенная грань, отделяющая христианское мировоззрение от всякого другого. Личное начало пронизывает весь мир, освещает и одухотворяет его, — писал А.А. Золотарев в 1945 г. — Мир не безличен, он сотворен Богом и носит на себе печать божественного промысла и творчества» (Золотарев 2016, с. 404). Изгнанный из краеведения, безработный и бездомный он с 1933 г. начинает работу над мемориальными «траурными заметками». Уникальный опыт золотаревского «Campo Santo моей памяти» свидетельствует о признании личности высшей духовной ценностью, связующей мир в единое поле культуры, благодаря которому осуществляется связь времен и возможно духовное совершенствование человечества. Его воспоминания навсегда привязывали к истории рыбинской земли тех, кто родился на ней и вырос и кто вернулся в нее, вложив кирпичик своего земного существования в домостроительство общечеловеческой жизни: «Уже почти год как я не брался за продолжение своих собственных “причитаний” над усопшими (в Рыбинске в тяжелые годы войны, вызывали они столько и недоумений, и насмешек среди Иванов Непомнящих). Руководимый каким-то инстинктом самосохранения и самосознания я упорно, несмотря на голодовку и лишения, продолжал эти свои записи. Оглядываясь сейчас на пройденный путь, я с полным уверенности убеждением могу сказать: да, эти записи спасали меня. Они дарили мне силу устойчивости и силу для дальнейшего движения» (Золотарев 2016, с. 797).

«Кладбищенство», как называл культ предков Н.Г. Помяловский, которому посвятил себя Золотарев, видится естественным и закономерным продолжением его краеведческой деятельности по сохранению для будущего опыта ушедшей жизни.

Не рациональное, но этическое начало руководили им как в работе краеведа-краелюбца, так и в неусыпной поминальной службе, определив особенности его деятельности как историка и писателя: «История судит каждую выдающуюся личность не в меру того низкого, что она сделала в своей жизни, а в меру высокого. Не в меру плохого, что от нее осталось и что запомнили люди, а в меру хорошего, чем она одарила и свое время и через него всю историю» (Золотарев 1912). Иначе говоря, согласно Золотареву, отбору и сохранению подлежит этически высокое, забвению — негативно значимое в жизни социума. В своих размышлениях мыслитель производил перенос ценности человеческой деятельности с причин *каузальных*, на причины *финальные* — на *цель* деятельности: «Есть еще непрерывно восполняющая совершенство мира предельная цель, есть та форма форм, к которой стремится безостановочное творение, рождение и становление», — писал он (Золотарев 2016, с. 422). У истории человечества, считал Золотарев, помимо пространственного измерения — физической связанности всего живого друг с другом — есть еще измерение иерархическое, временное. В нем частные формы жизни осуществляют свое высшее назначение, «тесно и органически, вытекая друг из друга, наследственно накапливая свой опыт, преемственно стремясь к совершенству» (там же, с. 423). Так временное иерархическое измерение культуры сопрягалось у Золотарева с идеей телеологичности мировой истории, в которой он находил оправдание ценности «бесконечно малых величин» частного бытия: свое место как ученого он определял через служение этим ценностям в сознательном выборе позитивно значимого аспекта социума: «На основе постоянного интегрирования дифференциалов знания, приуроченных к малой территории, можно сказать, к точке планеты, рождается расчет, развивается в уме и сердце каждого крае-

веда радостное ощущение пространства как огромнейшего целого, радостное понимание Вселенной как единого, непрерывного творческого акта Творца мира» (Золотарев 2016, с. 449).

Культ предков, «кладбищенство», «отцовщина», «дедовщина» — Золотарев употребляет эти слова как синонимы. Они стали лексической реализацией его представления об этической программе человеческой истории, проявляющей себя в возможности передачи и нарастания позитивного опыта культуры. Не следует в его любовании и жажде воскрешения прошлого искать эгоистический пассеизм «лишенца». Это слово из словаря повседневности пореволюционных лет, означающее поражение в гражданских правах членов семей церковнослужителей, для Золотарева имело более глубокий и общий духовный смысл потери-лишения «родственной связи» с прошлым. «Лишенец» — так он определил свое новое состояние в становящемся обществе, в движении исторического времени навстречу будущему, когда, вернувшись в послевоенные годы на родную Ярославщину, он не нашел даже следов родины детства. «Помню, как <...> я взобрался на угличскую дамбу, глянул на водную гладь, под которой погребена сейчас наша дедовщина — Входо-Иерусалимская слобода — и вдруг почувствовал себя настоящим “лишенцем”» (Золотарев 2016, с. 799). Поднявшаяся при строительстве Углического гидроузла вода упокоила родовое гнездо Золотарева, Входо-Иерусалимскую слободу и храм, где служил псаломщиком дед и прошло детство отца писателя.

Так «лишенство», а с ним «сиротство» и «безотцовщина» в словаре Золотарева создали смысловую оппозицию «дедовщине» и «отцовщине». В верности предкам, на путях наследования, считал он, человечество, «исчерпав всю вложенную в него энергию», сможет достичь, наконец, предела своего стремления. «От истоков к устью — к форме форм — Богу и Творцу мира» (Золотарев 2016, с. 422–423) виделась ему этическая эволюция жизни. Примером такого стремления, воплощенного в многовековом бытовом укладе, было «наше белое духовенство, женатое, семейственное, плодовитое. Его белый свет в многочисленном потомстве разлагается блестящим веером всюду на протяжении целого тысячелетия русской церковной жизни. Одна из ослепительно сверкающих граней евангельской Правды-Истины — это грань отцепослушного сыновства, раскрытого Христом с предельною ясностью и силой: Я и Отец — одно. Все, что знает отец, знает и сын. Пусть не Моя, а Твоя воля да будет. В согласии с этой правдою Христова учения в русском белом духовенстве немало было примеров если не полного послушания отцовской воле, то полного преемства, наследования сыном и даже сынами отцовского места в церкви. Известны случаи, когда насчитывалось до семи священнических поколений на одном месте. <...> Но все это происходит в идеальном плане, так необычном в нашей жизни. Обычен же был именно уход на чужую сторону и оскудение, сиротство основной отцовской семьи» (Золотарев 1992, с. 110–111).

В «отцепослушном сыновстве» Золотарев видел проекцию общего нравственного закона существования Вселенной. Его мысль строится на интуиции подобия христианской нравственности с открытым Лейбницем дифференциальным исчислением в математике. Математический анализ, метод бесконечно малых величин, позволил науке углубиться в самую суть процессов, протекающих в природе, а Золотареву сформулировать идею общеприменимости Слова Божия к делу познания мира. Эта мысль-догадка приобрела смысл апокалиптического пророчества под тяжким впечатлением от взрывов атомной бомбы над японскими городами. Аналогия между событиями революции в России и атомным взрывом вела его к размышлениям о последствиях нарушения иерархического нравственного закона вселенной: «За самое последнее время наука раскрыла тайны атомного строения и обрела в расщепленном атоме источник небывалой, неожиданно обретенной силы. <...> вокруг центрального ядра в атоме по строго узаконенным орбитам вращаются позитроны <...>. Слетаая

самовольно или под натиском внешней силы со своих орбит, позитроны и сами расщепленные атомы развивают колоссальную энергию. По аналогии с этим явлением всякое нарушение гармонического единства рождает дальнейшее разрушение, сметающее все вокруг себя. Этот силовой, можно сказать, богатырский взрыв энергии является и в случае нарушения сыновнего послушания при отходе блудного сына в страну далече. В свете этой аналогии уясняются себе очень многие черты биографий наших выдающихся поповичей и внучат поповых <...> какие можно проследить, изучая жизнь наших ученых и литераторов в первом, втором и третьем поколении идущих от служителей церкви» (Золотарев 1992, с. 111).

Наследование и при отказе от наследования обратный процесс духовной деградации и разрушения (последнее Золотарев прослеживал на судьбах «поповичей», Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Ницше, Маркса) сопрягались у него с понятием *быта*. В дневниковых записях 1920-х гг. друга Золотарева А.А. Ухтомского есть пояснение к этой связи: «Быт и уклад жизни предопределяет далее и мирозозерцание, и степень восприимчивости к событиям, к духовному опыту, а, значит, и способность держаться в предании правды» (Ухтомский 1997, с. 247). Неслучайно «бытописание» становится определяющей особенностью поэтики русской прозы 1920-х гг.: «Наивный бытовизм нас прямо-таки заедает», — сетовал А.К. Воронский в 1925 г. (Воронский 1925, с. 262–263), в то время, когда бытовизм для многих был не стилем, а мирозозерцанием. Так, М.М. Пришвин в период своей работы над циклом очерков о производственном быте ремесленников записывает в своем дневнике: «Вдруг ясно стала та причина моего расхождения с коммунистами в практическом деле и отчего, например, мне почти невозможно стало писать журнальные очерки. Вот это что: все явления быта у меня относятся к некоему высшему, универсальному» (Пришвин 1999, с. 149). У Пришвина понятие *быт* имеет смысл *сердечной науки*, которую он противопоставляет абстрактному теоретизированию, концептуальному мышлению. Абстрактные идеи, попав «в чан родовых отношений», теряют всякий смысл, превращаясь в свою противоположность. В борьбе мысли, вызванной самой жизнью, с абстрактной идеей отражается стремление породить «личность живую, свою, местную...» (там же, с. 174), — считал Пришвин.

В «житейском» ядре понятия *быт*, как мы стремились показать, объединены представления о *наследовании, традиции, отцовщине-дедовщине, родном, добром, любимом, живом, развивающемся, конкретном, личном, малом, местном, неповторимом, индивидуальном, частном*. Из осознания многообразной созидательной социальной миссии *быта* в литературе, в философской и эстетической мысли 1920-х гг. рождалась тема пугающего пренебрежения в России наукой, бытом рожденной и ему одноприродной, «сердечной», как вслед за Федоровым именовали ее Пришвин и Платонов. «Интеллигенция умерла во мне как претензия на власть над людьми: в скрытом состоянии, без сознания, в образе блага народу жила жажда быть не самим собой, а властелином» (Пришвин 1999, с. 105), — писал Пришвин в 1924 г. Требование «сердечной науки» приобретает у него характер нравственного закона: «Мерой человека должна считаться величина его любви, а в отрицательный счет — сколько с его существованием связано смертей. Тогда многие великие люди сделаются извергами, а самые последние (неизвестные) — великими» (там же, с. 210).

Мечту Пришвина о «сердечной науке» разделил еще один выдающийся рыбец, внесший неопределимый вклад в отечественную гуманитаристику — Алексей Алексеевич Ухтомский (1875–1942). Многолетняя дружба связывала его с семьей Золотаревых, между ним и младшим сыном протоирея Золотарева, Алексеем существовало глубочайшее духовное родство. Аксиология Ухтомского-человека и ученого определялась усвоенными в детстве традициями святоотеческой культуры, зиждилась на вере в непреложность законов со-

вести (см.: Голубева 1996). Труды Ухтомского-физиолога, психолога, философа, его эпистолярный, маргинальный и дневниковые записи имеют особую ценность для понимания нравственно-психологических механизмов, которые оберегают «ткань жизни» от разрушения и способствуют нарастанию позитивного аспекта культуры. В центре его размышлений находилась этическая категория *заслуженного собеседника*: «Евангельский совет “не судить”, т. е. не осуждать собеседника, грозящий тем, что тут ты сам судишь и осуждаешь себя, говорит: когда интерполируешь лицо ближнего и собеседника в другую сторону, заканчивая образ его в отрицательную сторону, тем самым предрешаешь для самого себя возможность совместного дела с данным человеком, и притом на основании твоих собственных отрицательных черт, которыми ты интерполировал своего собеседника! Собеседник твой таков для тебя, каким ты его заслужил! Тем, что не заканчиваешь его образ и не произносишь над ним окончательного суда, открываешь себе возможность его идеализировать, любить, проектировать и осуществлять вместе с ним новую лучшую жизнь!» (Ухтомский 1997, с. 128).

Важнейший посыл этической программы Ухтомского — призыв видеть собеседника без предвзятостей, конгениален бахтинской концепции диалога, «чужого слова» и «полифонии». Основные труды, в которых нашло отражение присущее обоим ученым персоналистическое понимание онтологии, были созданы в 1920-е гг. Они свидетельствовали о новом состоянии отечественной культуры, оказавшейся перед угрозой ориентированного на «массу», «ничье», теоретического сознания. Подавлению или одержанию — у Бахтина эта идея выразилась в понятии «роковой теоретизм», «монологизм»; у Ухтомского в понятии «Двойник», — они противопоставили диалог, «полифонию», где нет ни доминирования, ни одержания, но есть «Собеседник» и возможность его «заслужить». Свои философские размышления Ухтомский, подобно Пришвину, проецировал на современную историю: «Власть на высоте своего признания должна быть совершенно незаметной для своих подвластных, за исключением только тех случаев, когда подвластные делают преступления против Добра. <...> Подлинно добрая власть должна нести на себе самый тяжкий из трудов мира — обслуживание подвластных — вполне безвозмездно» (Ухтомский 1997, с. 142).

Свободное, взаимное духовное развитие равноправных партнеров единственно обеспечивало здоровье и развитие культуры как общего дела и достояния всех живущих, по мнению Ухтомского. То же понимание базового концепта культуры, нашедшее выражение в характеристике народной смеховой культуры как особой общности сознаний, противостоящей какой-либо изоляции или подавлению, было у Бахтина.

Этически ориентированная философия, которая обосновывает идею благоговения перед жизнью, — то, что объединяет и роднит Пришвина, Золотарева, Ухтомского и раннего Бахтина. Понятие об *ответственности* явилось глубинной причиной и содержанием краеведческой деятельности Золотарева, выбора жизненного пути академика-психофизиолога, иеромонаха Алексея Ухтомского, отказа от «Москвы» ради жизни «среди животных и растений», по слову Платонова, Пришвина, последовательного противостояния «самозванному серьезничанью» официальной науки ученого-философа, культуролога Бахтина. В этом ряду следует назвать имя еще одного ученого, в литературоведческой теории и практике которого мы найдем плодотворный путь достижения адекватного, с сохранением всех эмоциональных и смысловых оттенков, понимания собеседника — имя Николая Павловича Анциферова (1889–1958).

Его научно-исследовательская деятельность началась в студенческие годы и формировалась в кругу проблем исторической медиэвистики. Но во время Гражданской войны характер научных интересов его резко изменился. В своих мемуарах он писал: «Я ушел <...> в краеведение, которое меня теснее связывало с родиной» (Анциферов 1992, с. 326). Анци-

феров, подобно Золотареву в Рыбинске, стал у истоков собирательской и охранительной музейно-научной деятельности в Петрограде. В 1927 г. он был избран членом Центрального бюро краеведения, пропагандировал и защищал культурные ценности старинных городов русского севера, Оптиной пустыни и Ферапонтова монастыря. На эти годы выпадает его знакомство с Золотаревым, переросшее в творческую дружбу, отмеченную и богатой перепиской, и совместной работой над краеведческим исследованием — «Ярославль. История. Культура. Быт» в 1934–1935 гг.

Вслед за своими учителями И.М. Гревсом и А.С. Лаппо-Данилевским Анциферов историк отводил первостепенную роль в общественном развитии этическим идеалам. Мировая история представлялась ему результатом осуществления социумом собственных нравственных ценностей. И здесь история быта, воплощенная в природно-культурном ландшафте, местной топонимике, духовной культуре была документом, в котором Анциферов умело читал общественные ценности различных эпох. Подобно Лаппо-Данилевскому, Анциферов считал, что общественные коллективы — в том числе города — наделены душой. Душа, по Анциферову, синоним индивидуальности и сопрягалась с понятием доминанты. Вслед за Ухтомским, он считал, что доминанта определяет направленность человеческого восприятия, интегрирует ощущения, позволяя сохранить целостность сложного объекта в индивидуальном сознании. Он применял понятие доминанты к восприятию души-индивидуальности местности, считая, что смена эпох создает постоянно меняющийся, текучий образ поселения, единый в чем-то основном, составляющем его сущность, как органического целого. Так архитектурной доминантой для создания собирательного образа (души) Петербурга русская культура избрала фальконетов монумент Петра I, художественное совершенство которого при изображении решителя исторических судеб России было впервые содержательно освоено А.С. Пушкиным в петербургском литературном мифе о Медном всаднике.

Подобно Бахтину и Ухтомскому, Анциферов в своих историко-литературных студиях искал решения «неслиянности»-вненаходимости изображающего и воспринимающего сознания. Подобно Бахтину, с которым Анциферов был знаком лично, он считал, что авторский хронотоп и хронотоп могут вступать в диалогические отношения. Для осуществления продуктивного диалога, обретения «заслуженного собеседника» в лице автора и его героя ученому надо отказаться от собственных мировоззренческих установок. Художественное произведение — независимая реальность, которая не должна пересоздаваться научной концепцией исследователя, и потому историк литературы должен добровольно принять на себя роль, требующую «тактичности» по отношению к автору. Он должен проявить готовность понять и принять чужую и даже чуждую ему точку зрения. Анциферов называл такой подход к произведению «научно-поэтическим», противоположным научной номотетике, выводы и обобщения которой перестают быть фактом изучаемого объекта и обретают независимое от него мертвенное содержание, малопригодное для науки. Поэтически конкретный (интуитивно-целостный) подход к изучаемому материалу оберегает живое художественное созерцание, полное мысли, однако не абстрактное, а потому не разделяющее ничего и ни от чего не отвлекающееся. И в выработке этого понимания особая роль принадлежит краеведению с присущим его методом локальных исторических исследований.

Анциферову принадлежит высказывание: «Краеведение возвращает нас в мир объективных реальностей» (Анциферов 2009, с. 359). Локальный метод — метод конкретно-исторического литературоведения, был направлен на решение проблемы объективной неспособности исследователя достичь полной тождественности своего сознания сознанию автора документа. Он требовал посещения исследователем местности, где развивались

события изучаемого произведения. Тогда будут созданы условия для известного самозабвения ученого и отрешения от своих случайно сложившихся вкусов и навыков мысли ради проникновения в душу иных местностей, культур и времен. Вот почему исследовательскую экскурсию Анциферов уподобляет реальному комментарию.

Анциферова роднит с Бахтиным и Ухтомским принцип признания «чужой одушевленности», признание «другого» не просто как иного, но прежде всего как равновеликого и самодостаточного индивида. С Золотаревым объединяет его обращенность к бесконечно малым единицам жизни, составляющим ее ткань.

Предпринятый здесь краткий очерк жизни и творчества писателей, историков, философов 1920-х гг. был призван подчеркнуть «географический» аспект русского персонализма, predetermined любовью к родине детства. Нам было важно акцентировать крутой замес отечественного краеведческого движения, участниками которого были Золотарев, Анциферов, Пришвин и Ухтомский, на идее самоосуществления человека в глубинной связи с родной землей, родом, общиной, и на убеждении в предназначенности местной культуры к осуществлению высших духовных ценностей. Представляется, что именно на этих путях воплощаются отношения преемственности-наследования отечественной философско-художественной мысли философии «общего дела» Н.Ф. Федорова.

Литература

- Анциферов 1992 — Анциферов Н.П. Из дум о былом. М., 1992.
- Анциферов 2009 — Анциферов Н.П. Проблемы урбанизма в русской художественной литературе / Сост., подгот. текста, послесл. Д.С. Московской. М., 2009.
- Вагинов 1999 — Вагинов К. Полное собрание сочинений в прозе. СПб., 1999.
- Воронский 1925 — Воронский А. О том, чего у нас нет // Красная новь. 1925. № 10. С. 262–263.
- Гачева 2004 — Гачева А.Г. Н.Ф. Федоров — философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 220–250.
- Голубева 1997 — Голубева Л.Н. Этика духовного общения: А.А. Ухтомский и А.А. Золотарев // VI Золотаревские чтения. Тезисы докладов научной конференции, 21–22 января 1997. Рыбинск, 1996. С. 26.
- Гревс 1905 — Гревс И.М. Очерки флорентийской культуры // Научное слово. 1905. № 1. С. 61–89.
- Жолковский 2009 — Жолковский А.В. Социальная агрессия в начале 1910-х: Бросить или сбросить? // Новое литературное обозрение. 2009. № 96. Цит. по: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/96/zh14.html> Дата обращения — 11.03. 2010.
- Золотарев 1912 — Золотарев А.А. Запоздалое признание // Современник. 1912. № 12. С. 386–392.
- Золотарев 1926 — Золотарев А.А. Наука ли краеведение или только метод? // Краеведение. 1926. Т. 3. № 3. С. 329–331.
- Золотарев 1992 — Богатырское сословие: А.А. Золотарев о роли духовенства в истории России / Публ., вст. ст. и примеч. В.Е. Хализева // Литературное обозрение. 1992. № 2. С. 98–112.
- Золотарев 2016 — Золотарев А.А. Сатро santo моей памяти: Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / Ред.-сост. В.Е. Хализев; отв. ред. Д.С. Московская. СПб., 2016.
- Кацис 1993 — Кацис Л.Ф. Достоевский. Розанов. Маяковский (О литературных истоках поэмы «Проза это») // Известия АН СССР. Серия языка и литературы. 1993. Т. 52. № 6. С. 52–68.
- Корниенко 2010 — Корниенко Н.В. «Нэповская оттепель» Становление института советской литературной критики. М., 2010.
- Левидов 1923 — Левидов М. Организованное упрощение культуры // Красная новь. 1923. № 1. С. 300–312.
- Московская 2009 — Московская Д.С. Первая редакция пьесы «Высокое напряжение»: «Объявление о смерти» // Архив А.П. Платонова. Кн. 1. М., 2009. С. 178–237.
- НЭП в истории культуры 2010 — НЭП в истории культуры: от центра к периферии. Саратов, 2010.
- Платонов 1988 — Платонов А. Чевенгур. М., 1988.
- Платонов 1995 — Платонов А. Взыскание погибших. М., 1995.
- Платонов 1999 — Платонов А. Че-че-О. Воронеж, 1999.
- Пришвин 1999 — Пришвин М.М. Дневники. 1923–1925. М., 1999.

Ухтомский — Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник. Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Хализев 2009 — Хализев В.Е. Теория литературы. Учебник. Изд. 5-е, испр. и доп. М., 2009.

Шмидт 2011 — Выступление С.О. Шмидта на защите докторской диссертации // Стенограмма заседания диссертационного совета Д 002.209.02. от 24 февраля 2011 г. «Защита диссертации Московской Дарьи Сергеевны «Локально-исторический метод в литературоведении Н.П. Анциферова и русская литература 1920–1930-х гг. (Проблемы взаимосвязей краеведения и художественной литературы)» на соискание ученой степени доктора филологических наук. Рукопись.

Шмидт 2012 — Шмидт С.О. После 75. Работы 1997–2001 годов. М., 2012.

С.Т. Петров

ДУША МЕСТНОСТИ В ЦИФРОВОМ МИРЕ¹

Рассматривается новый подход к освоению городского пространства, основанный на соединении исторической «оптики» Н.Ф. Федорова и экскурсионного метода Н.П. Анциферова с использованием интеллектуальных программных агентов. Программные агенты, представляющие памятники архитектуры, литературные персонажи, сам город вступают от их имени в диалог с человеком на естественном языке. Во время экскурсии городской пейзаж может дополняться виртуальными объектами индивидуального или коллективного восприятия, а в экскурсионное обслуживание могут включаться виртуальные персонажи литературных произведений.

A new approach to the development of urban space based on the combination of Fedorov's historical view and excursion method, developed by N.P. Antsiferov using intelligent software agents is discussed in this article. Software agents representing monuments, literary characters, the city itself engage in a dialogue with a person in natural language. During a tour the urban landscape can be supplemented with virtual objects of individual or collective perception, while excursion service may include virtual characters of literary works.

Ключевые слова: космизм, экскурсия, топонимика города, геоинформационная система, интеллектуальный программный агент, аватар, дополненная реальность.

Keywords: cosmism, tour, urban place names, geographic information system, intelligent software agent, avatar, augmented reality.

В начале 4837 года, когда Петербург уже выстроили и перестали в нем чинить мостовую...

В.Ф. Одоевский

Недостаток информации — это не главное препятствие для понимания динамики развития города.

Дж. Форрестер

Собирание, исследование и преподавание сведений о землях, краях, населенных пунктах — одна из главных национальных задач. Каждая историко-технологическая эпоха дает свои методы *дела*, связанного с освоением пространств.

Для Н.Ф. Федорова «Новое собирание Москвы — третьего Рима будет не выниманием душ из областей, как это было в первое Московское собирание, а вложением души (т. е. чувства долга к предкам и знания) в каждую местность, ибо по проекту всеобщего знания к школам-храмам присоединяются и школы-музеи, расширяющие вместе с образованием и самую область знания» (Федоров 1995–2000/2, с. 11).

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

Постижение местности может идти разными путями, привлекая знания из различных областей, включая эмоциональную и суггестивную составляющую, используя разнообразные средства и технологии. Одним из действенных методов познания города является экскурсия, как особый способ путешествия и освоения окружающего пространства с привлечением исторических источников, литературных и иных произведений, географических карт. Во время экскурсии происходит взаимовлияние экскурсионного пространства, экскурсанта, экскурсовода. Историк, графовед, экскурсовед Н.П. Анциферов всматриваясь во внешний облик города, выделяя наиболее существенные черты, определяющие его характер, считал желательным «к видимому городу незримый мир былого. Прошлое, просвечивая сквозь настоящее, углубляет наше восприятие, делает его более острым и чутким, и нашему духовному взору раскрываются новые стороны, до сих пор скрытые» (Анциферов 1990).

В современном мире компьютер — незаменимое и универсальное средство изучения и дополнения окружающего мира. Соединение экскурсионных практик и компьютерных технологий может открыть новые способы познания местности (Петров 2014, с. 8).

Анциферов подчеркивает, что экскурсия должна «раскрыть душу города и душу, меняющуюся в историческом процессе, освободить ее из материальной оболочки города, в недрах которой она сокрыта, провести, таким образом, процесс спиритуализации города. Возможность вызвать беседу с душой города и, быть может, почувствовать некоторое подобие дружбы с ним, войти с ним в любовное общение...» (Анциферов 1990). Это утверждение является в цифровую эпоху не метафорой, а руководством к делу (Литвиненко, Расторгуев 2011; Петров 2014).

Экскурсия — сложный процесс, в который вовлечено множество субъектов и объектов: экскурсовод, экскурсанты, памятники архитектуры и их творцы, жители встречающихся домов и случайные прохожие, писатели и их герои и пр. Особым субъектом — метасубъектом (эгрегором, если хотите) — выступает сам город (Расторгуев 2016). Главным посредником между всеми этими субъектами выступает экскурсовод, который служит объединяющим началом, «модератором» полифонической беседы между городом и экскурсантами. Именно экскурсовод «озвучивает» город, архитекторов, писателей. Экскурсовод интегрирует и интерпретирует объекты городской среды и литературные произведения, отвечает на вопросы экскурсантов.

Как отмечал А.Н. Веселовский «Мы невольно переносим на природу наше самоощущение жизни, выражающееся в движении, в проявлении силы, направляемой волей; в тех явлениях или объектах, в которых замечалось движение, подозревались когда-то признаки энергии, воли, жизни» (Веселовский 1989, с. 101). Анимизм первобытного человека принимает в информационном обществе форму компьютерного анимизма и антропоморфизма — наделение программно-аппаратных средств душевными и жизнеподобными свойствами. А возможность ведения диалога с компьютером, выступающим в качестве посредника между объектом (при этом компьютер реализует некоторую вербальную (Караулов 2009) или имитационную (Форрестер 1974) модель потенциально любого объекта) делает компьютер универсальным посредником между человеком и окружающим миром.

За каждым произведением, вещь Федоров видел их автора (Федоров 1995–2000/3, с. 229–232). Для нас книга, памятник, дом — живы, хотя пока и статичны, и потому также, что в них зафиксированы движения авторов. Рука писателя или скульптора, труд строителей. Современные технологии позволяют создавать новый тип объектов, преодолевая статическую природу традиционных произведений и памятников культуры, витализируя их (Петров, Расторгуев 2014).

Как же научиться понимать язык города? Как вступить с ним в беседу? Свой ответ на эти вопросы давал Анциферов. Современные технологии дают свой вариант ответа. Нами разработаны и активно внедряются в различных областях технологии обучения на основе адаптивных естественно-языковых программных средств. Данные технологии представляют собой комплекс инструментальных средств, баз знаний, геоинформационных систем, а также методов, позволяющих создавать и применять программные агенты, которые наделяют объекты окружающего мира способностью к активному диалогу с человеком и между собой.

Программный агент — это компьютерная программа, которая вступает в отношение посредничества с пользователем или другой программой (Гаврилова 2000). Интеллектуальные адаптивные программные агенты (в просторечии — аватары, инфы и прочие сущности), сами способные к усвоению новых знаний, взаимодействуют с людьми на естественном языке. Агенты функционируют непрерывно в любом месте, где имеется доступ в интернет.

Нами создано несколько аватаров, предназначенных для попыток раскрытия души города («Московский манеж», «Пашков дом» и др.). Как правило, при построении аватара происходит объединение возможностей традиционного интернета, в котором объект представлен сайтом, с адаптивной диалоговой системой.

Для формирования первичных, а возможно и последующих знаний аватара используются специальные процедуры обучения, включающие вопросы-ответы, ввод историй и литературных текстов, характерных выражений и пр. В дальнейшем знания аватара меняются при взаимодействии с другими субъектами, при получении новостей из интернета и т. д. Конечно, пока речь идет исключительно о вербальном обучении. Пока довольно проблематично «погружать» аватара в сигнальную среду зрительных образов, звуков, запахов сопряженную с семантической средой аватара — но это дело совсем недалекого будущего. А вот наделение образов аватаров мимикой, создание элементов дополненной реальности — уже текущая практика. Мимика и жесты аватара сейчас реализуются обычно на экране компьютера или с помощью устройств типа «голографического куба». Дополненная реальность во время экскурсии может быть реализована для индивидуального восприятия, например, с помощью очков Microsoft HoloLens, или быть коллективной — виртуальные объекты реализуются в макромасштабе, встраиваясь в реальный пейзаж, или образуя, изображения на больших поверхностях (вспомним мечту Федорова о росписи Кремлевских стен).

Трехмерные реконструкции позволяют рассматривать эволюцию объекта и окружающей его среды. Трехмерная виртуальная реконструкция объекта историко-культурного наследия, по сути, является междисциплинарным источниковедческим исследованием, требующим от исследователя овладения инновационными методами и технологиями исторического исследования, позволяющими не просто обозначить на карте и визуализировать несохранившийся (или разрушенный) объект историко-культурного наследия, но и провести его комплексный анализ с учетом исторического контекста, где компьютерная программа выступает неотъемлемым инструментом анализа и синтеза исторических источников (Жеребятьев 2014).

По Анциферову литературные экскурсии возможны только в форме комментирующих объект изучения, а не демонстрирующих его (Анциферов 1990). Тем самым использование программных агентов в качестве литературных экскурсоводов является и актуальной, и разрешимой задачей. Любопытно, что начальная стадия выработки теории и практики аватаризации совпала для нас с работой над интерактивной картой «Петербург Достоевского». К сожалению, тогда мы ничего не знали о трудах Анциферова. Отметим также, что создание топонимического словаря Федорова на основе созданного частотного словаря его языка одна из наших первоочередных задач.

На первом этапе наделения аватаров навыками экскурсовода должна решаться более простая «типологическая задача — отыскивание литературных образов города с выделением из окружающего отдельных домов, уголков, целых перспектив» (Анциферов, 1990). Вторая, более сложная задача, состоит (на приводимом Анциферове экскурсионном примере) в том, чтобы, в том числе, проследить путь Свидригайлова к месту самоубийства, введя образ героя в окружавшую его обстановку, поскольку она сохранилась. Основная задача в данном случае вызвать переживание последней ночи Свидригайлова в связи с пробуждением историко-топографического чувства. Эта задача связана для нас и с необходимостью создания программного агента литературного героя. И может быть, в скором времени, виртуальный образ Аркадия Ивановича присоединится к экскурсии по городу и вечная жизнь больше не будет казаться ему закоптелой баней, в которой по всем углам пауки... А город, в котором Достоевский с исключительной силой и редкой конкретностью сочетал с реальными образами города события своего романа (Анциферов 1990), предстанет новой реальностью — дополненной и преобразженной.

Мы живем в замечательное, но сложное время, когда аватар приходит на смену прямолинейному аудиогиду и даже экскурсоводу. При этом возможны и «комбинированные» решения — экскурсовод, находящийся далеко в пространстве (и времени) от места экскурсии, проводит ее в реальном времени, воплощаясь в свой собственный виртуальный образ средствами дополненной реальности.

Представляется важным не ограничивать общение с городом временем экскурсии. К экскурсии надо готовить и готовиться, в том числе с использованием экскурсионных сайтов. Экскурсия должна оставлять длительные воспоминания. Экскурсанты могут образовывать социальные общности, связанные с местом экскурсии и, возможно, с личностью экскурсовода.

Растут и развиваются города. Увеличивается количество музеев (понимаемых как универсальные институты памяти), экспонатов в них и музейных зрителей. Городам и людям становится тесно на Земле, музеи не умецаются в своих зданиях. Но, безусловно, самым быстрорастущим организмом ноосферы является интернет.

Можно говорить о «всеобщей музеефикации» — процессе, в котором все большее количество объектов становятся экспонатами, а пространство музея расширяется, формируя музейный квартал, а затем занимая и весь город, страну, Землю. Это позволяет по-новому взглянуть на глобальные экологические проблемы, становящиеся из проблем экономического развития, проблемами развития культуры. В определенном смысле задача спасения Земли и человечества может быть частично решена следующим образом. Создается всеобъемлющая саморазвивающаяся программная модель Земли и человечества, которая, распространяясь в Космосе вместе с компьютерной платформой, послужит носителем бессрочным информации о нашей планете и ее людях. Здесь нельзя не отметить глубокие «силовые линии» влияния, которые шли не только от идей Федорова к идеям Анциферова (Гачева 2013), но и от В.И. Вернадского к историку И.М. Гревсу (здесь можно говорить уже о взаимовлиянии). Девизом «Братства» (Аксенов 2013), в которое входили Вернадский и Гревс, стало: «Работай как можно больше, потребляй на себя как можно меньше, на чужие нужды смотри как на свои». Как это созвучно федоровскому «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (Федоров 1995–2000/1, с. 110). Эти «силовые линии» крепко связывают русский космизм с изучением родного края.

Современные средства позиционирования и мобильного интернета способны обеспечивать каждого экскурсионной информацией о любом объекте-экспонате в любой точке города. Программный агент объекта сможет поддерживать диалог с каждым своим зрителем.

лем. Более того, программные агенты могут целенаправленно формировать интерес к данному месту, выбирая маршрут, уровень диалога и пр.

Создание описаний огромного количества старых и новых музейных объектов, формирование программного агента для каждого объекта возможно только при массовом участии работников культуры и каждого жителя. Наконец, поскольку каждый человек достоин вечной памяти, каждый должен получить свой мемориальный музей. Понятно, что основным механизмом «информационного воскрешения» пока будет музей в интернете и элементы дополненной реальности. Для первоначальной активизации «человека-музея» как программного агента, визуализации образа человека (а речь идет о миллиардах людей) понадобятся специальные процедуры-ритуалы и помещения (поскольку постоянное присутствие большого количества виртуальных образов, да еще по несколько на одну личность, в виде дополненной реальности может привести к дезорганизации социальной жизни). Образно говоря, конвейер смерти и забвения начнет работать в обратную сторону — заработает своего рода «антикрематорий».

Наш опыт реализации порталов, в частности Портала памяти Н.Ф. Федорова (см.: Портал), говорит о том, что даже стандартных средств управления контентом MediaWiki вполне достаточно для создания развернутой системы вербального знания о человеке, включающего систему его текстов, текстов о нем, социальных связей и пр. С помощью программного агента виртуальный человек-музей может стать субъектом, реализующим взаимодействия со зрителями, другими людьми-музеями. У человека-музея должен быть свой директор, хранитель, экскурсоводы — люди и аватары. Такой музей должен решать федоровские задачи образования и исследования.

Таким образом, опираясь на идеи русского космизма, экскурсионный метод Анциферова, современные технологии создания интеллектуальных программных агентов, геоинформационных систем, дополненной реальности может быть сформирован новый образ городской среды. В этой среде, наряду с обычными объектами и гражданами, живут и взаимодействуют с человеком компьютерные модели ушедших жителей и литературных персонажей, городских объектов, а также модель самого города. В этой модели города, может быть, есть и частица его души.

Литература

- Аксенов 2010 — Аксенов Г.П. Вернадский. М., 2010.
Анциферов 1990 — Анциферов Н.П. Душа Петербурга. Л., 1990.
Веселовский 1989 — Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989.
Гаврилова, Хрошевский, 2000 — Гаврилова Т.А., Хрошевский В.Ф. Базы знаний интеллектуальных систем. СПб., 2000.
Гачева 2013 — Гачева А.Г. Служители духа вечной памяти: Н.Ф. Федоров и Н.П. Анциферов // Культурологический журнал. 2013. № 3. Электронный ресурс: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/199.html&j_id=14.
Жеребятьев 2014 — Жеребятьев Д.И. Методы трехмерного компьютерного моделирования в задачах исторической реконструкции монастырских комплексов Москвы. М., 2014.
Караулов 2009 — Караулов Ю.Н., Филиппович Ю.Н. Лингвокультурное сознание русской языковой личности. Моделирование состояния и функционирования. М., 2009.
Петров 2014 — Петров С.Т. Информационная душа местности: единое культурно-историческое пространство региона // Вопросы культурологии. 2014. № 2. С. 8–13.
Петров, Расторгуев — Петров С.Т., Расторгуев С.П. Компьютеризация и витализация окружающего мира // Информационные войны. 2014. № 1. С. 88–94.
Расторгуев, Литвиненко 2011 — Расторгуев С.П., Литвиненко М.В. Аватаризация. СПб., 2011.
Расторгуев 2016 — Расторгуев С.П. О вложенности пространств (теория эгрегоров). М., 2016.
Портал — Портал памяти Н.Ф. Федорова. <http://www.nffedorov.ru>.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Форрестер 1974 — Форрестер Дж. Динамика развития города. М., 1974.

М.М. Антонов

ОБЩЕЕ ДЕЛО В ЭПОХУ ИНТЕРНЕТА

Феномен Интернета преобразил жизнь человечества. Новые вызовы кажутся опасными. Однако открылись и новые возможности для объединения людей в рамках общего дела.

The phenomenon of the Internet has transformed the life of mankind. New challenges seem to be dangerous. However new opportunities have brought people together in a Global Action.

Ключевые слова: философия, общее дело, интернет, современность.

Keywords: philosophy, global action, internet, modern age.

Разумный океан среди нас!

Человечество, ища себе подобие во Вселенной, находило его в творениях фантастов. Станислав Лем, к примеру, описал Мыслящий Океан.

Вдруг совершенно неожиданно человечество столкнулось с таким Океаном.

Им оказался Интернет.

Интернета не смог предсказать никто. Ни философы, ни футуристы, ни фантасты (пусть даже последние в своем воображении летали в иные миры и измерения). Он появился сам по себе. И не при гоме пушек, а тихо-незаметно. Во мгновение ока вырастая до небес.

Но если фантасты не смогли в воображении дойти до Интернета, то Интернет воплотил многие мечты фантастов. И не в воображении, а на деле.

Интернет — это самая настоящая *ноосфера*, когда-то провозглашенная Вернадским как некое смутное новое геологическое понятие, тонкий слой, появившийся с деятельностью человека и разрастающийся по мере ее же. Что такое «ноосфера» — на то были разные толкования в силу умозрительности самого понятия. Но только сейчас ноосфера предстала весомо и главное — зримо; в Интернете, как в капле воды, отражается (по мере его совершенствования) человечество, и человечеству это отражение доступно. Сам Вернадский, конечно, и близко не мог себе представить, что разумная сфера станет доступной для наблюдения (и лучше, чем геологические слои) уже в ближайшую эпоху. Вспомним, что Федоров саму Землю считал «капелькой, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную» (Федоров 1995–2000/2, с. 231); теперь на поверхности этой капельки появилась другая капелька.

Ноосфера в доинтернетовскую эпоху существовала как след человеческой деятельности, как его слепок; с началом Интернет-эпохи она стала зримой, активной, самостоятельным партнером реального человечества.

До сих пор человек не видел человечества.

Он мог видеть другого человека. Мог видеть толпу. Но про человечество только слышал, о нем догадывался.

Теперь контуры человечества как цельного живого явления начали проступать для пользователя Всемирной Паутины.

Интернет-жизнь *коммунистична*. Сбылись утопии философов-романтиков, хотя опять же никто, включая классиков марксизма, его не предвидел.

Здесь каждый берет от нее сколько сможет, отдавая то, что способен (кто программы, кто статьи, кто фотографии, а кто просто плату провайдеру).

Глобальная сеть выросла как бы из ниоткуда. Она плод свободного развития отдельных частных ячеек.

Свободное развитие всеобщего явилось следствием свободного развития индивидуальных составляющих. (Практически по Марксу.)

Надо признать, что и великий Федоров, замахнувшийся на задачу возвращения жизни умершим, не смог предвидеть феномен Интернета. Однако он провозглашал: «Нынешним веком, наконец, начинаются изобретения, которые могут создать *всемирно-крестьянскую историю*, дать орудия действия на землю в ее целостности, всем людям в их совокупности, и не ради эксплуатации в конкурентной борьбе не столько за существование, сколько за прихоти и комфорт, а ради всеобщего спасения и мира в мире» (Федоров 1995–2000/2, с. 97).

И главным изобретением, призванным снять многие противоречия, приводящие к «небратству», стал как раз Интернет.

Тяжелые шаги виртуальности

Но не так просто входит Всемирная Паутина в нашу жизнь. Не мир она пришла принести на землю, но меч.

Она разрушает связи близких людей; разделяет отца с сыном, а мать с дочерью.

И самые близкие люди могут услышать от человека огорчительное: «Вот мои родители и мои братья и сестры», — при этом он будет показывать им на интернет-чат.

Интернет стал причиной ссор в семьях. Его пытаются ограничить, чтобы как-то вытянуть из него детей. *И враги человека — домашние его* — с изрядным правом могут сказать те.

Интернет застал врасплох не просто мыслителей и фантазеров, но и государства. Индивид оказался по первоначально неподконтролен в параллельном мире виртуальности. Рухнули многолетние наработки «больших братьев»; охоту на человека надо начинать почти с начала. Но не только власть, оказалось, может усиливать контроль над личностью. Личность тоже получила возможность проникать в святая святых власти предержавшей в невиданных дотеле масштабах.

Интернет-мир — это война всех против всех. Но и дружба многих со многими.

Новая стихия смерти и разделения поразила человечество.

Но, как армию, это орудие смерти и войны, можно превратить в созидательную структуру, так и смертоносную Паутину можно (и нужно) превратить в живоносную.

Новые орудия действия

Если, по Федорову, показателем перехода от мысли к делу должен стать «музей всех наук, соединенных в астрономии... с вышкой для наблюдений над падающими звездами, т. е. для наблюдений над продолжающимся строением мира, а вместе и падением его, а также и для наблюдений метеорических, переходящих в опыт, в действие» (Федоров 1995–2000/2, с. 231), то Интернет, помимо прочего уже стал таким всеобщим музеем. Рассредоточенная по миру система веб-камер уже предоставляет всем желающим наблюдать за продолжающимся строением мира (и, конечно, за падением его). Мира пока что земно-

го, но уже сейчас нет никаких технических препятствий встраивать веб-камеры в телескопы и космические аппараты, позволяя каждому в своем жилище жить в наблюдении за космосом в реальном времени и все более реальном (в смысле близости к объекту) пространстве. Было бы осознание такой необходимости и была бы воля.

Заметим, что уже сейчас Всемирная Сеть — это узнаваемое федоровское «собрание всего писанного, всех произведений ума человеческого, и вообще всех останков прошедшего» (Федоров 1995–2000/3, с. 300–301), т. е. сверхбиблиотека, собравшая и продолжающая собирать в себя разрозненные хранилища музеев и библиотек. И эта сверхбиблиотека готова обслужить каждого настолько быстро и удобно (предоставляя, в частности, бессрочный абонемент с доставкой на дом), как еще не делала ни одна библиотека в истории человечества.

Согласно Федорову, «всеобщее воскрешение есть полная победа над пространством и временем» (Федоров 1995–2000/2, с. 236); заметим, Интернет уже практически победил пространство Земли, сделав возможным каждому стать ближним для самого дальнего географически лица. Ему остается начать побеждать время, делая доступной каждому жизнь предков как в библиотеке, только в гораздо более жизненной форме благодаря современным средствам мультимедиа. «Время, состоявшее из ряда поколений, станет доступно ощущению одновременно во всех мирах» (Федоров 1995–2000/2, с. 94). Кстати, напомним, «миры» — это Интернет-термин.

«Какое требование может быть действительно всеобщим и необходимым для всех разумных существ, то есть категорическим императивом? На такой вопрос должен быть дан самый определенный ответ: *“быть разумным, то есть познающим!”*

Отсюда вытекает необходимость всеобщего, обязательного образования, в точном смысле *познавания всеобщего*» (Федоров 1995–2000/2, с. 100).

Всюду, куда протянулись нити Всемирной Паутины, приходит и безграничная возможность (само)образования. Пока стихийная, самодеятельная, но только потому что не регулирована, не взята на вооружение образовательной системой.

Впрочем, Сеть — всего лишь средство доставки образования потребителю. Революционными являются возможности современных медиа, способные предложить каждому терпеливых и квалифицированных персональных виртуальных учителей. Но без таких средств доставки не будет всеобщего образования, обеспечивающего участие «всех разумных существ в деле знания» (Федоров 1995–2000/2, с. 203), о необходимости которого постоянно говорил Федоров (там же, с. 100).

То есть Интернет является провозвестником всеобщего равного, непрерывного и бесплатного образования, стирающего грани между учеными и неучеными, упраздняющего касту интеллектуально неприкасаемых (во всех смыслах). Осталось только самому всеобщему образованию в виде национальной программы пойти по уже проложенной тропе.

Разумеется, полное сведение образования к виртуально-медийному невозможно. Такое образование будет плодить лишь теоретиков и беспомощных гигантов мысли. «Можно бы довольствоваться восстановлением в мысли, если бы мысль в себе самой заключала доказательную силу, но для доказательства требуется дело или опыт», говорил Федоров (Федоров 1995–2000/3, с. 281). Поэтому существующее образование должно быть исправлено в двух направлениях — в сторону большей виртуальности в теории и большей реальности в применении знаний. Первое должен обеспечить Интернет, второе — транспорт. Усвоение знаний через медиа должно совмещаться с освоением усвоенного в сети практических учебных центров.

Однако технологии виртуальных моделей, не отменяя живой практической деятельности, позволяют моделировать практическое знание. С одной стороны, виртуальные тренажеры дают огромные возможности для упражнения в практической деятельности. С другой стороны, участие обучающихся в создании все более точных моделей тем более уточняют знание о предмете. (К примеру, изучение 3D-моделей растений во многих аспектах дает больше знания о них, чем гербарии. А улучшение таких моделей тем более.) «Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого» (Федоров 1995–2000/2, с. 77).

Всепроницаемость современной системы коммуникаций в психологическом плане разрешает давно известное противоречие между городом как центром и деревней как символом провинции. Виртуальное присутствие в кругу друзей или в зрелищном месте, делающееся на глазах все более иллюзионистичным, во многом снимает остроту хорошо известного из источников чувства покинутости человека, оторванного от общества в ссылке или провинции. Оторванность от мегаполиса теперь уже меньше является синонимом ущемления в выборе, возможностях. При соответствующем развитии реальных транспортных коммуникаций городская и сельская жизни начнут все больше переплетаться, смягчая антагонизм между ними.

«Результатом действия слепой естественной силы является искусственная городская жизнь» (Федоров 1995–2000/2, с. 97), — говорил Федоров. Всемирная Сеть лишает город его информационных привилегий, а с села снимает клеймо «идиотизма деревенской жизни» (Маркс).

О неизбежности Общего Дела

Насколько Интернет является общим делом?

На первый взгляд, никакого общего дела нет. Всемирная Паутина, как и полагается паутине, опутывает доверчивого беспечного человека, заставляя его разменивать драгоценную жизнь на игры («игрушки» — Федоров) и тому подобное бесполезное времяпрепровождение. Паутина заманивает человека невиданной ранее возможностью создавать свои Миры (термин соцсетей) вместо того, чтобы покорять миры реальные, земные и космические; опаивая человека сладким ядом видимости деятельности, вытесняя в его сознании мир реальный (начинающий выглядеть все более убогим) в пользу мира виртуального (такого все более богатого и разнообразного), она семимильными шагами насаждает межчеловеческое разобщение («небратство» — Федоров), углубляя, если удастся, старый недобрый индивидуализм до аутизма (т. е. до идиотизма).

Нарастающая всемирность и без того всемирной Паутины пугает. Представляется, что единственным адекватным ей видом человека будет, по Федорову, тип «всемирного, то есть безнародного, всем народам чуждого бургера, или мещанина» (Федоров 1995–2000/2, с. 97), «кочевника» (Аттали).

Казалось бы, говорить об Общем Деле в Интернете не приходится: его применение только иллюстрирует всеобщее увлечение человечества «игрушками» (в данном случае буквально — в виде компьютерных игр, становящихся все более сетевыми и обращающих «в игру, в простую забаву» любые сюжеты вплоть до трагических).

Однако такое положение, конечно, опять же является показателем *несовершеннолетия* человеческого рода. (И самого, кстати, Интернета, который едва лишь вступил в совершеннолетие даже по человеческим меркам.) «Игрушка» (Всемирная Паутина) «все еще остается игрушкой», хотя человечеству представился «случай обратить игрушку в великое орудие» (Федоров 1995–2000/Доп., с. 5).

Взросление антропосферы будет поверяться состоянием Интернета: насколько он будет показателем «перехода от Игры к Делу», к объединению людей во всеобщем действии.

Однако, внимательнее взглядевшись в феномен Интернета, мы увидим, что он не только разделен по языкам и даже по отдельным индивидуумам; заметим, что, например, социальные сети обычно бывают структурированы по интересам, во многом восходящим к национальным ценностям. Таким образом, наряду с размыванием Интернет-человека в рамках Всемирной Сети мы имеем и обратный процесс — консолидации в рамках национально-ориентированных сообществ, что само по себе уже даже несознательно обращает пользователя к делу предков.

И можно быть уверенными, что броуновское движение в Глобальной Сети неизбежно должно начать движение к саморегуляции.

Если Федоров видел фактор саморегуляции в нервной системе человека (Федоров 1995–2000/3, с. 280), спроецировавшейся ныне в электронную схему компьютера, то не будет ли последняя стремиться спроецировать свою регулярность на всеобщее, придав глобальной схеме регулируемый характер? Тем более что Федоров видел преимущество разумной силы над слепой в ее способности к самовозрастанию. Очаги регуляции, появляясь в Интернете как в субстанции квазиразумной тоже будут неизбежно стремиться возрасти до глобального состояния.

Когда-то Федоров отмечал, что в Египте на стенах гробниц традиционно изображались «сцены, заимствованные из повседневной жизни египетского народа» (Федоров 1995–2000/2, с. 223). Отметим (пока в качестве курьеза), что текущие личные события индивида отображаются в социальных сетях на так называемых *стенах*; остается наделить эти стены (и сцены, на них отображаемые) сакральным значением, переводя их из категории индивидуально-особенного в часть всеобщего.

«Человек — не пассивное существо, не “ученый”, осужденный на бездействие, а существо активное, деятель», утверждал Федоров (Федоров 1995–2000/2, с. 153). Активному существу быстро надоедает быть приложением к компьютерным играм, он начинает искать возможность проективного воздействия на мир.

Вспомним, как Федоров ратовал за «опыт <...> производимый <...> всеми над всем везде и всегда», для чего потребуются «всеобщее объединение» (Федоров 1995–2000/3, с. 281).

И Всемирная Сеть уже дает примеры такого объединения в опыте. *Распределенные вычисления* организуют добровольцев в команды, выполняющих на своих компьютерах какую-то часть исследований или вычислений.

Даже само стремление современных мультимедиа к максимальному подобию, иллюзионистичности следует оценивать как побуждение к объединению усилий. Ведь «увеличение сходства представления» и даже «улучшение переделки грубой первоначальной природы в изящные мануфактурные игрушки есть дело родовое, дело не одного, а множества поколений», — в данном случае программистов (Федоров 1995–2000/2, с. 97). Для чего, впрочем, требуются изрядные усилия коллективов, по Федорову, «дело и опыт <...> т. е. требуется всеобщее объединение для всемирного опыта» в виде виртуального объединения усилий отдельных личностей.

И уже сейчас распределенные вычисления усилиями добровольцев-волонтеров становятся распространенным явлением, помогающим совместно решать трудоемкие проблемы.

Это то, что называется «великий почин». Слепая стихия виртуального мира в столкновении с опытом требует самоорганизации, общего дела (пока еще в частном масштабе),

стихийной мобилизации индивидов, провозвестницы мобилизации всеобщей, т. е. виртуально-превращенной воинской повинности.

«Для неученых очевидно, что не иначе, как путем совокупного действия *идеальное* может превратиться в *реальное*» (Федоров 1995–2000/2, с.103). Интернет, дающий каждому неограниченное число миров с именами-логинами и тем самым способствующий не просто индивидуализации, а мультииндивидуализации, клонированию индивидуализма, одновременно вовлекает атомизированного человека в большой мир какого-то неясного, но точно всеобщего Дела. Дело за малым — добиться того, чтобы Всемирная Сеть стала не только коллективным информатором и коллективным развлекателем, но и коллективным организатором.

Но не только в научно-исследовательской сфере раскрываются огромные возможности Глобальной Сети. Коммунистичность Интернета проявляется и в его способности дать новые возможности для художников.

«Как снова дать искусству такое направление, которое соответствовало бы его божественному началу?», — спрашивал Федоров, желая вырвать художественное творчество из «индустриально-милитарного» состояния (Федоров 1995–2000/2, с. 229).

Но заметим, что Интернет с его принципами свободных публикаций и тиражирования (против которых сейчас ведут столь яростные бои алчные представители интеллектуального мещанства) как раз позволяет вырвать творчество из цепей «индустриально-милитарного» капитала, предоставляя всем желающим площадку для чистого искусства, ограниченного лишь представлениями о творчестве самого художника; состояние, о котором до сих пор только мечтали революционеры, желавшие максимально возможного освобождения труда.

Впрочем, ничто не ново под луной. И в свое время Федорову пришлось пройти по положению о незыблемости так называемой интеллектуальной собственности (пытавшейся распространиться даже на цитаты из произведений), предрекая антиутопический «золотой век <...> если не для литературы, то для литераторов» (Федоров 1995–2000/3, с. 488). И несмотря на поступь технического прогресса, призрак такого золотого века собственников по-прежнему бродит по миру.

Сделать федоровский флэшмоб непрерывным

Сила Интернета как объединителя человечества демонстрируют так называемые *флэшмобы* — *мобилизация* (вспомним воинскую повинность, о которой так часто говорил Федоров) Интернет-индивидов на коллективные действия. Представляют собой они пока либо постмодернистские игры (с мобилизацией на массовые абсурдные действия), либо побуждения к социальным бунтам (или прикрытием таковых).

Но такое игровое состояние, надо полагать, является временным, «несовершеннолетним». Человечество ждет настоящей мобилизации ради настоящего дела. И призыв Федорова можно рассматривать как повод для некоего всемирного флэшмоба. Который только надо будет сделать непрерывным.

Литература

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

ПРИОРИТЕТ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В СИСТЕМЕ ОХРАНЫ АВТОРСКОГО ПРАВА В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В статье дается анализ проблем доступности актуальной информации в связи с применением действующей системы охраны авторского права, зачастую противоречащей гуманистическим принципам распространения и популяризации знаний в обществе.

The article analyzes the problems of availability of relevant information in connection with the use of existing copyright protection system, which is often contrary to the humanistic principles of dissemination and promotion of knowledge in society.

Ключевые слова: авторское право, Федоров Николай Федорович, гуманизм, Честняков Ефим Васильевич, научная информация, диссертационное исследование, популяризация знаний.

Keywords: copyright, Nikolai Fedorov, humanism, Yefim Chestnyakov, scientific information, dissertation research, popularization of knowledge.

Задача защиты авторских прав юридически начала решаться в России еще в первой трети XIX в. Однако не все деятели российской культуры были готовы рассматривать этот вопрос преимущественно с юридической точки зрения. Наиболее решительно высказывался против системы мер по охране авторских прав в области литературы великий отечественный гуманист, философ Николай Федорович Федоров, признававший, что «нет человека несчастнее литератора, осужденного необходимостью продавать произведения своей мысли, своего воображения — души» (Федоров 1995–2000/3, с. 486]. Федоров также отмечал воспитательную и образовательную роль словесности, подчеркивал, что талант — это дар свыше, и творения не «должны называться просто товаром» (там же, с. 485). Ежедневно общаясь с читателями в публичной библиотеке, он, как никто другой, осознавал уровень образованности читателей и ратовал за максимально широкое распространение знаний, считал, что при введении авторского права «народ будет принимать участие в литературе только деньгами, а не умом, не душою; он останется при физическом лишь труде и умственном развлечении, <...> ученые же останутся при одном умственном труде. При признании авторского права народ не будет привлечен к участию в самом знании <...> ученые же <...> не будут привлечены к труду народа в деле обеспечения средств существования» (там же, с. 485).

В наше время необходимость охраны авторского права никем не оспаривается, эта позиция поддержана государством и обществом, однако остается дискуссионным вопрос методов. Очевидно, жизнеспособными смогут стать только те методы охраны авторских прав, при которых будет соблюдаться гуманистический принцип распространения знаний не только в интересах автора, но и в интересах каждого человека. Заложить гуманистическую основу в принципы распространения и популяризации знаний особенно важно в условиях формирования информационного общества.

В ситуации увеличения объема информации низкого качества, при участившемся применении цитирования в отрыве от контекста, порой кардинально искажающего точку зрения автора высказывания, остро встает вопрос доступности качественной информации, характеризующейся легитимностью, актуальностью, полнотой и разнопланово систематизированной. При этом необходимо понимать, что современный пользователь уже привык к упрощенным методам получения данных. Да и объем необходимой информации (особенно это касается студентов и аспирантов) подчас таков, что при подготовке по широкому кругу предметов или в

связи с диссертационной работой учащийся или исследователь не может себе позволить выделить неограниченное время для поиска актуальных данных по интересующему вопросу. Если мы говорим не о цитировании цитированного, а о качественной исследовательской работе, то этот процесс по-прежнему связан с личным посещением профильной библиотеки, которая наверняка находится не рядом с домом. В областных центрах необходимые источники могут находиться также в крупных универсальных библиотеках. При этом читателю предстоит или работа с бумажным носителем, или чтение с монитора в помещении библиотеки. То есть фактически через несколько часов, набрав на компьютере найденные цитаты и прочие ориентиры в исследовании, читатель получает ровно тот же результат, как если бы он открыл текст искомой книги в интернете и скопировал необходимую информацию.

После прохождения длинного пути к нужным данным при недобросовестном их использовании и цитировании авторские права могут быть нарушены точно так же, как и при легком способе их получения через интернет. Даже более того. Если речь идет не о дипломной работе или диссертационном исследовании, а о простом докладе или курсовой работе, когда не проводится проверка на плагиат, при нашей системе закрытости актуальной научной информации становится даже легче выдать чужие мысли и мнения за свои, так как преподаватели в данном случае находятся с учащимися в равных условиях. Имея столь же затрудненный доступ к новым знаниям, преподаватели к тому же зачастую менее мотивированы. Кроме того, многие из них, работая в провинции, при ограниченной мобильности, оторваны от научного сообщества в своей сфере, не привыкли к общению в социальных сетях и в сообществах, где обсуждаются, например, прошедшие конференции, и им подчас даже сложнее идти в ногу со временем.

Таким образом, мы видим, что современная система охраны авторских прав на интеллектуальный продукт тормозит и усложняет процесс получения знаний, не способствует их популяризации и в то же время не гарантирует защиту от недобросовестного использования уникальных данных.

Автор данной статьи видит в открытости качественной научной и научно-популярной информации и свободном доступе к ней большие возможности не только для популяризации знаний, но, как ни парадоксально, и для защиты авторского права. Чем более ценно открытие и новые опубликованные данные, чем больше на них ссылок в других работах, т. е. выше индекс цитирования, тем более известен в своей сфере сам автор и его точка зрения на актуальные проблемы отрасли, надежнее фиксируется его авторское право. И именно в условиях широкого распространения информации об открытии оно способно влиять на общественное мнение, что важно в решении проблем общественных наук, при внесении изменений в законодательство, а также при распространении новых методов воспитания и преподавания, — в сферах, изменения в которых напрямую касаются каждого гражданина.

Например, введение новых для нашей системы образования форм проведения экзаменов в виде тестов наверняка должно было основываться на предварительно проведенных специалистами исследованиях. Взятые за основу результаты, свидетельствующие о преимуществе именно такой формы экзаменационного испытания, сравнительный анализ и соответствующие выводы преподавателей и психологов могли бы способствовать примирению общества с переменами и неизбежными трудностями перехода на новую систему. Если же достаточно веских доказательств и обоснований для принятия новой формы экзаменов не было, то законодатели не имели права принимать подобные решения, опирающиеся на одну из существующих точек зрения, применяя в огромной стране с особенным менталитетом чужеродные методы.

На данном примере можно увидеть, что открытость и научная обоснованность принимаемых законодательными органами решений необходима как для защиты общества от необдуманных действий властей, так и для поддержки обществом трудных, непопулярных, но необходимых государственных решений.

Понятно, что ограничение распространения цифровых версий изданий в свободном доступе обосновывается необходимостью реализации тиражей бумажных книг для получения автором заслуженного гонорара. Однако тенденцию трансформирования форм чтения в пользу аудио- и электронных книг на цифровых носителях игнорировать бессмысленно. Таким образом, поиск и нахождение варианта легитимного получения актуальной качественной информации в электронном виде не имеет альтернативы. И такой вариант будет иметь легитимность именно при его включении в государственную систему информационных институтов, например, посредством доступа граждан через сайт госуслуг к полнотекстовым документам национальной электронной библиотеки.

Как часто водится, «свято место пусто не бывает», эту дорогу уже прокладывают некоторые предприимчивые граждане, видимо, понимающие ценность научной информации как таковой. На данный момент существует целая развитая индустрия оцифровки и перепродажи научных публикаций: распространено приобретение текстов книг и диссертаций в электронном виде, с соответствующей оплатой, через сайты неких посредников, имеющих, очевидно, доступ к широкому спектру научной литературы и не поленившихся привести сканированные тексты в удобный для пользователя вид. Таким образом, читатель все-таки оплачивает получение ценной информации, но оплата достается не автору, а мошенникам, благодаря усилиям которых информация и распространяется.

То есть в большинстве случаев нужные знания читатель все-таки получает именно в сети, и хорошо, если не из первых попавшихся источников, ведь сначала при поиске в интернете необходимо преодолеть залежи низкокачественной информации наподобие архива рефератов, распространяемых активно, навязчиво и бесплатно за счет размещаемой на сайтах рекламы. Научную литературу начинающему исследователю в интернете найти крайне сложно.

Наиболее ожидаемым обновлением системы доступа к качественной информации, и в первую очередь к текстам всех защищенных диссертаций и публикаций по ним, видится в области гуманитарного знания. Открытия в технических и прикладных науках часто сопровождаются получением патентов, в то время как ценность новых взглядов и тенденций в общественных и гуманитарных науках иногда сложно оценить.

Поэтому пример, который приведен ниже, говорящий о сложностях получения информации из-за системы охраны авторских прав, относится к одной из отраслей гуманитарного знания.

В Костромском музее изобразительных искусств уже много лет ведутся работы по реставрации картин художника Ефима Честнякова и по расшифровке рукописей его литературных трудов. Коллектив музейных работников по частицам, из разных записных книжек, на основании писем художника восстанавливает тексты произведений, часто сталкиваясь не только с трудностями восстановления утраченных фрагментов текста, но и с переводом давно вышедших из употребления слов. Проблемы с приобретением бумаги заставляли художника, имевшего и так не очень разборчивый почерк, писать убористо, иногда даже на газетах; многие произведения написаны до языковой реформы начала прошлого века, с вышедшими из употребления буквами. Тем не менее, преодолевая трудности, коллектив

сотрудников музея делает все, чтобы уникальные произведения самобытного российского художника и мыслителя увидели свет.

По результатам первых этапов исследования к изданию был подготовлен ряд стихотворных и прозаических работ Ефима Честнякова. Издание взял на себя один из активных участников работ по воскрешению творческого наследия художника, его искренний поклонник, организатор музея Честнякова в его родной деревне Руслан Евгеньевич Обухов, выступивший редактором. Его безмерное уважение к текстам автора и к процессу их воссоздания побудило Обухова организовать тираж книги в дорогом качественном исполнении. Одна из опубликованных им книг — «Сказание о Стафии — короле тетеревином» — интереснейшая работа, где автор не только описывает крестьянский быт, традиции и духовный мир деревни, но и открывает свое видение решения назревающих проблем синтеза города и деревни. Эта книга издана небольшим тиражом Московским Центром Рерихов в виде крупного тома с множеством иллюстраций и длинным обстоятельным вступлением редактора, на мелованной бумаге, в твердом переплете. Как результат — высокая цена, около 900–1000 рублей. Руководство музея оказалось недовольно такой формой подачи материала, однако другую публикацию делать было уже бессмысленно. Авторские права в данном случае никто нарушить не догадался: на просторах интернета оцифрованных вариантов этой книги не обнаружено. Так как небольшой тираж фактически подарочных изданий распространился быстро, сейчас эта книга доступна уже только в букинистических магазинах, где ее стоимость приближается к 2000 рублей.

Встает вопрос: для чего трудились сотрудники Костромского музея? Результаты их усилий по расшифровке недоступны широкому читателю, с наследием художника по-прежнему знакомы в основном литературоведы, этнографы и краеведы.

Данный пример наглядно представляет ситуацию с распространением результатов научной работы в действующей системе охраны авторских прав, при которой порой создается впечатление, что «с водой выплеснули ребенка».

Автор данной статьи видит необходимым максимально широкое освещение результатов научной деятельности, предоставление возможности начинающим исследователям вступать в дискуссию с авторами публикаций на страницах академических изданий. Стоило бы рекомендовать авторам писать авторефераты диссертаций, распространяемые более или менее свободно, а также предисловия к публикациям понятным языком, способным заинтересовать, а не отпугнуть начинающих ученых, интересующихся сходной тематикой.

Многие современные проблемы, стоящие перед обществом, будут решены только следующим поколением. Наша задача сегодня не усложнять их путь к этому решению, а по возможности его облегчить. На этом пути распространение информации и простота ее получения (включая понятность языка) должны быть важной задачей научной деятельности как таковой.

Помня о лучших традициях, заложенных отечественными философами-космистами, которые руководствовались гуманистическими идеями в собственной жизни и работе, преобразование информационной реальности можно и нужно начинать с себя.

Литература

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

ФЕДОРОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ «МУЗЕЙ — ШКОЛА — ХРАМ»: СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ

Статья представляет авторский проект Музея Первой в мире атомной АЭС как Музея мира, воплощающего в себе ноосферные идеи Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского и др. Освещен опыт просветительной деятельности автора, создателя школы развития «Умное сердце».

Ключевые слова: Музей Первой в мире атомной АЭС, Музей мира, деятельностный подход, школа развития «Умное сердце».

The article describes the author's project of the Museum of the world's first nuclear power plant as a Museum of Peace, embodying the noospheric ideas, once proposed by NF. Fedorov, V.I. Vernadsky and others. The experience of the author's educational activity as the creator of the "Smart Heart" development schools is highlighted.

Key words: Museum of the world's first nuclear power plant, the Museum of Peace, activity approach, "Smart Heart" development school.

Светлой памяти Светланы Григорьевны Семеновой

«По делам их узнаете их» (Мф 7, 20)

Пролог

В 1997 году министром В.М. Михайловым руководству Физико-энергетического института (далее — ФЭИ) было дано задание «...подготовить предложения для последующего принятия решения о создании после вывода реактора из эксплуатации музея Атомной энергетики России».

Тогда же, в 1997 г. руководством ФЭИ в институте была создана музейная группа, которой разработана методологическая «Концепция Государственного музея атомной энергетики России» — первая в истории музейного дела системно-методологическая концепция.

В заключении ведущих специалистов Российского института культуры (РИК РАН), опубликованного в газете «Атомпресса» № 11 за 1998 г., Концепция музея названа «Музей атома — музей третьего тысячелетия».

Авторы статьи отмечают: «В канун нового века и грядущего III тысячелетия важно правильно определять приоритеты и пути выхода из кризиса — как экономического, так и духовного, связанного с потерей идеологической опоры, духовных ориентиров, осознания значимости собственной истории. Проект создания Музея атомной энергетики России может стать важным звеном в решении этих проблем...»

Авторы концепции музея атомной энергетики, похоже, развивают свои идеи именно в русле самых перспективных и актуальных направлений мирового музейного дела. Деятельность будущего музея они планируют как культурно-историческую, миротворческую и цивилизаторскую миссию, направленную на сохранение и поддержание самого высокого интеллектуального потенциала, сосредоточенного в отрасли, и выработку высококультурного отношения к атомной энергетике, соответствующего уровню третьего тысячелетия».

Концепция содержит 19, системно связанных, установочных тезисов, в основу которых положен системный подход к проектированию в культуре.

Основные положения, заложенные в основу концепции, проблемно и конструктивно реализуются на протяжении всех лет становления музейно-образовательного комплекса Первой в мире АЭС в условиях произошедших драматичных глобальных эволюционных перемен.

Базовым положением Концепции является элитарность Музейного проекта, его высочайшая интеллектуальная «планка», как необходимое условие для создания музея мирового уровня, музея XXI века. Все тезисы музейной концепции подчинены этой высокой духовной миссии. Основной упор для реализации базовых системных принципов, заложенных в концепции, сделан на клубную деятельность.

«Клубная деятельность в музее — как базовая образовательная деятельность по образованию и социальному проектированию», — читаем в Концепции.

В рамках общей стратегии (принцип системности) одновременно с разработкой концепции при Музейном проекте с самого его основания был организован «Музейный клуб» с целью привлечения в проект людей, ориентированных на сохранение культурных ценностей, собирательство, краеведение, музейное дело, историко-культурные исследования атомной проблемы, системное и социальное проектирование, трансляцию культуры, освоение современной методологической и деятельностной игровой культуры, трансляцию передовых интеллектуальных достижений в образование.

Первая в мире АЭС выполнила великую миротворческую спасительную миссию во времена затяжной тяжелой холодной войны между двумя ядерными сверхдержавами, грозящей человечеству планетарной ядерной катастрофой, указав, принципиально другой, мирный созидательный путь служения атома человечеству. Тем самым, Первая АЭС в тяжелейшие годы открыла новую эру — Эру атомной энергетики, — путь к ученому братству, братству всего человечества, в противовес атомной агонии.

И теперь важно отметить, что сегодняшнее время отмечено гораздо большим планетарным напряжением, чем во все предшествующие времена. Именно поэтому, основной миссией музея в этом новом мировом противостоянии является продолжение планетарной миротворческой функции на новом витке развития цивилизации с еще большей глубиной и планетарной ответственностью, что и возможно на деле осуществить только в рамках масштабного, элитарного по профессиональному замыслу Музейного проекта.

В 2004 году по решению Экспертного совета при Политехническом музее (г. Москва), от имени Ассоциации научно-технических музеев Российского национального комитета Международного совета музеев был выдан специальный Сертификат, удостоверяющий, что Первая в мире атомная электростанция — «Выдающийся памятник науки и техники».

В 2009 году в рамках Поручения Президента Российской Федерации Д.А. Медведева «...о создании на базе Первой в мире атомной электростанции музея с образовательным центром» приказом руководителя Государственной корпорации по атомной энергии «Росатом» С.В. Кириенко станции был присвоен статус «Отраслевой мемориальный комплекс», — как промежуточный этап на пути становления Государственного музея.

В настоящее время в инстанциях разного уровня прорабатывается вопрос о включении Первой АЭС в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации, в том числе, в список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Обратимся к истории создания Первой в мире АЭС.

30 июня 1954 г. ТАСС сообщил: «В Советском Союзе успешно завершены работы по проектированию и строительству первой промышленной электростанции на атомной энергии полезной мощностью 5000 киловатт».

Это событие стало мировой сенсацией. Доклад наших ученых на Первой Женевской конференции по мирному использованию атомной энергии был принят овацией. Тысячи людей посетили Первую в мире АЭС. Здесь были гости из самых отдаленных уголков нашей страны и многих стран мира. За первые 20 лет (1954–1974 гг.) атомную станцию посетили 2200 делегаций численностью более 60000 человек.

Хроника создания Первой АЭС:

11 февраля 1950 — Принято решение о сооружении Первой АЭС.

5 марта 1951 — Выпущен технический проект ядерного реактора.

Ноябрь 1951 — Начало строительных работ.

Ноябрь 1953 — Начало монтажа ядерного реактора.

9 мая 1954 — Осуществлена загрузка активной зоны топливными каналами. Началась самоподдерживающаяся реакция деления ядра урана

26 июня 1954 года 17 часов 45 минут — Осуществлена подача пара на турбогенератор.

27 июня 1954 года — АЭС включена в сеть МОСЭНЕРГО — *атом начал работать на мир!*

Принципиально новый технический объект был построен в рекордно короткие сроки. Расчеты реактора велись на обычных бухгалтерских счетах, логарифмических линейках и арифмометрах. Строительство АЭС было осуществлено в тяжелейшие послевоенные годы, когда государственной задачей номер один являлось создание ядерного щита, наше государство вложило огромные средства в развитие атомной энергетики.

«Мы сделали это!» — говорят ветераны-пусковики, и тут же добавляют: «С высоты сегодняшних дней даже трудно в это поверить».

Пуск станции ознаменовал собой начало новой эры — эры Мирного атома! Это была Победа! Победа русского Духа! Духа нашего великого народа!

29 апреля 2002 года после 48-летней безаварийной работы реактор Первой в мире АЭС был остановлен, — начался процесс вывода из эксплуатации.

Эта историческая дата является началом пути Первенца атомной энергетики от эпического атомного объекта к мемориальному Музею мирового значения — Храму Мира.

В рамках проекта «Родные наши ветераны» ведется работа по воссозданию и сохранению памяти о ветеранах-победителях, участниках Великой отечественной войны и становления атомного проекта СССР. Более 10 лет видеостудией при Музейном клубе «Умное сердце» ведется видеоархив «Живая история». Совместно с «Советом ветеранов ФЭИ» организуются тематические вечера с участием ветеранов отрасли, школьников и дошкольников, молодежи института и города. Основной задачей проекта является наставничество и преемственность поколений. Теплые сердечные беседы за чаем оставляют неизгладимые воспоминания о боевом сложном, но настоящем прошлом, что и называют в народе памятью сердца.

Как указывалось ранее, в основу методологической концепции заложен деятельностный подход: «Деятельностный подход к разработке проекта и созданию музея — основа реализации элитарного Музейного проекта».

Многолетняя работа методологического семинара стала базой для организации практической школы развития «Умное сердце». В идее школы развития разрабатываются и практически осваиваются в реальном времени «7D технологии». Это условное название, но замыслы, заложенные в концепции школы достаточно реальны и позволяют объединить в целостной связке чувственную, интеллектуальную и духовную стороны Человека, в пределе осуществлять реальное движение к гармонии ума и сердца.

Открытость проекта, т. е. не скованность его декларативными планами, позволяет включать в него людские ресурсы на любой стадии становления музея.

Первая в мире АЭС — музей третьего тысячелетия — Выдающийся памятник науки и техники — Символ мира планеты.

Фабула

В основе концепции Музея как мемориального культурно-образовательного комплекса заложены идеи русского космиста, основателя «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова «Музей. Школа. Храм». Идеи русских космистов являются этической базой «Школы развития “Умное сердце”», созданной в рамках музейного комплекса.

В современном заблудшем мире воспитание умного сердца — пока единственный Путь к ноосферной экологии — спасению земной цивилизации.

В рамках проекта «Школа развития “Умное сердце”» реализуется три базовых стратегии: «Планетарные энергетические сценарии» (проект ориентирован на воспитание сценарного стратегирования); «Инновационные стратегии в пространстве культуры» (ориентирован на освоение полного инновационного цикла и синхронизацию инновационных и этических основ); «Воспитание этики ответственности». «Школа развития “Умное сердце”» как основа воспитания ноосферной экологии.

Главный принцип школы «Умное сердце» — от педагогики подавления к воспитанию к свободе!»

В рамках системной концепции проводятся три вида экскурсий: обзорная «Первая в мире АЭС — выдающийся памятник науки и техники», тематическая «От уникального ядерного объекта к Храму мира», день в музее «Экскурсия-школа — от музея внешнего к музею внутреннему».

Как уже указывалось ранее, в основе мировоззрения заложена новая философская методологическая концепция (системо-мыследеятельностный подход). Новое философское методологическое мировоззрение, ставшее мощным методологическим движением, в рамках которого проведено сотни конференций, интенсивных семинаров, организационно-деятельностных игр, написано сотни книг. В нашей концепции «Умное сердце» в основе — принципы, заложенные в книге «Педагогика и логика». Бессменным организатором и лидером движения всегда оставался Георгий Петрович Щедровицкий.

Второй мировоззренческий источник — труды выдающегося русского мыслителя Николая Федоровича Федорова. Общим принципом СМД движения и Философии общего дела является единство Мысли, Слова и Дела. Наиболее адекватное применение СМД методологии в педагогике дает образовательный проект «Вертикаль», направленный на использование средств СМД методологии и организационно-деятельностных игр для воспитания умного сердца. В основу развития экскурсионной деятельности также заложен СМД подход. Единство текста, подтекста и контекста, настоящего, прошлого и будущего, в частности использован принцип, предложенный Решетниковым «От музея внешнего к музею внутреннему». В направлении «Школьные музеи и образование» используются принципы, заложенные в «Педагогике краеведения» Ю.С. Самохина: «от любви к малой родине — к воспитанию единого планетарного большого сердца». В том числе в нашей деятельности используются принципы преодоления информационной энтропии, ориентированные на актуализацию потенциальной информации, заложенной в музейных предметах, воскрешения их до Живой истории (Е.А. Воронцова).

Учитывая эпохальную значимость Первой в мире АЭС информация должна иметь планетарную значимость и актуализироваться относительно глобальных энтропийных процессов, происходящих в мире (Реут, Ларина).

Музей — Храм Мира Принципиальные метафизические подходы к архитектуре музея

Историография места — музей должен размещаться строго на месте исторического события. Дух места — основа мемориального объекта.

Архитектура музея символизирует в духовно-материальной связке два мира: мир горний и мир дольний.



Символы должны отражать духовно-материальную историю мемориального объекта.

Первую в мире АЭС посетили тысячи людей всех стран мира с надеждой на мир, душевное благополучие, энергетическую безопасность, а в целом и космическую стабильность, — только глобальная энерговооруженность может обеспечить жизнеспособность планеты при глобальных естественных катаклизмах, а в дальнейшем и освоение и преобразование вселенной (по Федорову). Первая АЭС преобразила мир и сознание людей. Только владение могуществом атома делает сознание людей проектно космическим.

Эту же миссию — умиротворение человеческих сердец, только в больших интеллектуальных, экспрессивных интегрально-аттрактивных формах должен выполнять мемориальный музей в сложном современном атомном мире.

Владение атомом требует соответствующей мировой универсумной этики.

Архитектурная пространственная структура мемориального объекта

Тор — символизирует чистую энергетическую ауру, это духовный оберег атомной энергетики мира.

Внутреннее наполнение тора: стратегии развития атомной энергетики стран мирового атомного проекта в контексте общего социокультурного развития и ландшафтных преобразований планеты.

Здесь же возможна разработка этических норм мировых инновационных стратегий, выработка — совместно — ноосферно-экологической дипломатии.

Мир ангелов — пространство вселенской литургии.

Средний план — мир духовной дипломатии, согласование горнего и дольного мировоззрения.

Свеча — символ Божественного Света, символ добродетели, символ душевного покоя и стабильности планеты.

Голубь — символ мира, святого духа по священным писаниям.

На минусовой отметке — музей сущностной истории религий.

Храмы Памяти людям разных религиозных конфессий, отдавшим свои жизни при освоении могущего атома.

В рекреационной зоне — ноосферный сад, выполненный в федоровской символике: образец преобразования мирового ландшафта планеты (в основе идеи — Ноосферный сад Валерия Борисова).

Федоровский утопический музей как музей универсумного идеального плана.

Эпилог

Федоровские идеи музея и бессмертия, универсумные смыслы активного христианства я постигал в Федоровском обществе, созданном Светланой Григорьевной Семеновой, в которое я активно вошел в самом начале музейного проекта. Именно здесь пришло подлинное понимание истинного онтологического смысла музея, за что я сердечно признателен основателю этого *Великого Человеческого Движения*.

РОЛЬ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА В ЭТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

В статье рассматриваются этические аспекты философского наследия Н.Ф. Федорова, значение его идей для воспитания и нравственного становления личности. Идеал как «внутренняя цель» человека — фундаментальная составляющая воспитательного процесса. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова, преодолевающая трагизм человеческого существования, ужас перед необратимостью смерти и слепотой природных явлений, представляет собой версию «целостного идеала». Ознакомление с идеями Федорова уже в детстве будет способствовать формированию высоко нравственного человека.

The article deals with the ethical aspects of Nikolai Fedorov's philosophical heritage, its impact on the education and formation of personality. The ideal as an "internal goal" of a human being is a fundamental component of the educational process. Philosophy of resurrection, proposed by N. Fedorov, which overcomes the tragic fatalism of human life, the fear of inevitability of death and blind natural forces, is a version of integral ideal. Knowing the basic ideas of the Philosophy of Common Task since childhood can contribute to the formation of high morals.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, Философия общего дела, воспитание, этический, идеал, цель, нравственность.

Keywords: N.F. Fedorov, Philosophy of Common Task, education, ethical, ideal, goal, morality.

Этика, предметом которой является мораль, а основополагающими понятиями — Добро и Зло, присутствует в жизни человека едва ли не с первых месяцев жизни. Даже тогда, когда мы знаем, что маленький человечек совсем не понимает смысла произносимых нами слов, мы, взрослые, нередко ему говорим: «Так нельзя, как тебе не стыдно, воспитанные дети так себя не ведут», тем самым вовлекая ребенка в ту систему этических ценностей, незыблемых норм, которая была привита нам нашими родителями и прародителями.

Этика происходит от многозначного понятия «этнос». В античной философии первоначально «этнос» означало «место совместного проживания, совместное жилище» (Грицанов 2003). И лишь по мере развития общества этот смысл был дополнен изучением «совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих intersubjectному пространству» (там же), правил, порождаемых совместным проживанием, а также такими понятиями, как совесть, дружба, смысл жизни, самопожертвование, взаимопомощь, взаимопонимание, преодоление агрессии и многими другими, постоянно пополняемыми и переосмысливаемыми в разделе этики.

Н.Ф. Федоров дает свое определение этики, выстраивает систему «супраморализма». «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)» — так называется работа философа, написанная за год до смерти, в 1902 г., с августа по сентябрь. В ней весь Федоров, с его повседневным непрерывным трудом, служением и определением долга смертного перед смертным; в доступной, сжатой, даже афористичной форме изложено все содержание учения «всеобщего дела», поставлены «проблемы долга и должного» (Философский энциклопедический словарь 1989, с. 157). «Супраморализм — это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода» (Федоров 1995–2000/1, с. 388).

Конец смыкается с началом. В IV части «В чем наша задача?» трактата «Вопрос о братстве, или родстве...», с которого начался письменный период федоровского творчества, философ призывает нас со всей ответственностью отнестись к тому, что «пока человечество не достигло воскрешения, оно составляет единый род только в представлении, в мысли, и то неопределенной» (Федоров 1995–2000/1, с. 249).

Таковы смелые, будоражащие сознание и совесть мысли философа, имя которого вызывает споры, а идеи и до сих пор подчас ассоциируются не иначе как с фантазерством. А между тем самобытное учение Федорова в свое время снискало ему уважение со стороны близко знавших его людей и вызвало неподдельный интерес у многих известных лиц, в числе которых Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, К.Э. Циолковский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков... В письме Петерсону в 1878 г. Достоевский признавался, что «этот мыслитель» «слишком» его заинтересовал, Толстой гордился тем, что является современником «великого старца» (Pro et contra 2004, с. 95, 103), а Соловьев называл Федорова своим «учителем и утешителем» (там же, с. 100).

Федоров, как и Сократ, совершил скачок в истории мировой философии. Сократ сосредоточил внимание на живущем, но знающем о неизбежности собственной смерти. Смерть, в понимании Сократа, вдохновляет на философское творчество своим естественным детерминизмом. Для Сократа смерть — лишь орудие, средство, в аксиологическом контексте — это нравственная, к поиску смысла жизни побуждающая, ценность. Знание о неминуемости завершения жизненного пути человека порождает в нем потребность придать своей жизни смысл, при этом не делая саму смерть предметом мысли и интересов. Федоров поставил в центр своей философской системы человека умершего, но не окончившего свое пребывание на земле, а призванного победить смерть и тем самым продолжить свою жизненную программу, главное содержание которой состоит в телесно-духовном воскрешении отцов и матерей. Философия московского Сократа, в отличие от афинского, имеет другой вектор, или другую точку отсчета. Она берет начало в самой смерти, ведущей к жизни бессмертной через акт воскресительного творчества. Федоров призывает философию вдохновлять на дела, служащие Общему Делу, любовью сыновней и дочерней вернуть жизнь, отобранную природной необходимостью или случайностью, вступить в поединок со зловещей, смертоносной силой природы. Многих это изумляло и потрясало до такой степени, что, при кажущейся явной абсурдности, его читали, обсуждали, придавая огромную значимость написанному. Его продолжают изучать в XXI веке, что, впрочем, и не удивительно. Современность, как никогда, нуждается в общем деле, в нравственном идеале, в основу которого лягут и идея «всемирного родства» Федорова, и принцип «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, и всеединство В. Соловьева, и данный Федоровым и другими философами-космистами синтез «земного, природного чувства родства и порыва к небу, к бессмертию, к богоподобию» (Семенова 1995, с. 15).

Почему учение «московского Сократа» может и должно стать важной частью этического воспитания? Жизнь людей — это многократные соприкосновения и взаимопроникновения. Искать и найти истинный смысл, отрешившись от других «я», доступно избранным; для большинства — это недостижимая цель. Самодостаточность не в меру — пагубна и опасна (жизнь для себя). Но и растворившись в обществе и перечеркнув свое «я», любой из нас ощутит дискомфорт от собственной близости и потери индивидуальности (жизнь для других). Живя «со всеми и для всех», люди осознают необходимость перехода в состояние «этической или братской (супраморалистической) совокупности», расширяющейся в ходе общего дела на «все воскрешенные и воссозданные поколения» (Федоров 1995–

2000/1, с. 401). «Федоров укореняет нравственность в самое натуральное и неотменимое — ту тысячелетнюю непрерывающуюся, хотя и погребенную в почву, цепь наших отцов, дедов, предков, без которых не было бы и нас самих, и нашего культурного мира» (Семенова 1995, с. 15) Все жившие, живущие, входящие в жизнь делают существование каждого отдельно взятого человека не обособленным, атомарным, а целостным, связанным тонкими нитями с существованием других «я».

Современный российский философ В.В. Варава, подчеркивающий этикоцентризм философии Федорова [см.: Варава 2008], утверждает: «Чтобы всерьез быть затронутым смертью, необходима нравственная метанойя, разрушающая целесообразность естественного строя природной необходимости, в котором смерть есть закон» (Варава 2005).

Природа и культура различны. Целостность — явление культурное, эмоциональное, разумное, нарушаемое слепотой природного порядка вещей. И в наличной реальности целостность как культурное явление распадается, становясь единичной, подчиняясь стихийности природы и подстраиваясь под нее. «Природа не может задавать человеку цели его жизнедеятельности, ибо природа сама по себе не знает целей. Она действует лишь согласно слепой необходимости» (Вагимов 2004).

Физический уход личности — это потеря культуры, заключенной в «слепую, малоорганизованную стихию» природы (Голованенко 2008, с. 438). Теряя человеческое тело, мы теряем и часть *нашей* целостности; теряем смысл, создаваемый долгим «добровольным» трудом жизни. Как тут не вспомнить XVII размышление английского поэта-метафизика XVII века Джона Донна из его «Молитвы по возникающим поводам». «Смерть каждого Человека умаляет и меня, ибо я един со всем Человечеством, а потому не спрашивай, по ком звонит колокол: он звонит по Тебе» (Donne 1959, с. 108–109. Цит. по: Хемингуэй 1986).

Экономист и философ Сетницкий Николай Александрович, последователь идей Федорова, подразделил все идеалы на «дробные» и «целостные». Дробные являются, по мысли Сетницкого, «разрозненными частями недовершенной и недоделанной постройки» (Сетницкий 2004, с. 660). В теориях Федорова «имеет место, пожалуй, наиболее яркая попытка дать целостное построение». «При этом сам автор рассматривает свои писания не как полную, законченную и совершенную постройку, а только как первоначальные эскизы, очерки и наброски <...> Смыслом его утверждений является <...> стремление к осуществлению того дела, которое он считает задачей, смыслом и целью человечества и в осуществлении коего он видит единый, единственный и целостный идеал» (Сетницкий 2004, с. 663).

У И. Канта, идеал, определяющий стиль мышления и деятельность человека, связан с проблемой «внутренней цели». «Согласно Канту, явления, не имеющие представленной образно цели, не могут иметь идеала. Единственным существом, действующим по “внутренней цели”, является человек как представитель рода <...> Идеал и есть идея в ее “внешнем”, зримом и осязаемом, воплощении, в ее чувственно-предметном бытии» (Вагимов 2004). Само воспитание можно определить как устремление к достижению идеала. Каждому живущему необходим идеальный образ и внутренняя цель. Без них пассивное человеческое присутствие на земле самообесценивается.

Федоров был убежден, что «иной высокой цели, естественной, невыдуманной, искусственной, кроме воскрешения отцов, или восстановления всеобщей любви, нет и быть не может» (Голованенко 2008, с. 444). Вот несколько выписок из сочинений философа, иллюстрирующих этот главный тезис его воскресительной этики: «Как бы ни было велико количество умерших, оно не может дать основание к безусловному признанию смерти, так

как это было бы отречением от сыновнего долга, от сыновства. Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*. Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает *сыновний долг* (курсив мой. — Т. Б.). Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении «сыны умерших отцов», т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие *“живущих сынов”* и *“отцов умерших”* может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (Федоров 1995–2000/1, с. 258).

Богослов и историк литературы С.А. Голованенко назвал «Философию общего дела» «по своим предпосылкам, идеалам, методам» «педагогикой социальной, педагогикой коллективного труда» и выделил в ней «моменты светски-педагогические» (Голованенко 2008, с. 437). «Федоров, вслед за Кантом, полагал, что знание — лучшее и самое надежное орудие жизни; вслед за Сократом и параллельно с шестидесятниками и Толстым думал, что знание непосредственно переходит в дело, что знание есть добро. Ведь подлинное знание, как модус трудового сознания, жизненно по происхождению, по структуре, по целям» (там же, с. 441). «В своей учительской работе старался осуществить идеал учителя-воспитателя, о чем свидетельствуют воспоминания его учеников». «Школа — это место взаимовлияний, школа — общество, где каждый воспитывает и воспитывается» (там же, с. 445), «выковываться трезвое сознание, что «человечество — единая семья» (там же, с. 444).

По мнению С.А. Голованенко, философская система Федорова представляет собой идеал, подкрепленный «рациональной методикой воспитания», к которому должно стремиться все «человечество — единая семья» (Голованенко 2008, с. 444). Философ призывает людей всех поколений руководствоваться в своих жизненных целях, во всех делах, во всех устремлениях идеальным образом будущего, в котором воскреснут все и человеческий род обретет полноту родства и братства. Когда, как не с детства, следует начинать учить детей проникаться этим нравственным идеалом? Очевидно, что «из всех возрастов возраст детский является наиболее антропологически-естественным, наиболее естественно-идеальным» (там же, с. 444). Так что базовые, изложенные в доступной для детей форме, идеи из статьи Федорова «Супраморализм, или Всеобщий синтез» и «Вопрос о братстве или родстве» могли бы стать хорошим дополнением на уроках и лекциях по этике. В детскую душу необходимо сознательно бросить семена «долга воскрешения», «общей работы» и «общей цели».

Поэт и философ А.К. Горский в статье «Николай Федорович Федоров и современность» утверждал: «Только у ребенка теплится здоровое, не ущемленное чувство жизни, совершенно неотделимое от понятия ее вечной восстанавливаемости, возгораемости, от идеи воскресения и воскрешения» (Горский 2004, с. 577–578). «Для неиспорченного ребенка, для “евангельского дитяти” (как любил выражаться Федоров) совершенно непредставим столь дикий абсурд, как смерть “окончательная”. Чтобы вбить в голову это противоестественное понятие, требуется долготетнее давление “воспитания”, “оглушающий” гипноз стада “взрослых и умных” людей, угнетающая пытка страхом, отчаянием и т. п. Наконец мозг тупеет, робеет, не умеет додумать до конца ни одной мысли, забитый, замордованный человек покоряется бессмыслице, возводя ее в перл житейской мудрости: “Сила солону ломит”, “Выше головы не прыгнешь”, “Плетью обуха не перешибешь” и т. п.» (там же, с. 578).

Ознакомление учащихся, студентов, пусть даже в самых общих чертах, с «сумасбродными» идеями «необыкновенного библиотекаря» заложит основы здоровой, нравственно мыслящей личности, убережет от вычеркивания ушедшую жизнь и не позволит подвести под ней жирную, черную черту, кричащую о том, что мы *здесь*, а они *там*. И мы и они — это те же самые жизни, окультуренные, но забранные еще не преображенной по Федоровски природой и, к сожалению, пока еще мало преображенной культурой. Культура и природа, понятия в федоровском смысле, не утопичны, а глубоко человечны, нравственны. Духовный мир всех людей, да и жизнь в целом приобретет иное качество, если каждый сознает, что он *сын (дочь)* и что его «обязанность есть долг воскрешения» (Федоров, 1995–2000/1, с. 263).

Литература

Вагимов 2004 — *Вагимов Э.К.* Проблема идеала в философии И. Канта // *Общечеловеческое и национальное в философии / Кантовские чтения в КРСУ / Под общ. ред. И.И. Ивановой*, Бишкек, 2004. С. 65–74 [Электронный ресурс URL]: <http://anthropology.ru/ru/text/vagimov-ek/problema-ideala-v-filosofii-ikanta> и <https://pervegalit.wordpress.com/2008/08/15/кантовские-чтения-2004>.

Варава 2005 — *Варава В.В.* Нравственная сотериология Н.Ф. Федорова // *Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки»*. 2005. № 2. С. 92–106. [Электронный ресурс URL]: <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/hyman/2005/02/varava.pdf>.

Варава 2008 — *Варава В.В.* Нравственная философия Николая Федорова // *Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 927–963.*

Семенова 1995 — *Семенова С.Г.* Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // *Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 5–33.*

Голованенко 2008 — *Голованенко С.А.* Педагогические идеи Федорова // *Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 437–449.*

Горский 2004 — *Горский А.К.* Николай Федорович Федоров и современность // *Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 518–658.*

Грицанов 2003 — *Грицанов А.А.* Новейший философский словарь. Мн., 2003 [Электронный ресурс URL]: http://pnu.edu.ru/media/filer_public/2013/04/17/newest_philosophical_dictionary.pdf

Сетницкий 2004 — *Сетницкий Н.А.* Целостный идеал // *Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 659–689.*

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.*

Философский энциклопедический словарь / *Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. М., 1989*

Хемингуэй 1986 — *Хемингуэй Э.* По ком звонит колокол, Ставрополь, 1986 [Электронный ресурс URL]: http://royallib.com/book/heminguey_ernest/po_kom_zvonit_kolokol.html

Donne 1959 — *Donne J.* Devotions upon emergent occasions, USA, Michigan, 1959 [Электронный ресурс URL]: http://www.gutenberg.org/files/23772/23772-h/23772-h.htm#Page_107

Pro et contra 2004 — *Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 518–658.*

Н.Ф. ФЕДОРОВ О РОЛИ ЯЗЫКА В БУДУЩЕМ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ¹

В статье представлен анализ авторских терминов Н.Ф. Федорова, связанных с его лингвофилософскими воззрениями. Кратко охарактеризованы основные способы терминообразования, используемые в творчестве философа. Язык предстает в работах Н.Ф. Федорова как средство категоризации действительности, орудие памяти (наряду с музеем и школой) и средство объединения людей в общем деле регуляции природы и воскрешения «отцов». Ключевая роль в языковом объединении человечества (так называемой «филологической пятидесятинице») отводится ученым-лингвистам, которые должны воссоздать «всемирный, всенародный» язык на основе древних корней.

The article analyzes the basic types of N.F. Fedorov philosophical terms and focuses on their creation methods. The characteristic of Fedorov's linguistic views is given: language is presented as a means for reality categorization, an "instrument of memory" (along with the "museum" and the "school") and a means of bringing people together in a common efforts for the nature regulation and resurrection of "fathers". Terms typology and analysis methods presented in this article can be used for research of other authorial term systems.

Ключевые слова: авторский термин, авторская терминосистема, терминологизация, транстерминологизация, отражательно-познавательная, кумулятивная и социальная функции языка, музей, язык, «филологическая пятидесятиница».

Keywords: authorial philosophical term, terminologization, transterminologization, reflective, social and cumulative functions of language, the museum, the language, the world language.

Несмотря на то, что Н.Ф. Федоров, по мнению того же Н.А. Бердяева, «писал лишь деловое о деловом» и «писательство не было для него личным творчеством» (Бердяев 1995, с. 190), язык его произведений представляет собой весьма интересный объект наблюдений и исследований. Лексическую основу федоровских текстов составляет оригинальная авторская терминосистема, в которую входят словообразовательные и семантические новообразования.

Базовой моделью для Федорова является сложение русских, латинских и греческих корневых морфем (морфолого-синтаксическое словообразование). Значительную роль в авторской философской терминосистеме играют также терминологизированные слова литературного языка и транстерминологизированные специальные лексемы.

Федоровский текст обращен «к ученым и неученым», и эта двойственность адресата наложила особый отпечаток на структуру авторской терминосистемы.

«Ученые» термины Федоров создает на базе латинских и греческих элементов: *супраморализм* (от лат. *supra* — над, сверх и лат. *moralis* (заимствовано непосредственно и через фр. *morale*, нем. *moral*) — нравственность, система правил и норм нравственного поведения) — центральное понятие мировоззрения Федорова, проект будущего объединения всех живущих через самодержавие и православие с целью регуляции природных процессов и всеобщего воскрешения; *патрофикация* (от греч. *pater*, лат. *pater* — отец и от лат. *facio* — делаю) — физическое воскрешение мертвых методом воссоединения родственных частиц «бывшего человеческого единства»; *психократия* (от греч. *psyche* — душа и *kratos* — власть) — идеальная форма общественного устройства, основанная не на принуждении не на «внешнем законе», а на власти души.

«Неученые» термины создаются средствами родного языка: *отцетворение* (то же, что *патрофикация*), *детственность* (разновидность родства; осознание людьми самих себя

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

сынами и дочерьми умерших отцов), *органотворение* (способность человека преобразжать свой телесный состав, создавать себе новые органы), *восстание* (орфографический окказионализм; принятие человеком вертикального положения, являющегося результатом «первоначальной самостоятельности и необходимым условием самостоятельности дальнейшей»).

В процессе семантического образования происходит пересомысление значений лексем литературного языка: *музей, отцы, сыны, храм, школа, совершеннолетие, несовершеннолетие, родство, родственность* и др.

Помимо терминологизации, Федоров использует прием транстерминологизации, или терминологической конверсии: «перенос готового термина из одной дисциплины в другую с полным или частичным его переосмыслением» (Общая терминология 2012, с. 194): *социализм, пауперизм, материализм, имморализм*.

Особую роль в авторской философской терминосистеме играют переосмысленные термины богословия, появление которых обусловлено религиозным характером федоровского учения: в «Философии общего дела» переосмысляются основополагающие понятия христианского вероучения: *Троица, Пасха, Антипасха, Символ веры, пятидесятница, литургия* и многие другие.

Основными средствами достижения духовного и материального бессмертия мира Федоров считает *язык* как орудие памяти, *музей* как вместилище памяти и *школу*, осуществляющую непрерывность духовной связи между поколениями.

В свете федоровских идей особенно интересны размышления философа об основных функциях языка.

Оригинальную интерпретацию получают три функции языка: «*орудие памяти*», «*система классификации*» (кумулятивная и отражательно-познавательная разновидности когнитивной функции) и социальная функция (объединение сынов в общем деле регуляции и воскрешения). Лексема *язык* приобретает окказиональные смыслы авторского философского термина, т. е. определенную степень терминологичности.

Не обращаясь, в отличие от С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского, к собственно лингвистической проблематике, Федоров как бы между прочим говорит об основном назначении языка: «выражать отношения между предметами», причем так, чтобы это легко фиксировалось памятью поколений. Подчеркивая роль языка в категоризации объектов действительности, философ говорит: «При умножении представлений мысль вынуждена была открывать между ними соотношения, связи, приводить их в такой порядок, чтобы трудно было забыть каждое и легко вспомнить. И та система классификации совершеннее, при которой ни одно представление не может быть забыто, не может исчезнуть» (Федоров 1995–2000/3, с. 451).

Не давая прямой дефиниции, Федоров дает довольно точную характеристику отражательно-познавательной функции языка, заключающейся в первичной классификации знаний о мире с последующем участием языка в познавательных процессах.

Идеи Н.Ф. Федорова во многом предвосхитили современный взгляд на категоризацию (упорядочивание внутреннего и внешнего мира человека) как явление чисто лингвистическое, ср.: «Каждое полнозначное слово можно рассматривать как отражающее отдельно взятую категорию со стоящими за ней многочисленными ее представителями. Не будь имен, как знали бы мы, к какому классу или категории относит человек, говорящий на естественном языке, какой-либо объект, процесс, признак или явление (см.: Краткий словарь когнитивных терминов 1997).

Важнее всех прочих для Федорова оказывается кумулятивная разновидность когнитивной функции, которую философ назвал «способностью служить орудием памяти».

«Совершенство языка пропорционально его способности служить орудием памяти. Чем более язык мог выразить отношений между предметами, тем способнее он был служить орудием памяти» (Федоров 1995–2000/3, с. 451). Кумулятивная функция языка может осуществляться по двум каналам коммуникации: слуховому («Слово действовало чрез орган слуха на восстановление представлений») и зрительному («Письмо давало возможность разделенным пространством напоминать о себе друг другу»).

Аккумулируя словесную память, язык формирует бессмертие, являющееся главной ценностью в системе федоровских идей: «Бессмертие есть критерий совершенства» (Федоров 1995–2000/3, с. 451). Важнейшим средством сохранения бессмертия является музей.

Музей — один из центральных терминов Федорова, в основе значения которого лежит переосмысление «живого слова» (Азарова 2010, с. 53). Значение лексемы *музей* в его работах представляет собой скоординированное единство когнитивных и прагматических компонентов (сем).

Данные контекстуального анализа показали, что лексема *музей* используется в произведениях Н.Ф. Федорова в двух значениях. Первое значение, нетерминологическое, почти совпадает с общеязыковым «Учреждение, собирающее, хранящее и выставляющее на обозрение произведения искусства, научные коллекции, предметы, представляющие исторический интерес и т. п.» (МАС 1982, с. 310), однако контекстом в нем наводятся яркие прагматические семы «случайность», «неправильность», «отсутствии деятельного начала». Не случайно автор называет собрание экспонатов «*пассивным музеем пособий*».

Второе значение составляет авторский многоаспектный термин, определяемый целым текстом. По отношению к данной единице справедливо утверждение С.Д. Шелова: «Чем длиннее контекст, необходимый для идентификации соответствующего понятийного содержания соответствующей единицы, тем большую терминологичность этой единицы следует предполагать» (Шелов 2003, с. 57). Сохраняя связь с общеязыковой лексемой *музей*, слово-термин значительно расширяет семантический объем, трансформируясь в многопризнаковый философский термин. Проанализировав пространное определение термина *музей*, можно условно выделить три аспекта, соответствующие трем родовым идентификаторам значения.

Первая группа определений формирует следующее содержание понятия: музей как собрание материальных предметов или «собор лиц». С этим значением соотносятся, к примеру, следующие контексты:

«Музей есть книга (библиотека), иллюстрируемая картинными, скульптурными галереями, объясняемая астрономическими, метеорологическими наблюдениями, физическими, химическими и всякого рода естественными опытами, — таково полное определение всенаучного и всехудожественного музея» (Федоров 1995–2000/3, с. 233).

«Музей и с предметной стороны есть (совокупность лиц), само человечество в его книжном и вообще вещественном выражении, т. е. музей есть собор живущих сынов с учеными во главе, собирающий произведения умерших людей, отцов...» (Федоров 1995–2000/2, с. 379).

Вторая группа определений раскрывает деятельностное начало и общее назначение музея в федоровской концепции, к примеру: «Музей есть последний остаток культа предков... <...> выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц» (Федоров 1995–2000/2, с. 371). «Музей есть выражение долга к отцам, долговое наше обязательство, по которому мы не только не уплачиваем, а даже увеличиваем свой долг» (там же, с. 414). «Истинный музей есть музей всех трех способностей души, объединенных в памяти, т. е. он есть выражение согласия и полноты душевной, ибо он есть разум, не только

понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий, т. е. не скорбящий только, но и действующий для возвращения, для воскрешения утраченных» (там же, с. 437).

Третья выделенная нами группа определений отражает семантический макрокомпонент «братское, родственное состояние мира», в частности: «Музей есть вместе с тем и школа, согласная и даже неотделимая от храма. Повсеместное же распространение Школ-музеев с храмами и есть средство собирания, братотворения» (Федоров 1995–2000/3, с. 301). «Музей есть первая научно-художественная попытка собирания или воспитания в единство...» (Федоров 1995–2000/2, с. 384–385).

Таким образом, музей — одна из основных реалий идеального общественного устройства; «сознательное воспроизведение отходящего времени» (Федоров 1995–2000/1, с. 442); исследовательское, обучающее и воспитательное учреждение, сохраняющее материальную и духовную память о прошлом и объединяющее сынов и отцов в общем деле воскрешения предков.

Очень важным для Федорова оказывается семантическое сближение «музей — библиотека». Связь «библиотека — книга — язык» актуализирует информацию об отражательно-познавательной функции языка: «Сама книга или их собрание, библиотека, в основу Музея полагаемая, есть лишь запись наблюдений, опытов, различным образом мыслью и воображением переработанных, запись всего, что делается (происходит) на небе и на земле; а музей есть выражение написанного в книгах другими различными способами и средствами, или, вернее и точнее, всеми возможными способами, как то: кистью, резцом, топором...» (Федоров 1995–2000/3, с. 122).

Функционально проективный музей противопоставлен в «Философии общего дела» университету, представляющему как устаревшее и даже отмирающее образовательное учреждение: «Презируемый и профессорами, и студентами, ужас для отцов и матерей, отвращение для народа, внутренний враг по убеждению, — он не имеет прав на существование. Смерть Университета будет началом жизни для Музея в обширном смысле» (Федоров 1995–2000/3, с. 249).

Возвращаясь к теме словесной памяти, формируемой языком, обратимся к парным авторским терминам *действительная патрофикация* и *мнимая патрофикация*. Первый термин означает то же, что *отцетворение*, т. е., по Федорову, физическое воскрешение мертвых методом воссоединения родственных частиц «*бывшего человеческого единства*».

Подлинной патрофикации, составляющей основу «дерзновенного проекта» философа, предшествует патрофикация мнимая, осуществляемая средствами языка и неязыковых форм искусства, — воображаемое, мысленное воскрешение предков с последующей вербализацией образов в фольклоре, литературе и живописи. Если язык у Федорова — орудие памяти, то сама память становится «не хранилищем только, а восстановлением, хотя и мнимым и только мысленным» (Федоров 1995–2000/2, с. 373).

Говоря о соотношении разума и памяти, Федоров выделяет три этапа развития человечества. Первый этап характеризуется единством памяти и разума: «Лингвистические исследования подтверждают это первоначальное единство способностей: один и тот же корень оказывается в словах (арийских, но, вероятно, и других языков), выражающих и память (притом память именно об отцах, об умерших), и разум, и вообще душу, и, наконец, всего человека» (Федоров 1995–2000/2, с. 373). На этом этапе память становится мысленным хранилищем представлений об изначальном всеобщем родстве.

Следующий этап — появление философии: разум, отделяясь от памяти, «становится отвлеченным изысканием причин явлений» (там же).

Третий этап — проективный, связанный новым типом взаимоотношений разума и памяти: «Не отделенный от памяти об отшедших, он есть искание не отвлеченных причин, а отцов; разум, так направленный, становится проектом воскрешения» (Федоров 1995–2000/2, с. 373). На этом этапе у человечества возникает потребность в новом, объединяющем всех людей языке, и главную роль в формировании такого языка Федоров отводит лингвистике: «Лингвистика — наука, изучающая все языки, другого приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может» (там же, с. 13). Прежде чем перейти к характеристике объединительной функции языка, кратко охарактеризуем термины, воплощающие идею объединения и родства.

В терминосистеме Федорова выделяется большое количество терминов с семантическим компонентом «общий, коллективный»; напомним, что и само учение носит название «Философия общего дела». Одно из центральных мест в терминопле занимают термин *родство* и его понятийные аналоги: *родственность*, *братство*, *братственность*. Это одно из ключевых понятий федоровского мировоззрения: сознательное сосуществование людей по высшему принципу «со всеми и для всех» в едином деле регуляции и воскрешения.

Родство и братство в философии Федорова — практическая цель, для достижения которой «нужен совокупный труд знания и действия» (Федоров 1995–2000/1, с. 42). Природный аспект значения термина связан с необходимостью победы над стихией, болезнями и смертью: «Смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного» (там же, с. 45).

Социальное родство в текстах Федорова выражается, кроме слов *родство* и *братство*, при помощи двух других терминов, которые обозначают разные виды «объединения всех в общем деле»: *психократия* и *многоединство*.

Психократия — противоположная материократии идеальная форма общественного устройства, основанная на духовном родстве «сынов», участвующих в проекте психофизиологической регуляции природы: «Психократия держится силою, направляющею человека к труду воскрешения; она такое общество, в котором знание определяет как нужды каждого, так и его способности к тому или другому делу в общем отцовском деле; и на этом основании определяются как подушная подать каждого (т. е. его служба обществу), так и душевой его надел» (Федоров 1995–2000/1, с. 270).

Термин *многоединство* также означает высшую степень *родства*, тип осознанного совместного существования. У нас нет данных о более ранних использованиях этого слова (отсутствует в Словаре русского языка XVIII в. и в толковых словарях XX века); позже *многоединство* появляется в ряде работ у русских философов Л.П. Карсавина («О сущности православия», 1922: «многоединство высшей личности») и С.Н. Булгакова («Православие», 1925: «симфония, единство церкви в православном понимании»; «Основания экуменизма», 1938: то же, что соборность).

Многоединство у Федорова — сознательное объединение людей «по образу Божественного Троиинства», при котором каждый человек становится «образом и подобием Бога» и при котором возможно осуществление истинного родства и спасение через воскресение. «Когда все будут чувствовать и сознавать себя во всех и таким образом даже дальние станут близкими, получится многоединство. Страдание и смерть могут побеждать истинное родство (да и то извне лишь, а не изнутри) только до тех пор, пока это многоединное существо не будет управлять внешнею силою» (Федоров 1995–2000/2, с. 199). Мы не случайно уделяем столь пристальное внимание терминам, связанным с мотивом объеди-

нения, который буквально пронизывает «Философию общего дела». Важнейшим средством объединения — наряду с трудом — становится язык нового типа, «практический результат всемирного языкознания» (Федоров 1995–2000/3, с. 466).

Именно в создании языка нового типа — точнее, в «филологической пятидесятнице» — Федоров видит основное назначение лингвистики. Напомним значение богословского термина пятидесятница: это «один из православных двенадцатых праздников, отмечаемый на 50-й день от Пасхи, посвященный сошествию Святого Духа на апостолов» (Скляревская 2000, с. 210).

В основе названия праздника лежит библейский сюжет — нисхождение Духа Святого на Пятидесятый день после Пасхи (отсюда название церковного праздника — Пятидесятница) и наделение апостолов девятью дарами, в числе которых дар говорения на языках и толкование языков. При помощи этих даров апостолы могли проповедовать идеи Христа, и их понимали люди, говорящие на разных языках: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать. В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом. Когда сделался шум, собрался народ, и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились. Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Азии <...> критяне и аравитяне, слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деян. 2, 4–11).

Результатом терминологической конверсии, то есть переноса богословского термина в авторскую философскую терминосистему, стало появление трех авторских философских терминологических единиц.

1. (С прописной буквы). Частично переосмысленный богословский термин, образованный в результате усложнения семантической структуры слова, а точнее, добавления в значение семантических компонентов «объединение человечества в общем деле регуляции природы». В празднике Пятидесятницы вспоминаем начало нового объединения, но не того, которое хочет дать участие всем в комфорте, заботится лишь о живущих, забывая умерших <...> мы вспоминаем начало нового объединения, ожидаем, желаем соединения всех в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть... (Федоров 1995–2000/1, с. 131).

2. (Со строчной буквы). Сочетание процессов семантического и синтаксического терминологического образования привело к появлению термина-словосочетания «*этнографическая пятидесятница*», понимаемого как духовное родство, при заключении которого люди обмениваются образками, становясь крестовыми братьями. «При заключении крестового братства принадлежащие к различным племенам будут меняться своими образками и каждый крестовый брат будет, таким образом, носить образок с изображением не того племени, к которому принадлежит сам, а того, к которому принадлежит его крестовый брат» (Федоров 1995–2000/3, с. 466).

3. В аспекте наших рассуждений об объединительной функции языка особое значение имеет третий термин, образованный тем же способом, что и предыдущий: «*филологическая пятидесятница*» (со строчной буквы). Объединение человечества в одном «всемирном, всенародном, всеязыческом, христианском» языке, который должен быть «результатом сравнительного языкознания»; многоединство в слове. «Пятидесятница, после которой началось собрание, т. е. первая часть литургии, есть праздник лингвистики; но то, что совершилось тогда чудом, теперь должно совершиться трудом» (Федоров 1995–2000/1, с. 234).

Говоря о роли лингвистов в языковом объединении человечества, Федоров обнаруживает знакомство с лингвистической терминологией того времени: *агглютинирующий, флексивный, моносyllабический, классификация языков, корнеслов, естественный язык, корень, смысл и значение слова* и некоторые другие. По всей вероятности, философ был знаком с достижениями современного ему языкознания — а именно, сравнительно-исторического направления, в русле идей которого и выстроены некоторые рассуждения о языке: «Стремление западной науки открыть единство всех языков может быть поставлено ей в большую заслугу, если из этого произойдет действительное объединение в одном языке. Мы разумеем не создание языка искусственного, а такого, который был бы результатом всеобщего сравнительного языкознания...» (Федоров 1995–2000/1, с. 233–234). Знакомство это, по всей вероятности, не было глубоким, о чем говорит отсутствие ссылок на источники.

Язык у Федорова становится важнейшей составляющей его «дерзновенного проекта». Это язык будущего, являющийся по своему происхождению языком далёкого прошлого, языком «праотеческим»; не созданный искусственно «воляпюк», а восстановленный трудом лингвистов (в отличие от чуда пятидесятницы) естественный язык «с общими корнями». Отмечая успехи лингвистической науки (создание «корнеслова языков арийского происхождения»), мечтал о том, что будет создан корнеслов всех языков («всемирный панлингвистический корнеслов») и изучение древних корней слов станет частью общеобязательного образования, в результате чего, объединившись в языке и труде, человечество образует истинное братство. Эта филологическая пятидесятница есть соединение основных функций языка: язык здесь выступает и как орудие памяти и как средство единения людей в общем деле.

«Съезд лингвистов есть уже начало трудовой пятидесятницы. Перевод Священного Писания на какой-либо народный язык есть вместе и начало изучения его; изучение же языка есть открытие родства его с другими языками; таким образом, по мере распространения христианства и лингвистика делалась бы более и более христианскою, т. е. всемирною, и собор представлял бы съезд лингвистов со всего мира; общее в языках выделилось бы и составило бы всемирный, всенародный, т. е. всеязыческий, или христианский язык» (Федоров 1995–2000/1, с. 234).

Подводя итог анализу размышлений Федорова о роли языка в жизни современного и будущего человечества, следует отметить тесную связь представлений о функциях языка с основными понятиями «Философии общего дела». В целом в рассуждениях Федорова о языке выделяются два смысловых блока и связанные с ними микрополя терминов. Во-первых, язык в авторской терминосистеме Федорова предстает как средство категоризации мира и как «орудие памяти». С этим представлением связаны термины *патрофикация, музей, университет*. Во-вторых, язык в «Философии общего дела» предстает одним из важнейших средств объединения людей в деле регуляции и воскрешения, то есть реализует одну из социальных подфункций. Особую важность в связи с этим приобретают термины с семантикой объединения: *родство, братство, психократия, многоединство*. Естественный язык, который объединит людей в будущем, должен быть создан — точнее, воссоздан — трудом лингвистов на основе «всемирного панлингвистического корнеслова».

Литература

- Азарова 2010 — Азарова Н.М. Типологический очерк языка русских философских текстов XX века. М., 2010.
Бердяев 2004 — Бердяев Н. А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Федоров Н.Ф. Pro et contra: К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти. Кн. 1. СПб., 2004. С. 424–468.
Краткий словарь когнитивных терминов 1997 — Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997.

МАС 1982 — Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1982.

Общая терминология 2012 — *Суперанская А.В., Подольская Н.В., Васильева Н.В.* Общая терминология: Вопросы теории. М., 2012.

Скляревская — *Скляревская Г.Н.* Словарь церковной православной культуры. СПб, 2000.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Шелов 2003 — *Шелов С.Д.* Термин. Терминологичность. Терминологические определения. СПб., 2003.

М.Р. Мелкумян

ЧТО ЕСТЬ ЯЗЫК / В УЗРЕНИИ ВСЕОБЩЕГО БРАТСТВА

Способность к производству речи отличает людей от животных, противопоставляет человека другим живым существам. Однако, собственно, способность к языку заложена во всех живых существах. Возможно, миссия человека — с помощью языка способствовать развитию других живых существ, что может рассматриваться как одна из задач на пути к Всеобщему братству.

The ability to create speech distinguishes humans from animals; this is the essential difference that separates humans from other living beings. However, a language capability is inherent in all living beings. The human mission is probably to enhance the development of other living beings with the help of language. This can be considered as one of the tasks on the way towards Universal Brotherhood.

Ключевые слова: язык; речь, морфоносемика, морфонема, языковая матрица, Герасим Павский, русский космизм, Всеобщее Братство.

Keywords: language, speech, morphonosemics, morphoneme, language matrix, Gerasim Pavskiy, Russian Cosmism, Universal Brotherhood.

*Они всегда у наших ног,
Почти что наши антиподы;
Они звено, они порог —
Шаг в полноту живой природы,
Творцом порученную нам;
В крестители зверью Адам
Был призван — ономотетом,
Речеблюстителем: поэтом!..
Благословил (!?) на то нас Сам.*

Итак, что есть язык? И вовсе — не то, постижению чего посвящают свой научный труд языковеды. Более того, — язык пребывает вне компетенции языкознания. О языке и мышлении лингвисты лишь проговаривают, забывая о прокламируемой ими строгости своей дисциплины. Угадывают — поэты; так, Есенин, в «Отчем слове», о «Котике Летаеве» — трикратно: «Мы очень многим обязаны Андрею Белому, его удивительной протянутости слова от тверди к вселенной. <...> Речь наша есть тот песок, в котором затерялась маленькая жемчужина — “отворись”. <...> В мире важен беззначный язык, потому что у прозревших слово есть постижение огня над ним» (Есенин 1997, с. 180). Лингвистика, как должно, занята речью, именно её устройством — но и только; в том состоит, тем не менее, её, лингвистики, достойное предназначение.

Язык, прежде всего, задан, он владеет нашей речью, или — говорено ещё славянофилами — нами владеет. Задан язык на двух автономных уровнях, и для нижнего он вычленяется с помощью процедур над составом глагольных фраз — конфигураций. Нижний уровень языка — морфоносемический, т. е. уровень грамматически значимых морфонем, в конечном

счёте букв, из которых сложены морфемы. Побуквенно, аксиоматически, складывается грамматический материал в основополагающем труде гебраиста Г.П. Павского «Филологические наблюдения над составом русского языка» (Павский 1850). ФН входят в золотой фонд отечественной русистики, за свой труд в середине XIX века протоиерей Герасим был удостоен звания академика. В его наблюдениях возобладали над позицией учёного взгляд носителя родной речи: язык в них постигнут подлинно естествоиспытательски. Мы же обречены изучать родную речь не иначе как иностранную, последовательно себя от неё отчуждая, как того необходимо требует наша отвлечённая наука. Между тем наша речь — чуть ли не единственный в научном обиходе объект, доступный непосредственному наблюдению. Рассмотрим хотя бы русские части речи: будучи по определению словами, предлоги, союзы, местоимения явлены по большей части *буквами*. Вильгельм фон Гумбольдт — а именно Гумбольдту и Боппу наследовал филолог Павский — утверждал, что в соединении простейших понятий лица (местоимения) и пространственных отношений (предлоги) проявляется вся глубина гения языка и означенные понятия пронизывают весь язык до основания (Гумбольдт 1964).

Языковая матрица, соответствуя такому постижению в полной мере, представляет на уровне морфоносемическом некое речевое образование, так называемый первичный высказывательный комплекс. Верхний уровень для нас, говорящих, актуальный, — лексико-синтаксический, собственно речевой: слова, увязываемые во фразы. Уровни, нижний и верхний, сопряжены межуровневыми корреляциями. Примеряя языковую матрицу к речи, устанавливаем, что морфемы, в отличие от морфем, мобильны, не привязаны к единственной позиции и могут быть представлены в разных частях речи. Обнаруживаем местоименную морфему в окончании глагола, предложную — на месте приставки. Намеренно тут приведено очевиднейшее из школьной грамматики, а надобно ощутить преимущества расширения взгляда. Скажем, морфема *-ск-* (суффикс русского прилагательного: *детский, морской, горский*) состоит из двух предложных морфем и в отдельности их где только не встретишь, смысл их устойчив, всегда при них (установить его можем, оглядываясь на соответствующие русские предлоги, кстати — уточнять, перебираясь из одной иноязычной речи в другую; звуковые соответствия — особая тема). Так, вот, ежели морфема членится до *букво-морфем*, то их пунктиром речь *вяжется*, их *строчкой* скрепляется.

Языковая матрица предстаёт звуковым единством — парой близких по составу назывных фраз, разделённых цезурой (зиянием); в каждой из фраз неопределённо звучащие радикалы (именования) перемежаются членораздельными связками-морфемами: местоименной и предложной — итого по четыре составляющих во фразе. Содержание фраз — ориентация в пространстве и упорядочение в нём. По форме — реплика-отклик с временным сдвигом, взаимодействие с нарушенной симметрией. По ходу диалогового взаимодействия, заданного в матрице, с учётом перестроений (репликации, естественно, сопровождаются переструктурациями), возникает текст, воспроизводящий всё богатство языковых категориальных форм. Матрица, представленная в общем виде, символизирует единственность, сугубую уникальность общечеловеческого языка: многообразны его речевые реализации, *языки*; и именно функционирование языковой матрицы обеспечивает многообразное проявление человеческой речи в мире (см.: Мелкумян 1972, Мелкумян 1973, Мелкумян 1994).

Неожиданно схематическое сходство матрицы с картинкой *двойной спирали ДНК*: такое уподобление принципиально. Судя по всему, схема, дающая начало зарождению-самопорождению, единственна. Следует допустить, что жизнь направлена промыслительно. Живое в земном космическом пространстве мыслит — пластически, поведенчески — оно *со-общается*, но человеку дана возможность членораздельного произнесения серд-

цевинной (определяющей строение вселенной, социума) мысли, и тонкая материя членораздельности далее уже обеспечивает развитие мысли собственно человеческой, дольней (см.: Радионова 2007)². В языковой матрице запечатлён, таким образом, Логос, она есть по сути своей Имя Божие, мысль горняя (см.: Мелкумян 2007). А речевым токам человеческого волеизъявления посвящены в свою очередь напластования размышлений, суждений социологов, культурологов, философов и проч.

Важно отметить следующее обстоятельство. Членораздельная речь выделяет человека из среды животных, противопоставляет его прочим живым существам. Что до языковой способности, она нас с живыми тварями единит и, следовательно, способна объединить. Человек, пожалуй что, свыше призван языковыми путями подтянуть до себя зверя. В этом видится насущность восполнения воскресительной программы Н.Ф. Фёдорова; если в одной её ветви имеем русский космизм (*звёздные миры над нами*), то в другой — должен бы *моральный закон в нас* проявиться. Такова по-видимому миссия человека, особо уясняемая нами в узрении поры всеобщего братства. Хотя бы — пусть ещё предстоит долго осмыслять, что есть в широком охвате и в глубинном постижении *воскрешение душ предков*, но, как знать, не окажутся ли дома меньших наших братьев лучшим пристанищем для *родственных нам душ*, нежели далёкие небесные просторы.

Посвящение. Предшествующий текст в замысле посвящён памяти Валерия Степановича Светлова, актёра и барабанщика. Последнее появление его на экране — в чеховском фильме Сергея Соловьёва «О любви» (2003).

В Ленинграде Валеру рисовала чудная Амаяк; на большом холсте из триптиха замечательного московского художника Ирины Сергеевны Мещеряковой карлик Валера стоит на пустой Лубянской площади — спиной к *Железному Феликсу* и со свёрнутой в трубку «Советской Россией» в руке.

Валерий Светлов вёл занятия по сценическому движению в Школе драматического искусства Анатолия Васильева на Поварской, играл в музыкальных ансамблях, любил.

В домашней библиотеке Валеры хранились издания трудов Н.Ф. Фёдорова. В Валериной квартирке над Яузским акведуком мы, с присоединявшейся к нашим диалогам Машенькой Щепиловой, студенткой МГПИ, не однажды сходились в жарких диспутах на фёдоровские темы.

Литература

Гумбольдт 1964 — Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // *Звегинцев В.А.* История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1. М., 1964.

² В стихотворении поэта *Мавра Яна* «Слово»:
Вначале было Слово.
Потом пошли слова.
Но Слово всплыло снова —
Всем словесам глава.
Потом оно исчезло.
О нём пошла молва.
Куда, что — Неизвестно.
Слова, слова, слова.
Потом поПлзли слухи.
А после — злой навет.
Несчастливы те, кто глухи.
...Хотя счастливей нет.

- Есенин 1997 — *Есенин С.А.* Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М., 1997.
- Мелкумян 1972 — *Мелкумян М.Р.* Формирование армянского глагола (семиотическая реконструкция) // Вестник общественных наук АН Армянской ССР. № 8, 1972.
- Мелкумян 1973–1 — *Мелкумян М.Р.* Армянский глагол: система глагольных конфигураций // Вопросы металингвистики. Л., 1973.
- Мелкумян 1973–2 — *Мелкумян М.Р.* Образование системы языка // Проблемы структурной лингвистики. 1972. М., 1973.
- Мелкумян 1994 — *Мелкумян М.Р.* К обоснованию морфоносемии // Семидинамика / Труды семинара. СПб., 1994.
- Мелкумян 2007 — *Мелкумян М.Р.* Имя Языка // «Академические тетради» Независимой академии эстетики и свободных искусств. Вып. 12. М., 2007.
- Павский 2012–1 — *Павский Г.П.* Филологические наблюдения над составом русского языка: первое рассуждение: о простых и сложных звуках. М., 2012.
- Павский 2012–2 — *Павский Г.П.* Филологические наблюдения над составом русского языка: второе рассуждение: об именах существительных. М., 2012.
- Павский 2012–3 — *Павский Г.П.* Филологические наблюдения над составом русского языка: первое рассуждение: о простых и сложных звуках: третье рассуждение: о глаголе. М., 2012.
- Радионова 2007 — *Радионова Т.Я.* Единая интонология: теория интонаре — теория, бытия мысли // Академические тетради» Независимой академии эстетики и свободных искусств. Вып. 12. М., 2007.

М. Мильчарек

АВТОСТОПОМ В СТРАНУ УМЕРШИХ. ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ПУТЬ К ОБЩЕМУ ДЕЛУ

В статье рассматривается философский и нравственный смысл путешествий автостопом. Автостоп, формирующий у человека открытость, привычку к взаимопомощи, предстает как своего рода «тренировка» на пути к общему делу.

The article presents the philosophical and moral sense of traveling by hitch-hiking, which helps a person to develop such traits as openness, supporting and is a first step on the way to future common case.

Ключевые слова: автостоп, путешествия, нравственность, братство.

Keywords: hitchhiking, traveling, ethics, brotherhood.

Общее дело и путешествие. Воскрешение умерших и автостоп. На первый взгляд эти две идеи не имеют друг с другом ничего общего. Какая же связь может существовать между философским проектом победы над смертью и передвижением автостопом? Вопреки сомнениям, в действительности, дело обстоит по-другому — автостоп может служить замечательным введением в общее дело.

Чтобы показать связь между этими двумя идеями, нужно сначала определить, что мы подразумеваем здесь под понятиями путешествия и автостопа. Итак, что такое путешествие? Путешествие — это в любом случае процесс передвижения по миру. Путешествовать можно разными способами: наземным, водным или воздушным путем, пешком, на машине, автобусе, поезде, на корабле и на самолете. Путешествие можно считать за передвижение из точки «А» в точку «Б», простое преодоление определенного количества километров. Все это, конечно, никак не исчерпывает смысла любого путешествия. Да, путешествие — это всегда процесс передвижения, но смысл его никогда этим не ограничивается.

Во время путешествий мы познаем окружающий мир, более или менее отдаленные места и страны. Знакомимся с культурой других народов, посещаем памятники старины, встречаем разных людей. Все это верно, но суть путешествий снова не здесь.

Смысл того или иного путешествия непосредственно связан с отношением к окружающему миру, которое оно предполагает. Если мы путешествуем на рейсовом транспорте и останавливаемся в гостиницах, как это делает большинство людей, необходимым условием такого путешествия являются деньги. Путешествующий таким образом человек платит за транспорт и за ночлег, платит за передвижение по земле и за возможность переночевать, хотя сон в действительности ничего не стоит. Он на самом деле потребитель. Отношение к окружающему миру основано здесь на деньгах. Совершить такое путешествие, не имея денег, — невозможно.

Вышеуказанный метод путешествия отнюдь не единственный. Можно путешествовать совсем другим способом, а именно — автостопом. Теоретические основы автостопа разработал российский автостопщик, практик и теоретик так называемых «вольных путешествий» Антон Кротов. В чем заключается их смысл? «Вольное путешествие» предполагает, что мы будем передвигаться на попутных машинах (не исключая попутных поездов, кораблей, и даже самолетов)¹, не платя за это денег, а также ночевать бесплатно, пользуясь гостеприимством местных жителей. Сущность «вольного путешествия», однако, не состоит в том, что мы хотим сэкономить деньги, — оно предполагает совсем другое отношение к окружающему миру. Самым главным фактором является здесь *чувство братства* всех людей. Путешествуя автостопом, мы надеемся и верим, что случайный, незнакомый нам до сих пор человек подвезет нас на своей машине. То же и с ночлегом — «вольное путешествие» предполагает, что мы не будем ночевать в гостиницах, но воспользуемся общим для всех людей чувством братства. Этим способом можем достичь любой точки мира и найти ночлег в любой точке мира. Можем исколесить весь мир «за одно спасибо». А. Кротов пишет: «Вольное путешествие — это не халява; это жизнь; это возможность найти, почувствовать и передать другим ощущение всемирного братства человечества!» (Кротов 2007, с. 38).

Следует спросить: какое все это имеет отношение к философии Николая Федорова? Вспомним, что Федоров считал основой и необходимым условием совершения общего дела — воскрешения всех умерших предков. Главным и обязательным условием общего дела было для него чувство братства или родства между всеми людьми всей земли. Точно такое же условие является главным во время «вольного путешествия». Отправляясь в «вольное путешествие», нужно верить именно во всемирное братство всего человечества. Нужно верить, что в любой точке мира, в любой стране, найдутся люди, для которых это чувство не будет чужим, нужно верить, что оно живо везде.

Итак, хотя путешествие автостопом не имеет непосредственного отношения к основной идеи Федорова — идеи воскрешения всех умерших, оно имеет непосредственное отношение к тому, без чего воскрешение никогда не будет возможным, — к идеям родства и братства. Прежде чем начать осуществлять проект воскрешения и управления Вселенной, нужно сначала соединить всех людей. Однако нам будет сложно проникнуться чувством всемирного братства или родства, если мы не начнем с ощущения братства или родства с конкретными, живыми, неизвестными нам людьми. Федоров подчеркивал, что изучение Вселенной нужно начинать с изучения своей «малой родины», и постепенно расширять

¹ Согласно А. Кротову, автостоп — это «мощное универсальное средство перемещения» (Кротов 2007, с. 4).

свое сознание. Точно так же дело обстоит с братством или родством — и здесь следует начать с конкретных людей, следует понять, что, как писал Федоров, «нет в человеческом роде чуждых» (Федоров 1995–2000/1, с. 249). А когда люди станут братьями, вспомнят свое родство, тогда, нужно надеяться, обратят внимание и на умерших, на тех же братьев и сестер, которые стали жертвами смертоносной природы. Трудно, однако, думать о всех умерших, пока все живущие остаются в состоянии розни и не понимают, или не помнят, что они братья. «Вольное путешествие» — один из лучших способов восстановления братства и родства, потому что оно охватывает весь мир, все народы земли, и все сословия общества. Автостоп не имеет никаких пределов — это совершеннейший с нравственной точки зрения способ перемещения, это нравственное отношение ко всему миру как единому целому. Автостоп — это путь к многоединству как нравственному образцу человечества.

Передвигаясь по миру таким способом, мы не только пользуемся необходимыми при совершении общего дела идеями, но и распространяем их на практике. Отправляясь автостопом в далекие края, ожидая на трассе попутных машин, сами являемся их носителями. Напрашиваясь на ночлег, вносим их в дом совершенно незнакомых нам людей, которые таким образом становятся нам близкими. Обнаруживаем, что весь мир является нашим общим домом, а все люди родные друг с другом. Из этого следует еще один вывод: «вольное путешествие» всегда имеет полностью деятельный характер. Федоров повторял, что человеческое знание не должно оставаться лишь теорией. А философия общего дела как раз и является призывом к делу. Так и мы, «вольные путешественники», не останавливаемся на мысленном представлении идей братства или родства, но применяем их на практике, на своем примере учим им себе и других. Всемирное братство — это не отвлеченная идея, всемирное братство — это реальная жизнь.

Если Федоров прав, что вся земля есть прах предков, «вольный путешественник», передвигаясь по земле, странствует по одному большому кладбищу, навещает умерших и роднит живущих. Автостопщик находится в бесконечном путешествии к мифической «стране умерших». А ведь именно так Федоров рассматривал человеческое движение в истории. Вспомним его слова: «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших» (Федоров 1995–2000/1, с. 114). Например, древние мореплаватели, как замечает Федоров, «шли, можно сказать, по следам покойников» (там же, с. 115). Сегодня по следам покойников могут передвигаться автостопщики. Вдохновленный идеями «общего дела» автостопщик не ищет уже мифической «страны умерших», так как он сознает, что вся земля является «страной умерших», а его путешествие — странствием по кладбищу, странствием, движимым чувством всемирного братства. Федоров писал: «С открытием земного шара негде больше искать страны умерших, в которой они находились бы в полуживом или каком бы то ни было состоянии; нам остается искать их в жизни, которую они передали нам, и в оставшемся от них прахе, возвращенном земле, которая теперь открыта со всех сторон для совокупного нашего на нее действия» (Федоров 1995–2000/1, с. 177). Да, наших предков нужно искать в жизни, которую они нам передали. А путешествие это ни что иное, как именно жизнь — жизнь, охватывающая весь мир, «жизнь со всеми и для всех».

Настоящее «вольное путешествие» учит нас понимать и исполнять одну из главных заповедей Священного Писания. Речь идет о столь часто повторяемых Федоровым словах из Евангелия от Матфея: «Шедше, научите вся языки» (Мф. 28, 19). Если перевести их на язык путешествий, получим заповедь: «Езжайте автостопом, чтобы научить все народы братству, чтобы сроднить всех людей».

Литература

Кротов 2007 — Кротов А. Практика вольных путешествий. Москва, 2007.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

В. Меденица

ДЕРЕВО И ЧЕЛОВЕК

Дерево является посредником между мертвым и живым мирами, между мертвым веществом и живыми организмами, оно — посредник между небом (солнцем) и землей (планетой, почвой), точнее, дерево — это место их встречи, их слияния, неба с землей, солнца с почвой.

Дерево — это великолепнейшее создание, предоставляющее прибежище почти всем видам живого мира, за исключением водных существ, от насекомых до млекопитающих, включая земноводных, пресмыкающихся и птиц, и вплоть до человека, который, правда, очень редко, иногда и кое-как, находит себе приют на дереве или, даже — в дереве. Дерево — это истинное живое здание природы и настоящий гостеприимный хозяин. Прибежище на нем находят и другие растения: грибы, мхи, лишайники, омела, ползучие растения и т. д., причем дерево предоставляет не только прибежище, но и пищу: листья — крупным млекопитающим-травоядным, плоды — птицам, обезьянам и самому человеку, влагу и соки — омеле, грибам. Однако без пищи и воды жизнь прекращается: без воды через несколько дней, без пищи — приблизительно через месяц. Без воздуха жизнь прекращается почти немедленно — через несколько минут. Поэтому человек должен быть благодарен дереву и всем зеленым растениям вообще, которые дают ему возможность жить: они образуют свободный кислород, которым человек и другие создания дышат и благодаря которому — живут. Большое дерево вдыхает ядовитое — углекислый газ — и выдыхает кислород, газ жизни для человека, и не только для человека, а также для всего животного мира. Дерево дает, но не берет. Дерево питает, поддерживает и обеспечивает жизнь в абсолютном смысле, потому что ни у кого не забирает жизнь, чтобы отдать ее другому. Одно только дерево питается солнечным светом, минеральными солями и водой. Оно стоит неподвижно — там, где взросло: уставшему человеку предоставляет тень, лелеет его слух шелестом листвы, удовлетворяет его эстетическое чувство своей красотой. Дерево питает и поддерживает, оно своим дыханием обеспечивает жизнь, дерево дышит, вдыхает ядовитый углекислый газ, выдыхаемый человеком и всеми животными, и выдыхает воздух жизни — которым дышат человек и все живые существа.

Дух дышит, где хочет. Дух дышит не только в каменных строениях и других объективациях, которые называются теологическими и философскими произведениями, дух свободен и им можно вдохновлять только существо, открытое для свободы, и можно строить философию свободного духа; дух дышит и в природе, в жизненном общении дерева и человека, причем самым буквальным, самым очевидным образом — в дыхании. Об этом свидетельствует и этимология: воздух = дух везде и всегда (может быть) в присутствии, дух в воздухе, во вздохе, дух в дыхании. Но если дух дышит (живет) и в природе, тогда природа (вся тварь) не является ни мертвым механизмом, ни только организмом, она несет в себе и нечто персоналистическое, что-то, что ей дано от Бога, что-то служащее и дарующее, что-то любовное. Таким является дерево, таким является тополь, единое и неповторимое создание во всей бесконечной Вселенной. Среди деревьев нет ни одного дерева идентичного другому

дереву, нет ни в рамках рода, ни в рамках вида: каждое дерево особенное, единое, единственное и неповторимое. Поэтому любое дерево является абсолютно ценным.

То, что абсолютно ценно, должно быть охраняемо, именно потому, что может быть и уничтожено. А если будет уничтожено, то исчезнет еще одна уникальность и окажется, что она незаменима: то, что абсолютно ценно, — незаменимо, то, что незаменимо, единое и неповторяемое — личностное! Всю тварь, Богом созданную, нужно назвать личностной, потому что созданная Полной Личностью, и она, вся тварь, становится личностной, в потенции содержит зародыш личности и вместе с человеком спасется и она.

Дерево — это большой пример для человека, оно, можно сказать, является мирным и миротворческим существом, потому что оно никого не вытесняет, никого не повреждает, не использует как пищу ничего живое, никого не убивает для собственного выживания, оно автотрофное: идеальный человек как передвижное дерево, человек, который никого не вытесняет, не повреждает, не умерщвляет, который дает и распространяет жизнь, которому как творческой, сознательной и соборной личности с доверием подчиняется вся тварь в надежде, что он ее поведет путем спасения. Такой человек — это уникальный идеал, к которому все должны стремиться, пример, который нельзя не любить, которому следует подражать и таким образом оформляться.

Земля, как средоточие Божьего создания, является абсолютно ценной, она единственная во всей бесконечной Вселенной и нет другой Земли, нет другой такой в этой Вселенной. Земля — единственная, неповторимая и незаменимая, Земля абсолютно ценная, и поэтому и наша ответственность является абсолютной: никто и ничто в бесконечной Вселенной не может освободить нас от этой ответственности, ведь нас нет больше нигде, кроме как здесь, и ни у кого из нас — ни у дерева, ни у человека, ни у Земли нет двойника, нет никого, кто бы освободил нас от этой ответственности, кто мог бы освободить нас от общего дела спасения, воскрешения и преображения. Несем ответственность все для всех. *Личность — это соборная категория, соборность — ее бытие, ее суть.* Личность — это человек как особенное, неповторимое, единое и незаменимое существо, всегда относящееся к целостности бытия, ко всей твари. Личность — это человек *в* и человек *с*. *Во всем и со всем* сотворенным миром и с Самим Создателем. Личность — троична: Бог, человек и природа в каждом отдельном, едином и незаменимом бытии. В свете этого понимания следует рассматривать все творение. В свете этого понимания следует строить будущую экологию. Только такое понимание абсолютной ценности твари, причем не только в форме какого-то абстрактного целого, но и в форме каждого отдельного существа в рамках этого целого: планеты Земли, соседа из дома напротив, дерева у моего дома, кошки, лежащей на дереве, и собаки под деревом, пары голубей, воркующих в любовном экстазе на крыше моего дома. Только такое понимание может быть прочной основой и залогом подлинной защиты, охраны и возобновления всей твари, которая «стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 22).

Кенозис человека, его умаление вплоть до последней твари — это доказательство любви, возвышение твари до достойного, равноправного со-участника в деле всеобщего спасения. Таким образом, этим кенозисом, включая и кенозис Христа, на самом деле, утверждается и троичный субъект каждого будущего действия (и в сфере экологии также), и любое будущее действие в плане охраны, возобновления и воскрешения природы, а также ее облагораживания, «рассевания» семени земного, самой земли, как проекта-зародыша всех будущих истинных миров, и в основе является не чем иным, как теокосмо-антропоургией. Теокосмоантропоургия — это общее дело трех объединенных субъектов действия, трех разных, но в духе православной, богочеловеческой веры и философии

равноправных субъектов. Бог здесь снисходит к человеку, чтобы сделать его абсолютной ценностью, а человек снисходит ниже, к твари, к природе, к дереву, чтобы конкретному, Богом созданному дереву подтвердить его абсолютную ценность. Абсолютная ценность творения, переданная ему актом создания, и является аксиомой будущей экологии. Ведь дерево — это что-то уникальное, единственное во всем универсуме, самое красивое и другого такого, идентичного данному дубу, данной березе во всей бесконечной Вселенной нет. Все деревья и все животные — абсолютно ценные создания, и они такие не только потому, что являются единственными во всем бесконечном универсуме, но и потому, что они созданы Богом. Кенозис — это самоуничтожение человека до последнего живого существа, это путь, намеченный Богочеловеком Христом, и может быть путем, который открывает только любовь, любовь, утверждающая и рождающая другого, дающая жизнь и любящему, и любимому. И что тогда делать философам, любящим всяческие «начала», философам, которые без «начал» жить не могут, потому что без «начал» им не представляется возможным действительное, истинное сознание, также как и действительное, сознательное дело? Федоров, философ любви, спасающий философию от бесцельности и бездельности, определяет это «начало» выражением, аналогичным декартовскому: *Amo ergo sumus!* (Люблю, следовательно, существуем!)

Русская христианская философия, вбирающая в себя идею Федорова, его проект общего дела, литургизации вселенной, философию всеединства В.С. Соловьева, понимание соборности как свободного единства и логосной сути Церкви у А.С. Хомякова, установление соборности сознания и соборности познания С.Н. Трубецкого, философию личности Н.А. Бердяева, этику преображенного Эроса Б.П. Вышеславцева, метафизику сердца и сердечного созерцания И.А. Ильина, имеет только один принцип, одну аксиому и одно заключение, подытоживающее все ее варианты: Люблю, следовательно мы есть! Можно подумать, по аналогии с декартовским «Мыслю, следовательно, существую», что формулы «Люблю, следовательно, существую» вполне достаточно для обоснования философии любви, учитывая, что этим утверждается мое собственное существование, т. е. существование или самоизвестность любящего. Однако, в отличие от мышления, которое хотя бы может за-мыслить или, точнее, у-мыслить, что мыслящему это мышление дарит самоизвестность и бытие, любовь этого не допускает, потому что она не остается и не может остаться на одном, она всегда отсылает к другому и к утверждению другого, и даже — она и в буквальном, и в метафорическом смысле слова — *производство* другого. Таким образом, любящий самообосновывается, точнее, актом любви он обосновывает существование и самого себя, и другого. В любви происходит переход в другого и к другому, и этот переход, который в любви естествен, в мышлении и с помощью мышления — невозможен! Любовь умножает и рождает, в ней есть семя, семя жизни.

Но и Земля, как семя, сама является питомником различных семян: семя — это дуб, береза, липа, семя — это вода, семя — человек, и каждое из этих семян прорастает и растет в саду, который называется земля, а эта земля, следовательно, есть рассадник семян, каких нигде больше нет, рассадник, единственный во всем космосе. Земля когда-то была раем, и для того чтобы она опять стала им, человек должен осознать свою огромную ответственность, ответственность буквально до края и до конца света, ответственность за себя, за Землю, за всю тварь, и должен работать на дело ее защиты, охраны, регенерации, на дело воскрешения всех умерших предков и регуляции природы, ее превращения из силы, приносящей болезни и смерть, в силу, приносящую жизнь. Потому что жизнь — это

добро, а смерть — зло. Причем жизнь, как это любовь требует, для всех, а не только для некоторых, жизнь вечную для человека, для всей твари. Ведь любовь видит глазами, которые все идеализируют, которые в каждом существе видят его непреходящий, идеальный образ, а не грубую оболочку твари, искалеченную порывами внешних и внутренних бедствий, болезней и смерти, тления и разложения. Любовь видит абсолютную ценность в каждом, кто попадает в ее поле зрения. Дерево, кошка и человек — без всяких различий — разделяют ее благодатную силу, и поэтому Бердяев и мог отвергнуть тот рай, в котором не будет его кота Мури. Эта философия любви ко всей твари — абсолютно христианская, православная. Она через опыт монашеской подвижнической жизни, через святых и Отцов церкви восходит к апостольским временам христианской проповеди, к Павлу, который любовь ставил превыше всего, как онтологическую меру бытия или небытия, к самому тому, Кто есть Любовь, ко Христу и его Проповеди и любовной жизни в кенозисе. Она в Новое время и является тем маяком, который светит всем, кто уже сыт по горло абстрактными истинами, всей возможной материальной или духовной корыстью, кто хотел бы бескорыстно жить и бескорыстно воплощаться в мире, который, как писал Достоевский, «станет красота Христова». Этот мир не может быть прекрасным только в смысле античного космоса, формальной украшенности и упорядоченности мертвых звезд, в смысле исламского орнамента, он должен быть прекрасным как вселенная, место пребывания живой жизни, над которой время и смерть не имеют никакой власти и в которой имеет свою часть все бытие, вся тварь, дерево, как и животное, животное, как и человек, в раю, прославленном и прекрасном «доме Отца Моего» (Ин. 4, 2).

Недостаточно сказать, что человек — общественное существо, потому, что он сверх норм и законов, обычаев, морали и права, которые устанавливают общество и укрепляют его — он соборное существо, соборность в зародыше присутствует в человеке и поэтому и является реальным и выполняемым идеалом. Человек должен за этим зародышем ухаживать, лелеять его, культивировать и расти, и в связи с этим путь воплощения этого идеала только в культурализации, духовной культуре. Это путь человечества к Богочеловечеству, путь реализации личности как соборной категории в различных особенностях, в отдельных существах и их взаимоотношениях со всеми другими. В определении человека как общественного существа понимаются взаимоотношения с другими внутри человеческого сообщества и преднамеренное или непреднамеренное подчинение общепринятым правилам поведения, в определении человека как личности, как соборного существа понимаются отношения и с Творцом, и с творением, с Богом и природой, в любви и Духе Святом, в подражании Христу, снисхождении, кенозисе до «братьев наших меньших», до растений и деревьев как абсолютно ценных существ.

Это подражание Христу, отказ от гордости «царя природы», его уничтожение, уважение и чествование матери земли — «землю целуй» старца Зосимы — выражается в заботе, в ответственности, в сочувствии и даровании зрения «слепой природе» или ее регулировании, в ее восхождении к сознательной силе, которая, благодаря человеку, будет сама собой управлять и как таковая будет оличнена (федоровское олицетворение всех миров). К ней, как и ко всем ее созданиям, будем обращаться, не употребляя больше местоимение «что», но «Кто». Потому, что вопрос «Кто» в последовательной философии любви, христианском персонализме полностью заменяет «Что», которое все, о чем спрашивает, превращает в предмет, т. е. объективирует его, ввергает в царство необходимости, устраняет из него свободу, дух, любовь, творчество и таким образом отменяет и его особенность, такую очевидную и в наружной форме, его неповторимость, уникальность, незаменимость и, в конце кон-

цов, его абсолютную ценность, в результате чего выталкивает его в мир объектов и средств, полезных, потребительских ценностей, исключая из мира жизни и личности, пресекает возможность его освобождения, спасения и преображения, убивает и бросает в ничто.

Перевод Мирьяны Грбич

В. Балясный

ДРЕВО

*Златая цепь на дубе том.
(А.С. Пушкин)*

Падение возвышало его до небес.

Корабельные сосны, высокие, стройные, в траурном карауле по кругу поляны его окружали, сами обугленные от земли до вершин.

Он лежал.

Не просто огромный на вид, а самый видный в лесу особенной статью своей.

Он и в непоправимом, бедственном, трагическом, гибельном, в безысходном положении выказывал древесную царственность.

Он.

Двухсотлетний сасовский дуб.

Стоявший два века один на поляне. Лежавший теперь на поляне один.

Зеленым ковром его окружала трава. Пожар не коснулся травы, точно дуб принял весь огонь на себя. При этом он и сам не сгорел. А, как бы сказать, подгорел. Прожжен был, как спилен, — под корень. Повален под собственной тяжестью так, что на него было тяжело смотреть.

Он лежал. Всею тяжестью упал, как подкошенный. На землю грохнулся с грохотом, грому сродни.

Может, тогда всё оглохло вокруг? Может, на том прекратился пожар? Может, при этом и ливень полил? Может быть, небо над ним разразилось рыданиями и погасило огонь?..

Может быть. Может.

Небо всё может.

Всё. И он не сгорел. Погиб от пожара. Но пожар его не пожрал.

Он зелёным лежал. Весь в прожилках прозрачных малахитовой июньской листвы.

Он как будто дышал.

И было трудно дышать, стоя над ним. Древним жителем леса. Древом двухвековым, что так больно обломило свой век.

Убитым наповал.

Под корень погубленным на корню.

Требовалось сделать что-то. Ему. Для него. От земли. От небес.

От людей.

Повиниться как-то за великомученичество его. Прикрыть его, мощного и немощного такого, от досужливых глаз. Шатёр над ним соорудить во всю его ширь? Часовню над ним поставить во весь его двухсотлетний рост? Сделать место огненной гибели его приходом людским? Пусть бы они являлись к нему и сострадание своё являли ему? А он страдания их вбирал бы в себя и людей от них избавлял?..

Смерть и есть смерть. На всех языках. И на языке у природы так же смертельна она, как и на человеческом языке, — пока смиряется с тем человек, что к смерти он прирождён.

Пригвождён.

...Хотелось ему, страстотерпцу лесному, выстроить храм...

Как на месте гибели человека.

Храм на крови.

Но кто-то из нас вслух предложил его под сувениры пустить. Не ради наживы, а для восстановления погорелого леса на выручку. За сувениры.

Из него.

Время как будто онемело на время над ним.

Выручил голос. Тихий. И внятный.

— Не позволю, — как по слогам.

Это был голос из княжьего рода. Человека из ветви прежнего хозяина этих мест. И что-то хозяйское, прошлое, в нынешнем пришлом его слово свершило тотчас.

Слово родовое нечто само внутри услышавших его породило собой.

Возродило. Наладило. Отладило связь времён.

Древо времени заговорило.

Заработало.

Как часы.

* * *

22 июня.

День в день.

Тому дню вопреки, через семьдесят кряду лет его страшной дани, к его юбилейной дате, отрядились мы праздновать жизнь человека, который делу упразднения смерти всего себя посвятил.

Свято себя посвятил.

С той поры промелькнуло ещё года три. Но впечатления, что в той поездке в память впечатались, со всем дальнейшим, что впечатляло, продолжают перекликаться между собой, как перезвоны колоколов.

* * *

Поезд в девять вечера отходил.

Уходящий день и день приближающийся не давали прийти в себя. Оба дня с двух сторон — как звери добычу, в свою сторону каждый — разрывали сон. Сон улетап: что называется, ни в одном глазу.

Ночь пролетала без сна.

На всём пути в окна вагона вдоль трассы влетали попутные трассирующие огни. Дневные голоса ритмизировались ночным перестуком на рельсовых стыках вагонных колёс. Они были беспощадны и, как пулемётная дробь, били по детям, узникам гетто и концлагерей.

Вспоминали они, нынешние старики.

Делились они, так сказать. Тем, что не подлежит дележу. Тем, что им принадлежит целиком. В светлый день они говорили о том, от чего меркнул свет дневной.

Один из них, мальчик, рассказывал, как наш солдатик, метр с кепкой ростом и с огромной собакой почти в его рост, к нему подошёл. И ему дал сухарик. А овчарка его лизнула в лицо.

Ни сухарика. Ни солдатика. Ни собаку. Ни влажной нежности её языка не забудет старик никогда.

Ни лагеря смерти под обнадёживающим названием «Мёртвая петля», которая до детских старческих слёз до сей поры удушает его.

И сейчас он жуёт сухарик своего детства стариковским беззубым ртом. И детские слёзы катятся по дряблым щекам из его старческих глаз, когда вспоминает о тёплом, влажном и нежном языке огромной собаки, которая не бросилась его рвать на части, а лизнула его тогда.

Этого детского счастья не позабудет он никогда.

Он всё ещё там, где погубили его всех родных. Там травили детей собаками. А если какая собака вдруг оказалась человечней людей и, как тем псам показалось, отказалась ребёнка терзать, то её избивали до визга собачьего и скулежа.

Но то ещё что.

Живые люди заживо сжигали живых людей. В ветхий деревянный сарайчик набили 500 (пятьсот!) человек. И зажгли. Мальчик, свидетель лет десяти, вспоминал, как прежде слышал от охотников, что, если в лесу волки кого-нибудь застанут у костра, беднягу они окружают и начинают выть. У того кровь в жилах стынет и волосы дыбом встанут.

Когда ж загорелся сарай, когда же из адского пламени он крики и стоны услышал и волчий человеческий вой, тогда он почувствовал, как волосы дыбом встанут и шапка-ушанка вздымается над головой. Тогда он поверил в охотничий давний рассказ.

С той самой зимы и до нынешних старческих лет, из года в год, в ту самую ночь, малыш отправляется из дому через посёлок к огнеопасному месту, чтоб памятью неопалимой сожжённых вживую людей помянуть. И верится, что души безымянных великомучеников, выхваченные его памятью из огня земного небытия, молитвенно внесли его имя в скрижали небесной благодарности навсегда.

* * *

Невыносимо их помнить.

Их невозможно забыть.

Десятки миллионов к исходно объявленным цифрам погибших, безысходно прибавляются с каждым юбилеем, а то и без всяческих дат.

Ни дать, ни взять.

Как будто все эти жертвы бессчётные положены были на страшно прибыльный банковский счёт. И никакая инфляция их с той поры не берёт.

Напротив: доходы расходов растут.

Их мёртвые цифры в полной мере того, что случилось, живым осознать не дают.

Нет меры такой.

Померкла она. И светом безмерным доносится «Общее дело» бессмертия сквозь всеобщую смерть. И сквозь помрачения ясней проясняется тот, кто бессмертное дело жизнью своею для всех обобщил.

Но пока всё ещё далеко не всех приобщил.

А тем временем, юбилеи, один смертоносней другого, вызревают на древе времён один за другим. И ветви разветвлённого времени прогибаются, отягчённые непосильным бременем плодов этих горестных дат.

Людам, что много моложе, а то и вовсе юнцам, с раздражением может подуматься, что зря они своей допотопной памятью мучаются и будоражат собой остальных.

Но вот человек, миновавший концлагерь, ГУЛАГ, гетто и плен, в орденах и медалях, в ранениях и контузиях весь, со звездой героя прошедший войну от звонка до звонка, — он тоже в тот день вспоминал.

Дошкольником он услышал, что Ломоносов родился тому двести лет. Он изумился: как это давно и от него далеко. Теперь же, когда ему самому около ста, а Ломоносову, стало быть, триста, он думает, что они соседи по времени. Дверь в дверь. В двух шагах друг от друга, всего в каких-нибудь двести лет. Всего больше в два раза, чем прожил он сам.

Чего уж там говорить о расстоянии от нас всего в каких-нибудь семьдесят лет?.. Ручкой подать.

Такая драматургия времени: отдаляя, сближает она.

* * *

22 июня.

Мы выехали затемно. Под утро приехали. Ещё было темно. А когда рассвело, потемнело в глазах.

Обугленные деревья по обе стороны дороги, на десятках километров пути, остриями вершин, как гвоздями, вонзались в небо, над собою пронзали распятую твердь.

Дождь тиранил крышу автобуса.

В чёрном зеркале мокрого дорожного асфальта отражался траур вчерашнего солнечного дня. И небо, лесом погорелых деревьев насквозь пронзённое, в зените раскалённого лета изливалось холодным осенним дождём.

И снова ночь проступила.

Обступила.

Обгорелыми соснами. Без ветвей. Как без рук. По обе стороны черного, как сама ночь, в лужах колдобин асфальтированного шоссе. И небом дождливым. Небом, поникшим в обступившей ночи.

Среди отступившего дня.

Небом, как будто сверху к земле приколоченным. Стволами обугленными, в небо вколоченными.

Из неба торчащими до самой земли.

...Оцепенение.

Оцепление. Огненное. Погорелое. Всюду. Повсюду. И отовсюду.

Со всех сторон.

Вдоль дороги асфальтной, что просеклась черной просекой сквозь стройный строй мертвых деревьев по стойке «смирно» выстроенных вдоль дороги по сторонам.

Усмиренных огнем.

Обугленных. Обгорелых. Гребнем в небо вонзённых над землей, на земле погребённых. И в смертном стоянии ввысь устремивших не согбенными высокие станы свои.

Да, время, удаляясь, сближает между собой времена. Они сочетаются между собой. Мелькают, как параллельные тени на мокром после дождя зеркале асфальта под шинами чёрных колёс. И катит автобус из этого по-осеннему холодного, мрачного июньского утра

туда, откуда два века назад погорелой дорогой себе путь пролагала того времени ветвь единого древа войны.

Холодный дождь частой дробью железную крышу автобуса приступами терзал. А когда выдыхался, то мелким штрихом в школьную косую линейку оконные стёкла чертил. На них, год спустя, в подобный же пасмурный день, на стеклах другого автобуса, дождь продолжит двухсотлетней давности свои письма бородинского юбилейного дня.

* * *

Но день накануне оказался совершенно иным. Солнечным. Сияющим. Ослепительным днём.

Конница налетала на конницу. Начищены до бликов зеркальных сбруи коней и пуговицы на мундирах у всадников. Молнии сабель наголо взлетали над головами с обеих сторон и разлетались по сторонам, не задевая голов. Строилась, выстраивалась и перестраивалась в плотные ряды без просветов пехота с обеих сторон один к одному. И стеной надвигались одна на другую. С частоколом штыков на ружьях в руках. Под пушечный грохот, заглушавший естественный страх.

«Оружьём на солнце блистая» звенело в памяти, хотя в уши вгонял усилитель грохот мотивов иных.

Между тем чёрным вороном каркал комментатора голос о потерях, которых не было наяву, но постепенно, по мере провозглашения сводок, победных и скорбных, представлялось, как поле сплошь покрывалось телами людей и коней. Само поле стонало от боли, металось в конвульсиях, истекало кровью, которую не поспевала земля поглощать. Захлёбывалась кровью земля.

...О, поле, поле, кто тебя усеял мёртвыми костями?..

То есть как это кто?

Человек.

И жизни хлебные поля, и ратные поля смерти засеивает он. Человек.

Кто же ещё?

Ах, если на мгновение отсечь важность сих сечь. И Бородинского поля. И Куликово. И Первой, и Второй мировой. И полей смертных по миру всему сегодняшних дней...

Да если на минутку бы перестать народам копать, кто из них Авель, кто Каин из них, чтоб никогда им не закапывать себя, как всегда, навсегда. И не забывать бы всем, что братья, все родные братья они... И помнить вечно, что веки и чело отличают человека от живого всего.

Чело мысли.

Веки вечности.

Что мыслить вечностью от века человеку навеки дано.

...Но человека человек

Послал к анчару властным взглядом...

А между тем, Пушкину к бородинским событиям всего-то каких-то тринадцать лет. И подростком восторженным взглядом он провожает через Царское село идущие полки и до слёз сожалеет, что сам не дорос. А Лермонтов на свет Божий появится вообще через пару лишь лет и сам вопрошать станет «дядю» о бывших схватках боевых, когда подрастет...

А тем временем, театрализованное сражение на сцене всамделишного бородинского поля, распалось всюю.

При взгляде на это вполне обозримое поле во всей полноте представляется общее состояние необозримой земли. Земля будто вся, неоглядная, как шагреневая кожа, стянулась, съёжилась вся до этого малого поля земли. Как земский доктор припадает ухом к сердцу больного, замедляя биение сердца своего, так приникла к дыханию боя, затаив дыхание свое, вся земля.

Это вам не кино по роману.

И даже не сам толстовский роман.

И даже не лермонтовская бородинская строфа это вам. И никакой бывалый дядя, там побывавший, там битый и там побывавший, не сможет все же толком вам ничего ни сказать, ни передать.

Настолько непередаваемым, несказанным настолько оказалось в тот день увиденное воочию всё.

При том, что всё не то.

Что всё не так при всём.

Что всё игра в игру.

Кони не гибнут — и жизнь не на кону.

Никаких смертей.

И кони не падают, пулей подкошенные, и всадники не летят через конские головы вниз головой, хватаясь за гривы коней, убитых на лету.

Смешались в кучу кони, люди...

Но здесь, слава богу, не та, не смертельная смесь. И залпы орудий не тысяч, а два и обчёлся. И после бабаханей пушек облачные дымы... И перестраиваются и конные, и пешие — и те и другие, неспешные и живые... И всё это под крикливое сопровождение комментатора над трибунами зрителей... И *«оружьем на солнце сверкая»* всё же над полем звенит... Словом, как сервированный по случаю весь набор.

Но за этой понарошку разыгранной, нарочитой боевой панорамой и Куликово поле встаёт, и Ледовое побоище восстаёт.

И Бородинская битва. Не реставрированная. Сама по себе. Та, которой минуло две сотни лет.

Когда Пушкину отроду 13. Когда Лермонтова отродясь ещё нет. Что уж там о Толстом говорить?

...А по сценарию репетиции, между тем, всё двигалось к завершению своим чередом перед премьерным завтрашним днём.

Свободные от сражения исполнители ролей покидали сцену боя до утра, разбредались по вражеским лагерям, чтоб назавтра снова-здорово по не взыправдашнему, но убедительно, друг дружку покалечить, поубивать. А пока что, в нынешний вечер, им предстояло кормиться из одного пищевого котла. Из той самой посуды, из которой на том самом месте и, может, в самый тот час, ели их предки в судный свой день два века тому.

Он сохранился оттуда, походный этот котёл. Огромный, как вечеровой колокол, поставленный на попа. И может быть, более всего представления, он истинность здесь происшедшего воистину всем представлял. И у него, как у стихотворного дяди, вопрошали потомки сегодняшние о предках своих, которые *«не то, что нынешнее племя»* были тогда.

Доподлинность той дальней сечи приближал собой подлинный, согласно преданию, этот самый котёл.

В котле битвы, что некогда здесь закипела, не одни лишь французы да русские варились в её адском огне. Со стороны напавших были легионеры из народов иных. Все флаги

были в гости нам. Знатный тогда с Бородинского поля смерть собрала урожай. Донельзя пополнила свои закрома. И все вперемешку остались на поле брани лежать. И всех флагов прямые потомки тех павших, кто жизнь свою смертью испытывал в том бессмертном бою, снова на то самое ратное поле пришли. Взошли для того, чтобы память потомственная от них не ушла. Чтобы вместе с ними заново каждому осознать, как смертью жизнь попирает он сам.

Он.

Смертный земной человек.

...К закату покатился предпремьерный репетиционный день. Опустела сцена подлинного исторического поля сражения до представления завтрашнего, юбилейного, дня.

Пешие и конные разбредались и разъезжались по вражеским лагерям.

По дороге можно было запросто встретить в эполетах золотых на коне вражеского генерала и сверху протянутую его руку в кожаной чёрной перчатке пожать. Или увидеть молодую крестьянку в сарафане красном до пят, посмотреть ей вослед, да окликнуть красавицей. И она обернётся. И улыбкой и взглядом, как рублём ещё царской чеканки золотым, одарит.

В лагерях на покой не спешили. Жгли костры. Сидели в мундирах. Курили. И чистили ружья по-настоящему. Говорили и тихо, и мало. Больше молчали. Будто вслушивались в завтрашний день.

Наверное, как тогда, после бойни первого дня. Может, здесь более, чем в самом ратном деле, на самом-то деле перевоплощались они в предков своих. В тех, кого не досчитались родные тогда. В тех, кто отсчитывал часы своей оставшейся жизни до грядущего дня, в который, как известно, продолжение боя не грянет.

Начнётся отступление и сдача горящей Москвы.

При отъезде долго ещё из окон автобуса там и сям среди поля видны были костры. Вдоль обочин дороги встречались, бывало, возникали солдатики, узнаваемые по панораме музейной, будто выросшие, как грибы, из-под земли, которая упокоила их.

Когда в одну мышцу вся земля напряглась. Когда вся сила земли передалась в единую длань. Когда вся земля припадала к биению битвы, вслушивалась в разрешение своей дальнейшей судьбы.

И притом что в театрализованном представлении на исторической сцене всё оружие — как бы ни распалось оно по ходу сражения, оставалось холодным, — над всем бородинским нынешним полем витала та самая, двухсотлетней давности, жаркая смерть.

...А город праздновал день города свой. Аккурат в тот же день, вспыхивал огнями салютов, напоминая тем, кто возвращался с бородинского поля, как горела Москва, «французскую отдана».

И сегодня ещё представляется, что давней той смерти пожар переметнулся с бородинского поля в прошлогодний сасовский лес.

* * *

Да, «золотая цепь» времён не терпит распада. Времена в нашем сознании, в осознании нашем времён, всё время цепляются за звенья свои, снова и снова стремятся сцепиться в единую цепь.

Распад связи времён — это наш душевный разлад. Мы внутри себя и вовне стремимся наладить его. В частном расслышать общее. Разглядеть.

Всеобщим вообще всё объять.

Брызги ртути в одну ртутную каплю скатать. Как поступает ребёнок, когда разбивается термометр у него.

Нашему осознанию времени цельная необходима *«златая цепь на дубе том»*.

Таким образом в нас зарождается образ, объёмлющий фрагментарное всё. Образный взгляд образующий. Неким образом мы пытаемся всеобщее в частности вместить. И, обратно тому, необъятным частности объять. И прежде лишённые общности частности, в целом осмысливаются и переосмысливаются, сплетаются в целостность между собой. Как сливаются в одну общую каплю разобщённые капельки ртути, сближенные детской рукой.

Человеку возвращается слышимость непрерывного диалога времён. И зримая очевидность того, что связь времён неразрывна, восстанавливает внутреннюю целостность его. Обретенное вновь равновесие заново опоясывает мир человека, как в пушкинской сказке всё та же *«златая цепь на дубе том»*.

А в духе присказки, с какой-то неустрашимой неловкостью перед собою самим, позволю сам себе здесь признаться, что между сражённым в самом разгаре сражения Багратионом и гибелью сасовского дуба мне представляется какая-то непредставимая связь роли каждого из них на месте своём.

Кто его знает, не выйди из строя Багратион, может, и не довелось бы тогда отступить, останься он в строю хотя бы ещё на завтрашний день?..

И не загорелась бы, возможно, Москва, по-старообрядчески самосожженная?..

Чего, конечно, о спасении леса жизнью древнего дерева, невозможно предположить.

Но гибель его словно завершила собой гибель всего.

* * *

... Он лежал.

Огромный и беспомощный. Поваленный. Как подкошенный. Сраженный враз. Он лежал. На боку. Поваленный. Навзничь. Как из засады сраженный выстрелом зверь огромный лесной.

Могучий.

Он лежал на боку и ветви, как лапы, он поджал под себя. Всей тяжестью тяжкой своей он ветви, как кости, переломал. Весь в листьях. Зеленых еще. Больших, как ладони. В прожилках, как в жилах, по листьям текла его жизнь. Проистекала.

И истекала.

Из мертвого.

Из него. Всё еще сильного и повелительного. Повелевающего ещё всё.

Каким-то, одному ему ведомым образом, останавливал он вдали от себя.

Устанавливал.

Расстояние обозначал, ближе которого не позволял к себе подойти. Словно он не желал, чтоб разглядывали его при виде таком.

Плачевном. До слёз.

И этим своим состоянием внушал он собою опасность, как для охотника подстреленный зверь.

Но он был уже мертв.

Он был зверски убит.

Этот Пимен лесной. Летописец времен.

Годовыми кольцами в нем оставили запись сотни две прожитых лет. Свитком свились они в его необъятном стволе. Многим, бывало, бравшимся за руки, было его не объять.

Пока огонь его не объял.

Жившего еще бы и жившего. Удар молнии пережившего. Посреди поляны лесной стоявшего. Царственно от деревьев, окружавших его, отстоявшего.

Древо древности собой означавшего.

Дико было смотреть на него, на такого мощного и на немощного на такого.

Непонятым оставалось, как огонь подобрался к нему, отделенному от пожара поляной зеленой, огнём не задетой травой.

Деревья по кругу, как циркулем прочерченному, трауром черным, обугленные, пиками в небо — в пику нам, людям — безутешно стоят.

А он повалился.

Один. Среди всех.

Такой — среди леса — один. Под корень у самой земли загорелся. И под корень сгорел.

* * *

Мы забыли о времени, которое остановилось вместе с ним возле него. Пришельца и отшельника в этом сравнительно с ним молодым хвойном лесу.

Самого видного.

Ни на кого непохожего.

Отдельного. Уединенного.

И мы ещё долго, наверное, не могли бы двинуться с места, если бы сквозь толщу лесной тишины — глухой, непробиваемой, мёртвой — непередаваемый какой-то вдруг почудился звук и способность к движению нам возвратил.

Он то появлялся. То умолкал. Словно предоставлял слуху возможность усомниться, не ослышался ли. Позволял небольшими слуховыми прикосновениями вкусить его на вкус. Прodeгустировать его звуковой состав, как настоящее настоенное марочное вино.

Мешало недоверие.

Несомненно, дивный голос собой удивлял. Но сомнение отрицало саму возможность его появления здесь.

Явления.

В мёртвом. Мокром. Обугленном. Погубленном. Лишённом листьев и птиц посреди лета лесу.

И тем не менее, он тем более поражал. Далёкий-далёкий. Как из жизни иной.

Живой флейтовый звук.

Он выплясывал свои дробные коленца. Вверх-вниз пассажами виртуозно скользил. При этом ни одной лишней ноты не задевая вскользь. Его мелодия была выверенной и вдохновенной. Свободно летящей и мастерски поставленной на гармоническое крыло.

Среди леса смерти его музыка окрыляла на жизнь.

Посредником жизни жила.

Она растекалась по жилам. Пьянила возможностью жить.

Нерукотворная и неподатливая, она поддакивала надежде, обнадёживала собой.

И тишина, мёртвая, наполняться стала звоном её позывных.

Отозвалась.

Пробудилась от вечного сна. Умиротворённая музыкой, замерла. А он, неведомый музыкант, выделявал такое в пространстве внемлющей ему тишины, переливался трелями трепетно так самозабвенно, наполняя воздух, пахнущий удушливой гарью, отдушиной неопалимого звука своего, что, казалось, никакая смерть не устоит перед ним, без усталости звенящим, летящим, поющим, зовущим.

Всё воскрешающим на своём непреходящем пути.

В нём, единственном, слились единым оркестром все здесь жившие, когда-то звучавшие голоса. Явственно слились, или спасением снились среди страшного сна наяву.

Но голос звучал.

Среди погибшего леса. Среди мёртвых деревьев, укорененных в этом лесу. Под корень сгоревших здесь заживо на корню.

И голос лесной по лесу всему голосил. Лишённый зримого источника звука, голос этот исходящую свыше надежду исхода из гибели в себе содержал.

Как левитановский голос, которым во время войны наполнялся эфир.

* * *

Голос, похожий на флейтовый, струился где-то внизу.

И вместе с тем представлялось, что звуки его беззвучными снежными хлопьями посреди лета ниспадают сюда.

Прозрачный и светлый, флейтовый голос как будто снегами, оседал на тела обгоревших деревьев, словно окутывая стерильными белыми пеленами. Превращая здесь оголённую до нестерпимости летнюю правду лесную в зимний призрачный лес. Застывшее безмолвие заснеженных деревьев и летнее флейтовое журчание среди них, заставляли принимать на веру их одновременное природное сосуществование между собой.

Впрочем, как упоминалось уже, весь этот текст диктуется ассоциативной прихотью памятных переключек времён и событий и невольно приходится всё здесь записывать под такой своевольный диктант.

...Долгою выдалась прошлой весной зима. Зима длилась с весенними просветами, с дождями снежными в самое календарное время середины зимы. А тут, у самой себя под сезонный исход, будто бы спохватилась и закусила морозные свои удила. Снова-здорово, взамен велосипедов да роликов, люди по зимнему снегу весной проложили лыжню...

От самого порога в самый-самый что ни есть заметенный лес может человек по упругой лыжне унести, если в городе рядом с лесом ему выпало жить.

До высоковольтки катить, что от дома в километрах пяти, пересечь под проводами белый пустырь и вдоль рельсовой просеки направиться в нескончаемую белоснежную даль. Эта даль удаляет от дома тебя сама по себе бог весть как далеко. Жаль оглядываться назад — так притягательно всё впереди.

Что не пройдено. Что не дойдено. До чего никуда, никогда не дойти.

Ни повернуть.

Ни свернуть.

Идти и идти бы, куда ведёт, везёт куда-то сама по себе, проложенная кем-то, лыжная параллель. А она всё струится под лыжами и лыжи полётно касаются своей лыжни каждая — взмахивают и проводят по ней, как смычком по струне, на музыку тишины поднебесной слух настраивают земной.

Вдали во всю даль — никого.

По сторонам выструнились одетые в белые меха прямоствольные, в облака уходящие сосны да ели — так, что вершины их еле видны.

Оттого ли, что так высоки?..

Оттого ли, что солнце спепит с высоты?..

Хорошо.

Правда, что хорошо.

Едешь и слышишь чистый, без нотки фальшивой, урок по сольфеджио в дуэте скользящих лыж.

И долго так, долго, без края так и конца, в унисон дуэтом лыжи поют. Пока и не слышится ничего, кроме них. Когда в какое-то мгновение перед лыжником этим летучим отдаленнейшей точкой возникнет тёмное нечто, что замедляет сперва, а затем убыстряет скользящий его полёт.

Эта точка вдали нарастала.

Тянула. Притягивала к себе. Убыстряла скользяние лыж. Снимала усталость. Одаряла особенной лёгкостью при стремлении к ней. Так, что начинало казаться, что она и сама несётся навстречу гонцу, чем она, эта точка, замедлялась стремлением приблизиться к ней.

Притом что на взгляд различалась неподвижность её.

Между тем, нарастая постепенно, стала она обретать очертания фигуры, словно к воздуху пригвождённой.

Словно распятой на весу.

Невесомое это распятие между белым снегом и небом прозрачной белизны на фоне леса стеной впереди, переставало выглядеть призрачным по мере сближения с ним.

Распятие нарастало.

На белом снегу. Посреди нашей зимы. Распятие, пригвождённое ни к чему, разрастается.

Лыжник замедлил свой бег. Впереди на лыжне, обнаженный по пояс, стоял человек. На лыжные палки опирались его руки, распахнутые крестом.

Тот, кто, казалось, из-под снега произрастал, мгновенно на лыжах словно взлетел и приземлился рядом, уступая лыжню. На проскользнувшем мимо лыжника вскользь он взглянул и тут же вернулся на место своё на лыжне.

Застёгнутый на все молнии лыжник, всё, что возможно, на себе распахнул и так, нараспашку, вдали покотился.

Ехал он. Не оглядывался. Но тот, кто остался у него позади, продолжал его занимать. И когда он, наконец, обернулся, то увидел, что тот, кто остался вдали, скользил в проёмах лыжни, казалось, не касаясь земли, и лыжи сами определяли его ход, на ходу ориентировались сами направлением движения без всякого управления с его стороны. От него, словно летящего по лыжне над лыжнёй, возникало ощущение, что его ноги не с плоскими лыжами связаны, а были открылены.

Он нёсся свободно среди заснеженных кустов и деревьев, разлапистых, как бы желавших его ухватить, а он летел среди них, набирая скорость и высоту. Как привычная птица лесная, не задевая веток, не отряхивая снег налету, он вдруг растворился и не оставил после себя никакого следа.

...День, между тем, начинал угасать.

Возможно, что тот, кто лесное видение проводил в удивлении, ещё долго катил среди белого дня. Но он стал замечать, что сразу же после исчезновения человека с обнажённым торсом, вокруг начинало помаленьку тускнеть. А при въезде в чащу лесную мгновенно

вокруг стало вовсе темно, — будто кто мановением фокусника незаметно снял солнце с небес.

А между тем, ниспадающий сверху на сцену земную занавес ночи, в сочетании с миражным распятием вдали снежной равнины среди ясного дня, напоминал лыжнику иную ночь, иные широты, иные параллели времён иных. И деревья вокруг, убелённые снегом, окружали его деревьями иной белизны. То, что у обычного дерева зовётся корой, на деревьях этих не хотел он, не смел он корой называть. Времена иссушили кожу живую на них. А что от покрытий стволов ещё удержалось, клочками пергамента представлялось ему.

Оголёнными деревья те стоят.

Предстоят.

Пред небом, что слышало молитвенно обнажённое моление о чаше. Здесь. Среди них.

Выбеленные с ног до головы, деревья эти выглядят ожидающими воскрешения Лазалями, окутанными в посмертные белые пелена.

И все они, деревья, — главами крон к небесам запрокинутыми, телами стволов, временами истерзанными, — все они, углублённые в вечность корнями, единым древом веры Гефсиманского сада молитвенно пред Творцом предстоят...

...Вспыхнувшая в небе лампада луны внимание лыжника отвлекла. Он было двинулся и с места скорость набрал.

Но чёрно-белая графика спящих деревьев с тенями стволов и ветвей на белом, как ватман снегу, как-то сама по себе замедляла движение.

Остановиться звала.

Обмереть в лунном свете. Замереть.

Как дерево. Стать. И стоять. И отбрасывать тень. И отбросить бы всё, что оттеняет его, человека, от этих деревьев лесных.

И корни глубокие в землю пустить.

Прорасти из земли. И с лесом бы слиться. И с небом. И с этой сияющей в небе луной. И между тяготением неба и земным притяжением — на разрыв неразрывным — ростком древа вечности восхотелось ему прорасти.

Как в тот день, который для рода людского оказался особого рода пробой пера.

* * *

Лёгким пёрышком, кружащим над головами и вскружившим головы всем, остался в памяти этот день.

Это был очень звучный день.

Громкий день.

Оглушительный. Когда в человечестве что-то вскрикнуло. В нём изначально зачатое. Выношенное.

И родилось.

И возродилась в нём прежняя, прирождённая, — до Вавилонского столпотворения, — способность общения на едином для всех языке.

На людском.

Ушли границы между странами и народами. Растаяли они, как снег по весне. Под лучами радости, страхи, как грязные горные потоки весной, в низинные реки сошли.

Мир охватила любовь.

Любовь изначальная.

Райская.

Словно вспомнило себя человечество не ведающим нелюбви.

Сердца расцвели цветами любви.

Из космоса на себя стали люди смотреть. Для всех кораблём космическим оказалась планета Земля. От гибели в безжизненном космосе атмосферным скафандром защищена.

Знанием о начале земных начал молнией памяти землян осенило на миг.

В тот миг, когда сознание земное мгновенно космический луч озарил.

Ослепительный миг, под которым всемерно прозрела всемирная людская душа.

Высочайше было попущено землянам тот миг пережить.

И мигом тем жить. Не забывая тот миг ни на миг, когда вскриком безмолвия космоса все заново в нём родились.

Казалось тогда, вся земля затаила дыхание — дыхание всё ему отдала.

Нескончаемо долго тянулись минуты, страшно длились они. В дни и годы превращались минутные эти часы. Разрастались в века. И во все времена, пережитые людьми на земле...

Несравненные эти минуты невозможно с чем-либо сравнить.

Всемирный потоп любви это был.

Как будто по воле космической, свыше, над землёю разверзлись и хлынули небесные хляби любви.

Любовь людская под собой потопила все границы и берега.

Безграничные.

И безбрежные.

Все.

Словно умерло, замерло всё. Утонуло в волнах потопа любви. Неземной. Пока он был там. Над землёй. Вне земли. Затихло всё. Вслушивалось в его неслышимый, неслышанный в космос полёт. Всё держало его в невесомости силой весомой земной вселюбви.

Поддерживала земная любовь на лету его крылья, пока над землёй он парил. Для него, в заземном безвоздушном пространстве, воздухом стала земная любовь.

Дышала любовью земля.

Вся земля.

Любовью к нему неземной.

Хрупкостью жизни его в том пространстве, где ничто не живёт.

Тревожной любовью, растревоженной им, человеком, который одним своим росчерком в космосе землян в внеземные анналы впервые вписал.

* * *

Землемерно склонен мерить человек небеса. Не небесной безмерностью, а куцей меркой земной, теснится в которой божественная наша душа. Её, вечно свободную, втискиваем мы в наземные мерки свои, чем наносим душевные увечья себе.

Мы отделяемся.

Мы удаляемся.

Отщепляемся мы от событий, в которых неощутимо для нас проживать продолжает в нашем сегодняшнем наше вчера. И в щебень дробится наш мир внутри нас, только и год-

ный на то, чтоб подкладкою стать под дорожный асфальт, укатанный тяжким катком черного нашего, неблагодарного забытья.

Но забытое — не убитое.

Но все бывшее — не убывшее.

Таинственным образом преобразуется под спудом и нас собой преображает оно, когда пробивается на поверхность сквозь асфальт.

Как трава.

И мы начинаем узнавать себя в том, чего не знали прежде в себе. И мы продолжаем познавать себя в том, чего не сознавали в себе.

Никогда.

И всё-таки, всё же, в глубинной глубине души человеческой, в этом бесплотном обиталище, бестелесном обиталище в нашей плоти, на ветру наших мыслей земных, страстей, раздирающих ключьями цельную жизнь, в клокочущих наших бесплодных порывах, — огоньком негасимым мерцает душевное наше чутьё, что Тот, Кто наш мир сотворил, не вместим ни в наши истории, ни в географии, которыми ограничило себя человечество, разграничило, разделило, обделило себя.

Снова и снова мы словно входим в плотные слои атмосферы, утяжелённые перегрузками обыденной жизни, когда из космического всеобъемлющего виденья опускаемся в наземный плоскостной взгляд. При этом по мере снижения обгорают внешняя обшивка внутренней нашей свободы, и наша чувствительность к вечному оказывается обожжённой, как возвращённый на землю космический корабль.

Обугленный, как деревья после пожара в лесу.

* * *

...Мы продолжали стоять возле древнего древа. Под корень сгоревшего. Погибшего на корню. Грузно лежавшего на боку.

Грустно.

Далёкий флейтовый голос сюда долетал и как будто его отпевал.

Оглушенные панихидой, поплелись мы среди траура чёрного леса куда ноги несут. Но чем дальше мы отходили от погибшего лесного красавца, тем ближе становился он нам.

Хотя куда ещё ближе, куда?

Какая-то начинала нам чудиться переключка между сасовским дубом и дубом маврийским. Тем дубом маврийским, что от Хеврона неподалёку стоит. Тем самым дубом, под которым гостеприимный Авраам троицу странствующих радушно принимал. И зримый свет, ими явленный, наш создатель «Троицы» затем созерцал.

Как будто шум ветров доносил друг другу голоса времён, в которые корнями уходили они. В глубины тысячелетий древо маврийское и юное деревце сравнительно с ним, но, тем не менее, древо древнее для сасовской земли. Чудилась какая-то чудесная связь между дубравами, в которых они произросли.

Два древа.

Могучих. Могущих.

Разделенные расстоянием земным и временным, они вместе словно братство обоих Заветов выражали собой.

Отражали в себе.

В них словно переключались библейские голоса, сливаясь в единый заветный глас.

...Мы оказались возле ручья.

Его флейтовое, дальнее, отрешенное соло нарастало, разрасталось до оркестрового звучания с приближением к нему. Музыка его — ручейная и ничейная, самой землей изпод земли изреченная — омывала плачем ступни мертвых деревьев музыка ручья.

Безутешная музыка эта ввысь возносилась и утешением ниспадала с небес.

Её родниковый молитвенный голос пробуждал оглушённый безмолвием слух и побуждал как-то нарушить застывшую вокруг погребальную немоту.

Своим быстротечнейшим говором до очевидности он оговаривал то, на что глазами людскими невыносимо было смотреть.

Он бегло касался попутных клапанов в виде рытвин, оврагов и впадин, и день вчерашний, и день предыдущий, и день следующий — эти чёрные дни — он на бегу сам собой омывал.

Флейтовым плачем своим он вливался в самую текущую жизнь.

Лесной родниковый ручей.

Здесь, среди погибших деревьев, сама смерть создавала особую акустику жизни его. Усиливала звучание. Подчёркивала природную постановку голоса. Его звук отталкивался, как от нёба гортани у вокалиста, и отталкивал от себя на вылете саму смерть.

Из горла смерти прорывался наружу его жизненный клик.

И солнцем на голос его откликнулось небо.

Как рыба чешуя, под солнечным светом ручей засверкал. И как-то особенно солнечного голос его зазвучал.

Лесной его голос.

И высокий. И низкий. Теноровый лирический и драматический. Баритональный и профундо-бас. В собственном сопровождении оркестровом внутри течения созвучий многоголосья его.

Блистательное бельканто поющего ручья вызывало восторженное благоговение внемлющей тишины, которая вмещала в себя симфонического оркестра единое волшебство.

Так, все цвета радуги сочетает в себе белый солнечный луч. И представлялось, что музыка ниспадала в ручей с солнечной высоты и ввысь отражалась ручьём. Подобно тому, как на самой верхотуре самого верхнего яруса Большого зала консерватории слышится она.

* * *

Партер, да еще первых рядов, в разряд особых ценителей рядит людей. У них лица какие-то школьных отличников. Прилежно восторженные. Как ноты на нотном стане сидят. Не шевелясь. При дизезно-бемольно-бечарных выражениях лиц. Кто слушает в скрипичном ключе, кто в басовом, кто переключается с одного ключа на другой. Да ещё подключаются к рядом сидящим: как там слушают те — достойно ли их восприятие первых рядов? Но главная их забота внемую оркестру внятно сказать, что они не какие-то там рядовые ценители хотя бы из первых рядов, а что ни на есть первачи.

Амфитеатровым, тем, что от сцены сидят вдаль, от выхода-входа у самых дверей, — этим совсем уже нечего думать, чтоб артистам себя показать или как следует тех разглядеть. Зато они первыми ринутся к сцене, чтобы у рампы у самой прямо оркестру в лицо «браво» вскричать, да солистов на бис вызывать. Да ещё после антракта они запри-

метят места, опустевшие в первых рядах, и бросятся их занимать, если не опередит их с верхних ярусов слетевший «десант».

Впрочем, всё это, конечно, напраслина на этих, на тех и других. Хотя какая-то кастовость, что незримо рождается в зрительном зале, всё же бывает видна. Пока музыка — безбрежная музыка — не возвысит все доли, не сравняет все берега.

Но тем, кто сидят под портретами самых тех восходителей, восхитителей, вершителей и свершителей музыкальных вершин из вершин, — тем, кому выпало место в концерте под портретами горной гряды этих горних творцов, — этим слушателям, пожалуй, более всех повезло. Под потолком. Под иконостасом самой музыки, у которой нет потолка. Рядом с ликами музыки, по-соседски, лично им открывается нечто такое, что закрыто для лиц остальных.

На одном из концертов они смогут, к примеру, внизу разглядеть и услышать скрипку в руках у мальчишки, без смычка и без скрипки в руках. Будут видеть они, как смычком без смычка он по струнам ведёт; станут слышать они, как на скрипке без скрипки его скрипка поёт. И послышится им, и привидится может, что голос скрипичный оркестра не со сцены в зал улетает, а птицей поющей из рук малыша сам на сцену летит.

Женщина рядом его неуловимые руки будет ловить — но девочка на коленях её тут же грациозным движением маленьких пальчиков незримую флейту зримо приставит к детским губам.

Бедная женщина.

Мечется, бедная, между двух музыкальных огней. Не может ни тот, ни другой пригасить.

Усмирить.

А между тем, смычок на дирижёрскую палочку сменит на сцене скрипач. И тут уж острым разгорится малыш. Он задирижирует так, все телом ребёнка на многозвучие оркестра совсем не по-детски так завибрирует, что станет казаться, будто по ходу игры начал он на ходу вырастать.

Возрастать.

В того из оркестра перерастать, кто на сцене стоял к залу спиной и по мановению рук из оркестра музыку извлекал.

Но как только оркестр перестанет играть, снова мальчиком станет малыш. Будет хлопать и топать и криком кричать. Кому-то в оркестре он будет кивать и руками махать.

Не тому, кто кланялся на авансцене и жестом к поклонам весь поднял оркестр.

Не тому.

Не оркестрантам, что встали.

Не им. Не ему.

Хотя и ему, и оркестру вместе с залом он хлопал и топал, но не им он кричал, а тому, кто со сцены приподнял свою скрипку, кто ему улыбнулся, кто ему одному незаметно и внятно кивнул.

Тому, кому мальчик внимал.

Тому, кому он играл.

Дирижировал для кого.

Сверху станет понятно: это семья. В зале мама с детьми: брат и сестра. И первой скрипкой в оркестре — отец.

Из музыкального древа произрастают они. Из древа музыки, что над залом восходит сонмом музыкальных богов.

Но не стало б, пожалуй, случайному мальчику, даже такому, места для этих строк. Не пристало бы столько и так о нём говорить, если бы он, среди столичного консерваторского зала, собой не напомнил бы маленького провинциала, жившего в немалой дали от сегодняшних дней. Он тоже всеми детскими силами тянулся к родному отцу. Но тот, с авансены своего родового происхождения, родному ребёнку так, по-родительски, никогда не кивнул.

* * *

Вне освященного брака он появился на свет.

Таких всегда тьма.

Но отторжение светом по тем временам омрачало его внутреннюю жизнь: о происхождении до конца своих дней он избегал говорить. Так и жил, лишенный отцовской фамилии, у своих переживаний в тени; так и жил, отрешенный от земного отца, когда, уже в средние годы, свет небесный его жизнь оттенил.

Земной неродственности осознанное зло, которое по рождению он получил, заполучил, — злополучил, вернее сказать, — обратным чувством вселюдского родства, сказало в нем, когда несказанным евангельским светом просветлилось сознание его.

Когда на божественное пастбище новозаветных библейских страниц душой направился он пастись.

Когда там, среди зланных глаголов бессмертия расслышал в себе обращенным он то, что сознанию обыденному не осознать.

Как некогда, тысячелетия прежде, слово купины неопалимой посохом стало для его предшественника, направило его в сорокалетнее шествие, переправило посуху через море вместе с народом его, к обетованной земле повело, привело, из косноязычного пастуха в ветхозаветного пророка обратило, — так по пути евангельского слова, немногословный тогда молодой человек, по рождению отстоящий от нас на два века всего, необратимо пошел.

Он — отверженный, отстраненный, отторженный земным родительским родством — наполнился, восполнился, возродился, как заново народился, когда начал жить сыновством небесным и через него сыновней любовью ко всем на земле ушедшим отцам.

Радостью он проникся сквозь непроницаемую печаль, словно озвучивая флейтовым звуком душевную боль человека, лишённого признания родного отца, и своё сыновнее призвание нашедшего в невероятном, казалось бы, деле возвращения к жизни всех умерших отцов.

Русло «Общего дела» автор вручную прокладывал всю свою жизнь — как оврагами из-под земли течением вдалёк пробивался лесной родниковый ручей.

* * *

О смерти самой смерти на все лады благовещал бегущий ручей. И деревья, стволами обугленными уходящие в небо, словно трубы органные, разносили по лесу сгоревшему неопалимую мессу воскрешения мертвых в исполнении живого течения лесного ручья.

Он как будто от померкнувшего зрения глаза исцелял. Среди мертвого леса живой разливался поток. Среди обступающей смерти он жизнь свою изливал.

Разливал.

Глаза различать начинали вокруг не одну только смерть.

Он летел, он кричал, затихал, плавно плыл и подпрыгивал он; извивался, шуршал, терся о бока берегов, прозрачный до дна; болтливо по скользкому руслу скользил; как чешуёй рыба, волнами сверкал; лесной ненаглядный ручей. И не было в мире его внятной речей.

Он слышался живым обещанием.

Среди обнищания.

И с ним рядом. И вокруг него.

И вдали. Там, где не пробегал его бег. На асфальтной дороге. Чёрной, как траурная лента вокруг погорелого елового леса, обугленного снизу доверху. Траурного. Стоящего в ритуальной процессии по себе самому.

Везде и всюду, среди мёртвого леса, раздавалось и слышалось, поющее флейтой живое течение лесного ручья.

И отовсюду светлела не тронутая пожаром молодая берёзка рядом с бегущим ручьём.

* * *

Ах, какая это наполняющая, переполняющая, тихая, безмолвная, беззвучная, замيراющая, примиряющая со всем на свете светлая радость в лесу по весне лечь где-нибудь на траву под березой, руки-ноги по сторонам разбросать, распластаться вот так по зеленой земле и в траве неподвижной букашкой, как в детстве, бывало, застыть... И смотреть, и смотреть, не моргая, на листочки прозрачные и на руки ее обнаженные, белизной проступающие сквозь призрачную зелень одежды её ветвей, на ствол её белый с проталинами.

Будто по стволу её белому, как по весеннему снегу, кто-то прошел и ступней оставил следы, и в небо ступил...

И, может, теперь вон тем облачным обликом проступает сквозь облака...

И взором невинности детской скользить по стволу, по стройному стану её. По ветвям её рук, к небу протянутых.

И как в детство уплывшее, в это небо, плывущее облаками изменчивыми, для себя незаметно заплыть. В даль его расплываясь, растворяясь вдали... И наплывающим издали облаком возвращаться в себя...

Вот так бы лежать без конца до конца и в слезах просветления душу свою омыwać.

От налитой соком весенним березы.

От светлого неба над нею весеннего. Неба чистого, как березового сока слеза.

* * *

Что это за неотвязное тяготение неба?

Что за жажда неутолимая небо узреть?

Небом прозреть?.. Не оттого ли она в человеке, что он когда-то влагу встречи с недосягаемым из чаши небесной непостижимо испил?

И не затем ли Спиноза стал шлифовщиком стёкол, чтобы с помощью оптики вовне то различить, что с ясностью в себе созерцал?

Иными словами, не оставила ли Вселенная в нас своего рода отпечатков смыслов своих, и мы на встречу с ней отправляемся, чтобы себя в ней познать?

И не оттого ли так важно нам соизмерять достижения космические с постижениями собственной глубины?..

...Давно всё это началось.

И в мечтах состоялось.

Наверное, в тот самый момент, когда вскинул впервые голову вверх человек и к небу мгновенно навсегда привязался. Вероятно, неотвязчивая жажда полёта не покидала человека с той самой поры никогда. Жила в нём всегда.

Это практически относится еще к тем временам, когда Леонардо Ренессанса крепил к рукам своим крылья, сделанные собственноручно, и ломал свою гениальную голову над полётами птиц.

А мечты о полёте из античных времён до нас долетают. Но время таяло, как воск на крыльях Икара под незакатным солнцем зенитной мечты.

Но вот, наконец, мы — в космическом мировом океане — жители острова под названием Земля.

Да, мы полетели в космос.

Залетели.

Или подзалетели?

В зависимости от того, каков по сущностной сути своей сам человек.

Ну неужели достанет нас повести себя так, как в известном пушкинском докладе?.. Неужто мы и вправду под стать саранче? Свою планету объели, летим другие планеты вокруг своей объедать?

Если так, то золотая рыбка космоса от нас уплывёт, как пить дать. И снова у разбитого корыта корысти окажемся мы.

И это бы ещё ничего.

А то ещё может нам вздуматься иные миры захватить, присвоить и разделить по нашему обычаю в мире земном? А то — того хуже — поработить? Не проникнуться мыслью и чувством, что подневольнее поработителя не бывает раба?..

Неужели мы удосужимся этим ответить на свыше нам дарованный космический зов? И вынудим космос схватить нас за космы и так нас отбросить, что мы надолго забудем, как нас зовут?

Если не навсегда?

Высота космоса нам отпущена на вырост самих себя.

Наше непомерное стремление к космосу вне безмерной устремленности к Творцу, убийственнее, чем голыми руками взяться за высоковольтные провода.

Духовность является защитным скафандром от разгерметизации нашей во внутреннем космосе, пребывающем в нас. Она возвратит нам библейскую долготу наших дней, необходимых для дальних полётов во внешний космос, окружающий нас. Она, в конце концов, изначальное бессмертие нам вернёт.

Духовность.

Без неё во Вселенной мы разминёмся. Не стыкуемся.

Мы расстыкуемся сами с собой.

Духовность. Она световым столпом нисходящего божественного водительства сопровождала через пустыню свободы из египетского рабства ветхозаветный исход.

Она восходящим ответным светом людским на божественный зов новозаветного Слова преодолет наше земное тяготение смерти и выведет в космос бессмертия нас.

Духовность.

В первые библейские века жизнь людей достигала восьмисот лет на веку. Потому что, несмотря на грехопадение, отпадение от Творца, по сравнению с дальнейшим, было не столь велико.

Что уж о падениях наших временах говорить? А между тем дальний космос требует несравнимого должительства для людей.

Но сейчас, когда осознание космичности собственной проникает обособленно в каждого, — вне зависимости от того, он знает ли, думает ли о том или нет, — такое сознание обостряет духовное зрение, обонянье духовное, слух утончает духовный и вкус.

Когда время и бремя космической эры сами собой измеряют вечностью жизнь; когда к тяготениям неба земляне оказываются особо чутки; когда земного притяжения силы способны всё менее в наземном сознании землян удержать, а странствия в небо, в глубины и дали немерные потребуют от человека его дления жизни безмерно продлить, — то вечности самой потребует вечность, ей соразмерной самой...

Вопрос о бессмертии над человечеством смертным из абстрактно-мечтательного практически смертельно навис: либо ограничиться наземными краткими сроками, — что для космоса, как дефис между приходом и уходом усопшего на надгробиях людских, — либо минувшую жизнь, идущую жизнь и грядущую жизнь освободить навсегда из египетского плена могил.

Или с рабством у смерти смириться.

Или жизнью бессмертной умертвить саму смерть.

Или-или. Как говорится, третьего не дано.

Со смертностью своей не смирится человек никогда, он, человек, сотворённый бессмертным Творцом.

Он веками не мог согласиться с тем, что навеки ему тяготиться притяжением земным. И тяготением к небу свою тяжесть земную он одолел. Преодоле.

Космическим стал.

Притом что земным быть он не перестал. Во Вселенную вселённым себя осознал.

Человек.

И с прорывом космическим новый в себе ощутил он сильный порыв с бессильем своим перед смертью в себе, наконец, до конца разорвать. Из египетского смертного рабского плена выйти в обетованную жизнь.

Райскую жизнь.

Жизнь, что бытовала до смерти земной. Её заново он почувал в себе, человек, в 108 минут первого внеземного полёта, — вечных минут на все времена

И люди в пределах своих квартир и домов, и даже бездомные, жителями мироздания ощутили себя. Отчего все земляне испытали восторг.

Бескорыстный.

Высокий.

Как его орбитальный взлёт.

Стрела, впервые запущенная в космос с человеком на острие копыя, пронзила любовь к нему все земные людские сердца.

* * *

Но царство рабства египетского несёт каждый в себе человек. И сколько ещё казней египетских — и каких! — ему пройти предстоит, прежде чем фараон смерти принуждён

будет в бессмертие раба смертного своего отпустить, — того человеку до сих пор никто не считал. И не сочтёт. Никогда. Покуда в пустыне исхода не вычитает всё в себе сам человек.

Как это случилось с растерянным и потерянным молодым человеком, исчезнувшим из виду на время, жителем сасовских мест, два века тому, — как это произошло за десятки веков до него с укрытым от чужих глаз ветхозаветным стариком.

Так с ними вышло в жизни земной.

Они не пришельцы.

Они выходцы.

Время их выходило, и пришлись они ко времени своему.

Время их вынесло на поверхность, как родниковые воды из-под земли. И привнесли они с собой всё минеральное богатство слоёв вековых, из которых они вышли, через которые протекли.

И звучат они, как скрипичная нота настройки оркестра среди птичьего базара разноголосицы всех времён.

Они сочлись вечностью за свою краткотечную жизнь.

Но сами они не течения.

Предтечения.

Предтечи они.

Им не отпущено влиться туда, куда жизнь их текла.

На что излили они жизнь свою до конца.

До трагического конца. До тихой трагедии принятия собственной незавершённости пути, который свершали они.

В тишину они уходили у самых вершин.

Восхождения оставляли другим.

Тем, кого за собой повели. Всю трудность подъёма брали они на себя. Навьюченные тяжестью тех, кому облегчали путь. Кому нелегкое самое помогали свершать налегке.

Да.

Как гималайские шерпы они.

Проводники.

Посохи они. На таких опирается время во все времена.

Их мало.

— Нас мало избранных, — как Моцарт пушкинский говорит.

Они же сами — для многих.

А эти – двое – для всех.

По одному на каждый Завет

Ни тот, ни другой не дошёл, куда шёл.

Ни тот, ни другой до конца не довёл, куда вёл.

Да, они шерпы. Божественные шерпы они.

Божественные шерпы восхождения к свободе из рабства они.

Но ими ведомыми ведомо сделалось, по какому пути им завещано свыше до вершины дойти.

И взойти.

Рабство, оказывается, чревато свободой.

Удивительно, но это так.

Внутри чрева рабства свершает свобода зачатие своё. Вынашивается в рабстве. Сотнями лет. И созревает. Тысячелетиями. Веками вечными вызревает. У рабства египетского на сносях.

И нарождается. Свободной душой.

Возрождается.

Всегда.

В духовном слиянии с Заветом Творца.

Навсегда.

И смерть — как ни удивительно — способна бессмертие породить.

Возродить.

Да. Чревата бессмертием смерть.

В смертельной немощи перед смертью в человеке заложена бессмертия мощь.

И человек никогда не смирится со смертным исходом прихода своего в эту жизнь. Как не смирялся, допустим, он с тем, что плавать ему не дано. И поплыл. Что недостижимо для него дно морское. И достиг. Что крыльев лишён — и он окрылился.

Человек богат тем, чего он лишён. В стремлении самовосполниться он созидает себя.

* * *

Лишённый сыновнего родства, Федоров лишал себя всего мыслимого. Но без немислимого он не мыслил и помыслить себя.

Каким-то особенным, на поверхностный взгляд постороннего, загадочным, таинственным образом он из весьма неприметного школяра, — после многих лет отсутствия на виду, — превратился внезапно в глубоко и широко, многогранно образованнейшего человека, которого самые знаковые люди его времени и оставшиеся таковыми на все времена, выдающейся личностью и философом почитали его. А Сергей Булгаков, спустя несколько лет после смерти Фёдорова, «Московским Сократом» в одноименной статье называет его.

Не иначе как.

А он не очень-то церемонился в собственных отзывах о них. И Толстой у него такой же философ, как и писатель, а писатель он никакой. А по какому-то поводу, так тот и просто дурак (Толстой!). А Владимир Соловьев вообще занят лишь тем, чтобы головы курсисток позанятней морочить. Он мог и Ницше мерзавцем назвать. И с Кантом совсем не оказаться в ладах.

Словом, по нему, кого ни возьми, не стоит возни.

А ведь в действительности в мире мирском смиреннейшим человеком он жил. И жизнь его была преисполнена жития.

Чего стоит хотя бы оставленный после него скарб, которого за прожитую жизнь и на один нынешний хозяйственный целлофановый пакет не наскрести. Или чего стоит его многоадресная бездомность. Одних только съёмных квартир он сменил 48, за свои московские 25 лет. Их них 6 адресов он поменял в последний им прожитый год.

Он словно не позволял себе, при своем аскетизме, засиживаться на одном месте, что, возможно, по его ощущениям, само по себе придавало существованию излишний комфорт?.. А может быть, в жизни, где безоговорочна смерть, он попросту места себе не находил?..

Избегал получения наград и присвоения званий. Жил впритирку, на самую малость от скромного жалования. Остальное жаловал тем, кого примечал голодными и одетыми нищенски в читальном зале библиотеки, где служил.

И всё это делал по возможности скрытно. Не напоказ. Не авансценным по сути своей, таким он естественно был.

И Божедомка с больницей для бедных — при всех случайностях его попадания туда — местом, предназначенным словно для последнего приюта его. И притом нетерпимость какая-то. Суд наотмашь. Гневливость, от которой гордыней разит за версту: дегустатор истины — не иначе как. До всех ему дело — и всем от него поделом.

Но в том-то и дело, что дело не в том.

Не гордыня, которая не про него, не гневливость, в которой он каялся на каждом шагу, — тут не при чём. Он всех — с кем общался, кого читал и кого изучал — как старатель песок, через сито дела своего промывал. Каждую золотишку, что из них намывал, в дело свое запускал.

Возможно, уже фамилией и отчеством, данными ему при купели, он был наречён и обречён на путь, который его избрал. Имя Фёдор означает божий дар. Он же и Фёдоров и Фёдорович — дважды даром Божьим одарён.

Даром храмовые дары не даруются. За них следует свято расплачиваться бесценной подушной податью через всю, погорелым лесом, ручьём протекающую собственную человеческую жизнь.

Жизнь земную под звёздной мантией Творца.

При этом в ответах всех ратных дел мощью особенной засветится мирное поле в Дивеево в день возвращения мощей Серафима Саровского в храм. Ночное поле костров у военных палаток паломников неподалёку от храма вместит в себя былые все былинные ратные поля.

Подсвеченная прожекторами колокольня загорится поставленной в небо белокаменной свечой восковой.

А разветвлённый дивеевский храм сияющим Древом Веры будет стоять.

* * *

Потом, как всегда, застигнут врасплах холода.

В небесах лёгким пухом закружатся снега. На землю присядет белокрылая птица зима.

Замолкнет ручей.

Как остановленные часы.

* * *

(Вместо послесловия)

От жажды умираю над ручьём

(Франсуа Вийон)

Москва — Сасово — Москва
Июнь 2011 — декабрь 2013

Раздел II

РУССКИЙ КОСМИЗМ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

О КОСМИЗМЕ В ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОМ ЖАНРЕ¹

Статья представляет собой опыт описания в формате энциклопедической статьи феномена космизма. В основу определения этого феномена положены теоретические разработки С.Г. Семеновой, полагавшей генетической чертой философии космизма идею активно-творческой эволюции. Выделены базовые положения ноосферной, космической мысли: идея направленности эволюции, мысль о человеке как активном агенте процесса развития, трактовка жизни, сознания, труда человека как фактора негэнтропии, идея регуляции природы и ноосферы как нового, творчески организованного состояния биосферы, обоснование необходимости освоения космоса. Определены основные черты христианского космизма: тезис о том, что Бог действует в мире через человека, идеалы богочеловечества, всеединства, оправдания истории, активно-творческой эсхатологии, апокатастасиса, требование христианизации науки. Показано, что философия космизма стремится выстроить мост между научной и религиозной картинами мира, создавая основу созидательного планетарного действия.

The article demonstrates the attempt to describe cosmism phenomenon within the format of an encyclopedic article. The basis for determining this phenomenon forms the conception once proposed by Semenova, who considered the idea of active-creative evolution to be the origin of the philosophy of cosmism. The basic propositions of noospheric, cosmic thought are singled out: the idea of the direction of evolution, the view of a man as an active agent of the development process, the interpretation of life, consciousness, human labor as a factor of anti-entropy, the idea nature regulation and the noosphere as a new, creatively organized state of the biosphere; The main features of Christian cosmism are determined: the thesis that God acts in the world with man's assistance, the ideals of God-mankind, all-unity, the justification of history, active-creative eschatology, apokatastasis, the demand for Christianization of science. It is shown that the philosophy of cosmism seeks to build a bridge between the scientific and religious pictures of the world, creating the basis for a creative planetary action.

Ключевые слова: космизм, активно-творческая эволюция, регуляция природы, ноосфера, освоение космоса, богочеловечество, всеединство, оправдание истории, активно-творческая эсхатология, апокатастасис, христианизация науки.

Keywords: cosmism, active-creative evolution, regulation of nature, noosphere, space exploration, God-mankind, unity, justification of history, active-creative eschatology, apokatastasis, Christianization of science.

КОСМИЗМ — течение философской и научной мысли второй половины XIX—XX вв., представители которого рассматривали источник для философии и культуры тезис о взаимосвязи человека и Космоса, Микрокосма и Макрокосма в проективном, активно-творческом смысле, представляя человека как сознательного и ответственного деятеля мирового процесса, призванного вести себя и мир к совершенству, стремились к диалогу науки и веры, христианства и эволюционных идей, выдвигая в христианском космизме идеал соработничества Бога и человека в деле преображения Универсума в Царствие Божие.

Наиболее развернуто идеи космизма представлены в русской философской традиции. К естественнонаучной ветви космизма относят ученых и мыслителей, утверждавших идею направленности эволюции, рассматривавших жизнь, сознание, творческую деятельность человечества как ключевой фактор развития Земли и Вселенной (Н.А. Подолинский, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич). К религиозно-философской — представителей того склонения русской мысли, которое Бердяев называл «космоцентрическим, узревающим божественные энергии в тварном мире, обращенным к преображению мира», и «антропоцентрическим <...> обращенным к активности человека в природе и обществе» (Бердяев 1990, с. 235). Это философы активного христианства

¹ Статья завершена в рамках проекта РФФИ 18-011-00953а «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией».

Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Особое место в традиции космизма занимают космическая философия К.Э. Циолковского, учение Всемир А.В. Сухова-Кобылина. В западной философии ключевые идеи космизма представлены у А. Бергсона и П. Тейяра де Шардена.

Идея активной эволюции

Генетической чертой философии космизма является идея активной эволюции, представление о необходимости нового сознательного этапа развития мира, где ключевую роль играют факторы духовного, нравственного порядка. В научную и философскую картину космоса включается человек, утверждается его центральное положение как носителя рефлексивной мысли во Вселенной: «Я думаю, вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а пункт сосредоточения и гоминизации универсального стремления к жизни» (Тейяр де Шарден 2002, с. 40). Человек для активно-эволюционных мыслителей — существо, находящееся в процессе становления, онтологического роста и вместе с тем сознательно-творческое, призванное к преображению и мира, и себя самого. Как космисты христианской ориентации, так и представители естественнонаучной ветви космизма подчеркивают неслучайность возникновения в бытии существа чувствующего и сознающего. Если для первых человек венчает лестницу Божественного творения, являясь возлюбленным созданием Божиим, соратником на мировой ниве, то для вторых он выражает вершинную ступень развития Жизни, движущейся ко все более сложным, духовно и психически организованным формам. У Н.Ф. Федорова, излагавшего свои идеи как на языке христианской философии, так и в естественнонаучном ключе, соединяются обе трактовки. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем» (Федоров 1995–2000/2, с. 243), — пишет мыслитель, рисуя образ природы, приходящей в человеке к самосознанию и через человека начинающей «управлять собою» (Федоров 1995–2000/1, с. 239). И одновременно видит в существе, созданном по образу и подобию Божию активное орудие воли Творца в деле преображения бытия в благобытие: «Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам силу и объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединным художником которого, в подобие Троиединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскресенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым <...> действующим чрез всех сынов человеческих <...> достигающих божественного совершенства (“Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен”), в деле, труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (там же, с. 401).

Восходящий характер развития мира, обретающего своего активного деятеля в человеке, утверждал и В.С. Соловьев. Стремясь к согласованию научной и религиозной картин мира, Творения и эволюции, он обосновывал идею «продолжающегося творения»: оно есть не единовременный акт, а «постепенный и упорный процесс» воплощения в материи духовного, божественного начала — сначала в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных — с неизбежными здесь муками, тупиками, «неоконченными набросками неудачных сознаний» — и наконец в человеке, который являет собою венец космогонического процесса, ибо в нем создана — в потенции — совершенная форма для бытия духа. Человек — не только объект преображающего воздействия духа, но и носитель,

субъект его и в этом своем качестве призван стать творческим «деятелем мирового процесса» (Соловьев 1988, с. 390), способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление, приводя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге.

В XX в. идея направленности эволюции, проходящей через человека и обретающей с его явлением в мир новое качество, получила свое обоснование у В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена. Все больший рост духа и сознания в лоне материи они подтверждали фактом цефализации, установленным в 1851 г. американским геологом, палеонтологом и богословом Д. Дана. С эпохи кембрия, когда появляются зачатки центральной нервной системы, идет неуклонный процесс усложнения и усовершенствования нервной ткани, в том числе головного мозга живых существ, что и приводит на определенном этапе к возникновению человека. Опираясь на идею «цефализации», Вернадский утверждает роль человека в космическом процессе разворачивания живого вещества, объясняет явление не просто жизни, но жизни мыслящей и творящей. Ученый называет человеческий разум «великой геологической, быть может, космической силой» (Вернадский 1980, с. 228), подчеркивает, что с человеком рождается «новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией», и именно эта энергия становится «основным фактом» в «геобиологической истории» Земли, определяет ее будущее (Вернадский 2004, с. 387). Деятельность совокупного человечества ведет к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы, и в этом процессе ведущую роль играют научное знание, этика, «принцип солидарности» живых существ, заступающий место природного закона борьбы за существование.

Свое убеждение в наличии и *направления*, и *смысла*, и *цели* эволюционного процесса П. Тейяр де Шарден обосновывает самим наличием «степеней органического усложнения» в развивающемся живом (Тейяр де Шарден 2002, с. 148). Он основывается на постулате внешнего и внутреннего в вещах (тангенциальная и радиальная энергия), на том, что именно последнее выражает в тот или иной момент «сущность реальности». Усложнение материальной организации влечет за собой и положительную динамику ее психизма, ее сознания, материальным носителем которых является нервная система. Как и Вернадский, французский мыслитель видит в цефализации «нить Ариадны», которая ведет исследователя в лабиринте эволюции в обе стороны, к свету понимания и прошлого человека, жизни вообще, и к будущему эволюции. Через возникновение нервной системы и ее неуклонный рост в живом веществе выходит на поверхность «основное глубинное течение» эволюции мира. Выстраивается триада: геогенез — биогенез — психогенез, причем рождение рефлексивного сознания тесно связывается со способностью человека извлекать смысл вещи и явления, собственных действий и выборов, в том числе и осознать смысл своего появления в эволюции.

Вектор восхождения сознания и духа в лоне материи, ее движения ко все более нервно изощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам — своего рода идеальная телеологическая программа, затканная в полотно универсума и стремящаяся к своей реализации. Для П. Тейяра де Шардена она, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции. Подобно Соловьеву, французский философ и богослов примиряет креационизм и эволюционизм через идею «эволюционирующего творения». Творение распространяется на все пространство-время Вселенной, на весь космогенез, являясь постоянной трансформацией, ростом, возвышением создания. Христианство понимается как религия онтологиче-

ского прогресса, восхождения мира и человека в их природе. Движение к «возрастанию свободы и личного начала», «к высшим состояниям сознания и духовности», характеризующее эволюцию в ее центральном потоке, проходящем через Землю и человека, в представлении Тейяра де Шардена, метафизически родственно христианским представлениям — о преодолении первородного греха, вытеснения и смерти, о преобразении мира, в котором «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15, 28), о возвышении человека до божественного статуса («обожение»), о «новом небе и новой земле», о Царствии Небесном преображенного, бессмертного бытия. «С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» (Тейяр де Шарден 1992, с. 200). И не только совпадают, но жизненно, бытийственно нуждаются друг в друге — для взаимного дополнения, оплодотворения и конечного высшего синтеза. Только христианство, по мысли о. Тейяра, может «одухотворить космический прогресс в том виде, в каком он предстает в ходе восхождения человечества» (там же), придав ему четко личностную цель, утоляющую самые заветные запросы сознательного, чувствующего индивида (воскрешение, бессмертие, обожение). Но и только активно-эволюционное понимание развития мира, предполагающее со стадии разума действительное участие его носителя в дальнейшем разворачивании эволюции, требует глубинного раскрытия синергически-богочеловеческой сути христианской Благой Вести о Царствии Небесном, о пути к нему, иными словами — требует христианства творческого и активного.

Новый этап биологической эволюции, ее «рефлексивную стадию», связанную с появлением человека и постепенным осознанием им своей космической роли, П. Тейяр де Шарден называет автоэволюцией (*auto-évolution, self-evolution*), активной эрой эволюции. Жизнь через свое вершинное разумное порождение научается сознательно изобретать, планировать и предвидеть. Способность, чрезвычайно важная для того, что о. Тейяр называет «активацией энергии». Кроме физической энергии, подверженной термодинамическим законам сохранения и деградации, он выделяет анти-энтропийную энергетику, связанную с жизнью, с органикой, с психическим, с сознанием, относя процесс активации прежде всего к ней. Этот второй тип энергии обнаруживает себя в способности к быстрому и обильному размножению, в отчетливой воле к сохранению, выживанию и подъему животных форм, и, наконец, на стадии разумного сознания — к новой сверх-организации окружающего материального мира и самого себя. Количественно по сравнению с физической энергией огромной Вселенной человеческая энергия кажется ничтожно малой, но качественно, в силу невероятной сложности своей структуры, она возглавляет движение от неорганизованного к организованному, являющееся, по мысли о. Тейяра, «общим и фундаментальным свойством "материи"» (Teilhard de Chardin 1963, p. 410).

Трактовка жизни и творческой деятельности человечества как фактора негэнтропии — характерная черта философии космизма. Так, А. Бергсон в книге «Творческая эволюция» (1903) разворачивает грандиозную панораму нарастающего эволюционного вала жизни, представляя, как энтропийным силам упрощения, дезорганизации, распада, царящим в мировой материи, противостоит тенденция к увеличению порядка, организации, связанная с потоком жизни и сознания. Разумная деятельность человечества выходит в авангард зоны накопления энергии, творческой мощи, стремящейся к одухотворению и преобразованию мира: «Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растения, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своей мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть» (Бергсон 1998, с. 264). «Потребность

в творчестве», по Бергсону, определяет жизненный порыв в целом, а в человеке он достигает своего апогея. Человек — «исключительный успех жизни», но еще не ее венец. Творческие способности человека должны обернуться и на него самого, раздвинуть его еще ограниченное, преимущественно рациональное сознание. И тут пределы не поставлены.

За 23 года до появления «Творческой эволюции» русский экономист С.А. Подолинский в работе «Труд человека и его отношение к распределению энергии» (1880), рассматривая энергетические процессы на планете Земля с точки зрения динамики рассеяния — сбережения — увеличения энергии, указывал на то, что живые существа, начиная с растений, обладают способностью накапливать энергию, получаемую ими от Солнца, и претворять ее в новые, высшие формы энергии. Своей высшей точки этот процесс достигает в труде человека и домашних животных. Их труд, представляя собой проявление «общей мировой энергии», имеет своим результатом «увеличение количества превратимой энергии на земной поверхности» (Подолинский 1991, с. 12, 35), создавая необходимую разницу потенциалов между процессами концентрации и потери энергии. И первый русский физик-теоретик Н.А. Умов, о котором Вернадский писал как о «крупном, недостаточно оцененном ученом-мыслителе», считал фундаментальным свойством живой материи «стройность», способность к самоорганизации. Сущность жизни, смысл эволюции — в преобразовании нестройных, хаотических движений в стройные, в повышении «качества стройностей в природе», что сообщает развитию векторный, восходящий характер (Умов 1993, с. 122). Человек, обладающий разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, заключает в себе высший, из доселе достигнутых, уровень стройности. Не удовлетворяясь «естественными предложениями» природной среды, он стремится к улучшению внешнего мира, к созданию в окружающей среде «второй», более совершенной, природы. В технике и искусстве, в механизмах и архитектурных сооружениях, во всей разносторонней и многообразной деятельности человека бессознательные и нестройные движения претворяются в сознательные и стройные, в круг регулируемых, антиэнтропийных процессов вовлекается уже не только живое, но и мертвое, косное вещество, «неорганизованная материя». Закон стройности и организации, действующий, по мысли Умова, в области жизни и сознания (ученый предлагал назвать его «третьим началом термодинамики»), через человека расширяет свой предел применимости, стремится стать всеобщим, универсальным законом.

Концепцию антиэнтропийной сущности жизни и труда человека развивали на русской почве не только космисты-естествоиспытатели, опиравшиеся на фундамент научного знания, но и космисты, мыслившие в рамках христианской картины мира. В «Автореферате», написанном в середине 1920-х гг. для «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат», о. Павел Флоренский так определял суть «будущего цельного мировоззрения»: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивающего процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти» (Флоренский 1988, с. 114). И у космистов 1920–1930-х гг. А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева человеческий труд, культура, в которых действует Логос, обретают универсальное, космогоническое значение: они собирают окружающий мир, противостоят силам дезорганизации и распада, становятся основой «организации мировоздействия» (Горский 2004, с. 53).

Философия активного христианства

Выражение «активное христианство» впервые прозвучало у Н.Ф. Федорова в одной из его статей о Ницше. Критикуя ницшеанскую «культуру трагического мирозерцания» с ее убежденностью в неизбежной гибели мира, мыслитель подчеркивал: «философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя христианства активного» (Федоров 1995–2000/2, с. 145). Под активным христианством автор «Философии общего дела» понимал участие человечества в воплощении коренных метафизических чаяний христианской веры: упразднении «последнего врага» — смерти, воскрешении умерших, преобразении их природы, вхождении в бессмертный, творческий, обоженный зон бытия. В процессе длительной исторической работы род людской должен приготовить из себя соборное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда в сотрудничестве с Божественными энергиями, в потоках Его благодати человечество обратит и землю, и «все небесные миры в Царствие Божие, в рай» (Федоров 1995–2000/1, с. 257).

Центральной идеей философии активного христианства стала идея *Богочеловечества*, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый, совершенный статус существования. Теоантропоургия (богочеловекодействие) — так в греческой огласовке именовал синергию Божественного и человеческого Федоров. Истинная совершеннолетняя личность свободно и ответственно встает перед лицом Бога, стараясь прежде всего уразуметь, не как Бог относится к миру, а как она сама, как человечество, соборное множество, должны относиться к Богу, Его вселенскому домостроительству, в чем их задача и какова их доля участия в этом священном деле. Встать к Богу в положение и отношение активной сознательной взаимности — такая установка уже содержит в себе начаток синергии, т. е. согласования всемогущества Бога и свободы сознательной твари.

Как и идея активной эволюции, концепция активного христианства неразрывно связана с антроподицеей. В естественнонаучной ветви космизма принятие на себя объединенным человечеством вселенских онтологических задач обосновывается тем, что в человеке природа приходит к самосознанию и дальнейшие ее эволюционные судьбы напрямую зависят именно от него. Для представителей религиозной плеяды космизма преобразующая роль человека в бытии вытекает из его причастности Божественному началу. Человек обладает творческой, активной природой, и в этой способности к творчеству проявляется богоподобие существа сознающего, содержится указание на его деятельную роль в Божественном замысле. По мысли Федорова, Бог действует в мире через человека, через существо, изначально созданное по Его образу и подобию, через соборную совокупность сознательных, чувствующих существ, через все человечество в единстве своих поколений. Идеальным прообразом такого «целокупного человечества» у христианских космистов является Душа мира, Божественная София.

Новый Завет, с точки зрения философии активного христианства, пронизан Божественным побуждением к онтологической активности человечества, содержит своего рода программу общей человеческой работы, которая прочитывается в учении и делах Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Чудотворения Спасителя предстают здесь пророческим откровением о человеке, усыновленном Богу, примером и заданием ему. Совершая дела исцеления больных, воскрешения умерших, утишения бурь, которые касались господства

над болезнетворными и смертоносными началами в природе человека и мира, «Начальник Жизни», по мысли Федорова, указал сынам и дочерям человеческим направление и содержание их настоящей онтологической деятельности на пути к Царствию Небесному. И Тейяр де Шарден раскрывает евангельское приглашение Иисуса к усыновлению рода людского Богу в онтологически-эволюционном, вселенском смысле: как обожение, включающее и человека, и всю природу, и космическую среду: «Дружба, божественное усыновление — выражения, которые содержат в себе адаптацию, трансформацию, органическую, необратимую переплавку Универсума» (Teilhard de Chardin 1965–1, p. 43).

Активно-христианская мысль опирается на интуицию развивающейся, становящейся, незавершенной Вселенной, разворачивает видение пути к Царствию Небесному как преобразующей эволюции. Это видение противостоит «платонизирующему» дуализму с резким антагонизмом материи и духа, земли и неба. «Сущность истинного христианства, — пишет В.С. Соловьев в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания» — есть перерождение человечества и мира в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.» (Соловьев 1988, с. 339). По мысли Бердяева, необходима «всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира <...> для вечности» (Бердяев 1994, с. 169). При этом слово Спасителя: «Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17) раскрывается Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, П. Тейяром де Шарденом не только как удостоверение неустанно творящей природы Бога, не только как откровение того, что творение еще не окончено, но и как призыв к человеку развивать в себе это не имеющее финала и предела качество, участвовать в деле миротворения. Царствие Небесное предстает деятельной, творческой вечностью, распахнутой в бесконечное вселенское созидание.

Активно-христианская мысль стоит на идее оправдания истории, рассматривает исторический процесс как поле встречи Творца и верховного Его творения, как богочеловеческую работу спасения, преобразующее движение к «новому небу и новой земле». Ее сторонники были резкими критиками историософского пессимизма и катастрофизма, представленного на русской почве философией К.Н. Леонтьева, считая, что подобный взгляд на историю оборачивается отчаянием в спасении, эгоизмом и демонизмом, доходящим до карамазовской формулы «все позволено». «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле» (Прот. Сергей Булгаков 1933, с. 464). «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце» (Бердяев 1994, с. 168). Христианство мыслителей-космистов — не только религия личного спасения, внутреннего духовного делания; оно предполагает по самой своей сути общее и даже всеобщее спасение, соборное объединение и дело.

Концепция истории как работы спасения носила подчеркнуто антисекулярный характер. Ее сторонники требовали просветить светом христианского задания человечеству все сферы и планы жизни: культуру, искусство, педагогику, социальное и государственное строительство, политику, экономику, хозяйство, фундаментальную и прикладную науку, выстраивая их в благом, спасительном векторе — как слагаемые мироустроительной вселенской работы.

Характерную черту концепции «оправдания истории» составляет идея нравственного истолкования догмата. Догматы выступают здесь не только как истины веры, но и как заповеди, по которым должна строиться жизнь. Новый принцип бытия вещей и существ, что вносится в историю и природу человечеством, вставшим на Божьи пути, мыслители-космисты христианской ориентации основывают на том образе взаимодействия, который дан в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы. Всеединство, по подобию Божественного Троиединства, выдвигается в противоположность атомарному, обособленно-эгоистическому бытию тварных существ, розни, пронизывающей собой все уровни мира, «небратству вещества», «взаимной непроницаемости» вещей и явлений, вытесняющих друг друга во времени и пространстве (Соловьев 1988, с. 540–541). Проецируясь в социальную сферу, принцип всеединства рождает принцип соборности, в котором преодолена и односторонность индивидуализма, попирающего целое ради единичного «я», и односторонность родовой установки, изъяны коллективизма, где это «я», напротив, приносится в жертву общему. В соборном целом личность не обособляется, но и не сливается с ним до неразличимости, она пребывает в родственном, питаемом любовью единстве со всеми, в труде братского всеслужения и в этом всеслужении наиболее полно раскрывает себя.

Идея христианского оправдания истории в философии космизма связана с построением основ «активно-творческой эсхатологии» (формула Н.А. Бердяева), «эсхатологии спасения» (определение Н.А. Сетницкого), согласно которой «отношение к концу мира» должно быть не только «ожиданием человека», но и его активностью, «его творческим делом» (Бердяев 1940, с. 7). В «Откровении Иоанна Богослова» Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Сетницкий видели не только указание на все большее «оскудение любви и веры», на торжество духа антихристового, но и светлое, созидательное пророчество — об обожении мира и человека. В своей критике ложных путей цивилизации, живущей языческим *saecle diem*, они использовали образы «Великого Вавилона» и «блудницы на звере», говоря же о возможности иного фундаментального выбора, выводили альтернативный ряд образов, центральное место среди которых занимал образ «миллениума», «тысячелетнего царства Христова» 20 главы «Откровения». Подобно апологетам раннего христианства, они видели в миллениуме связующее звено «между временным и вечным, между землей и небом» (Свящ. Василий Кановский. 1912, с. 448), вершинную эпоху истории, в которой пришедшее «в разум истины» человечество творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где, по слову ап. Павла, Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

С верой в благоую, творческую перспективу истории связана в философии активного христианства и идея *апокатастасиса*, понятая в духе свт. Григория Нисского. Идея вечного ада, по убеждению активно-христианских мыслителей, идет вразрез с чаянием полного ософиевания твари («И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3)). Разделение человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых окажется казнью для всего рода людского, ибо праведники «будут наказаны адскими муками», а грешники — «созерцанием этих мук» (Федоров 1995–2000/2, с. 129). В противовес фаталистическому толкованию Апокалипсиса, Н.Ф. Федоров выдвигает идею условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой идее пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о явлении антихриста, о страшном и судном дне с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых подобны пророчеству, изреченному Господом на град Ниневию и снятому после покаяния ее жителей. Это — предостережение, угроза, а не фатальный, роковой приговор, и человечество, пришедшее «в разум истины», соучаствующее в деле преображения бытия,

может уповать на иной, не катастрофический, не судный, а светлый, благодатный конец, на полноту спасения и прощения всех.

Для мыслителей активно-христианской традиции вопрос о преодолении ада, есть вопрос о нерасторжимой связи и родстве всех людей, об их солидарности и взаимной ответственности, в том числе ответственности праведников перед грешниками, о мере и силе их любви: «Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду <...> я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» (Бердяев 1993, с. 237). Дух любви и ответственности требует именно «всеобщего восстановления», и не только человека, но и всего многоликого космоса: «Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов, былинки, с введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий. <...> Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться» (там же, с. 249).

Идеал ноосферы

На французской почве понятие ноосферы возникло в 1920-е гг. в работах П. Тейяра де Шардена, а публично было заявлено его старшим другом философом и математиком Э. Леруа в сорбоннских лекциях, вылившихся в книгу «Происхождение жизни и эволюция разума» (Le Roy 1928). В русской философской традиции мысль о новой, творчески создаваемой оболочке Земли, явившейся результатом восходящего развития природного мира, стала в центр научных и философских работ В.И. Вернадского. Для авторов ноосферной теории очеловечивание (гоминизация) жизни — такой же великий скачок планетарного и космического развития, как оживотворение (витализация) материи. Преемственно связанный со всей эволюционной цепью жизни, человек тем не менее является в мир как такое оригинальное целое, что его можно считать даже не отдельным видом или даже царством природы, а «новым порядком реальности», таким же широким и самостоятельным, как сама жизнь перед лицом неодушевленной материи. Человек ставится и по отношению к природе, к биосфере, при всей физической внедренности в них, как равнозначашее им в «экономии вещей» явление, как новая «оболочка» планеты, «новая сфера». Развивается трудовая, социальная, творческая активность человека, он расселяется по земле, растут средства сообщения, умножаются способы хранения и передачи информации. Через преемственное, из поколения в поколение, распространение знаний и умений, через философский, нравственный, религиозный поиск, искусство, науку уже идет своего рода коллективная цефализация, увеличивающая объем общеземного мозга.

В XX в., подчеркивает Вернадский, возникли значительные материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. Первый из этих факторов — *вселенскость* человечества, т. е. «полный захват человеком биосферы для жизни». Вся Земля не просто преобразована и заселена до самых труднодоступных и неблагоприятных мест, но человек проник во все стихии: землю, воду, воздух, околоземное пространство. Второй фактор, решающий для создания ноосферы, — *единство* человечества, выступающего «как единое целое по отношению к остальному живому населению планеты» (Вернадский 2004, с. 268–269). Разворачивая критику фашизма, ученый подчеркивает, что расистская идеология и практика прямо противоречит ноосферным задачам рода

людского. «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей» (Вернадский 1993, с. 308), и взаимодействие между народами, если оно хочет быть надежным и прочным, должно учитывать эту закономерность, природную и нравственную одновременно. В том же направлении идет П. Тейяр де Шарден. Размышляя о современном положении человечества, он отмечает рождение нового «способа филогенеза», основанного на «конвергенции, при которой расы, народы и нации консолидируются и совершенствуются путем взаимооплодотворения» (Тейяр де Шарден 2002, с. 248, 249). Процесс «планетизации человека», сплочения частей человечества в единый блок — несмотря на все разъединительные тенденции и вопреки им — идет и на внешнем уровне, в тангенциальном (уже отмеченный колоссальный рост средств сообщения, потоков информации, сближения социального и политического устройства, образования и культур...), и на внутреннем, в радиальном (готовится единый «дух Земли»). В этом глобальном явлении о. Тейяр усматривает «высшую точку организации космического процесса, неизменного со времени тех далеких эпох, когда наша планета была молодой» (там же, с. 250). На фоне такого видения «доктрина обособления» демонстрирует свою антиэволюционную несостоятельность. Это касается и эгоцентрической установки (каждый только для себя, для личного успеха, а на деле лишь эфемерного развития), и порочного расистского идеала, захватывающего, по образному выражению автора, весь сок Древа жизни, будучи лишь одной из многих ветвей, омертвляя при этом все остальные. Принцип единения и всеобщности онтологической победы — нераздельны и в идеале, и в его реализации. «Выход для мира, двери для будущего <...> открываются вперед не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли» (там же, с. 251).

Идеи, близкие ноосферным идеям Вернадского и Тейяра де Шардена, высказывал П.А. Флоренский, выдвинувший в письме к Вернадскому от 21 сентября 1929 г. понятие «пневматосферы»: «С своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа» (Флоренский 1993–1, с. 164–165). Пневматосфера Флоренского — аналог ноосферы Вернадского, но, в отличие от Вернадского, для которого основой ноосферы является человеческий разум, научное знание, преобразующее природное естество, Флоренский делает акцент на духовном начале человека. Духовное для Флоренского объемлет собою не только разум, но и чувство, и волю, и действие, истекает из высшей, Божественной, сверхприродной реальности, в ней находит опору развитию.

В традиции христианского космизма с идеей ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) соотносятся концепции Богочеловечества, оправдания истории, Царства Божия на земле. В книге «Философия хозяйства» (1912), где ощущается явное влияние федоровских идей, С.Н. Булгаков утверждает: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктив-

ный, до-сознательный или до-хозяйственный — до появления человека и сознательный, хозяйственный — после его появления» (Булгаков 1993, с. 133). В своей высшей задаче хозяйственная деятельность понимается Булгаковым как осуществление Божьего завета об «обладании землей», о новом обретении «прав на природу, им (человеком. — А. Г., С. С.) некогда утерянных», о покорении смертоносных стихий, очеловечивании природы и обожении себя. По Булгакову, этот процесс медленен и труден. Осуществление поистине «эдемского» хозяйствования, «новой космической эры» еще далеко впереди, нынешняя же хозяйственная деятельность отмечена всеми проклятиями падшего состояния мира: рабством у матери, у вещей, отчуждением, взаимной борьбой и притеснением.

Авторы ноосферной теории констатируют: преобразование биосферы трудом и творчеством человека далеко не всегда было по-настоящему разумным, зачастую носило и носит хищнический, неукротимо и жадно потребляющий природу, ее ресурсы характер; ноосферный информационный поток содержит в себе идеологии и концепции антигуманные и ложные, осуществление которых или уже приносило колоссальные бедствия Земле, или грозит еще большими, вплоть до гибели самого человечества и биосферы. Причина в том, что человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях — существо еще далеко не совершенное, в определенном смысле «кризисное». Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. А значит создание человека — *ноосфера* есть и еще достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления *реальность*, и *высший идеал* такого становления. Отношения между этой реальностью и этим идеалом весьма сложны. Породив разум как орудие своего дальнейшего развития, но орудие, наделенное свободой (свободой говорить не только «да» сознательному преобразованию мира, но и «нет», вплоть до решительного и окончательного «нет» самому бытию) эволюция словно пошла на риск. Философы-космисты указывают на планетарную и вселенскую ответственность разумных существ: в своем «падении» человечество увлечет за собой и всю космическую эволюцию, магистраль которой проходит через жизнь и сознание; малодушным, «демоническим» выбором может обречь на неудачу весь космогенез. Универсум без совокупного созидательного усилия человечества в деле его творческого одухотворения обернется абсурдом. В.И. Вернадский предостерегает от подобного антиэволюционного выбора, указывая на созидательные перспективы земной истории: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и труд на самоистребление» (Вернадский 1993, с. 308). А П. Тейяр де Шарден говорит о необходимости пробудить в современном человеке чувство и дух эволюции в ее истинном понимании как совокупного восходящего движения к высшей природе, к обожению, подчеркивая особую роль в этом процессе энергий взаимной симпатии, любви и солидарности.

И В.И. Вернадский, и П. Тейяр де Шарден особое значение в деле созидания ноосферы придают научному знанию. Научная мысль — такое же закономерно неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, ибо таит в себе потенцию развития фактически безграничного. В то же время русский ученый, бывший свидетелем двух мировых войн, понимал, что наука может быть не только строительницей ноосферы, но и служанкой антиноосферных, разрушительных сил, и призывал к созданию «интернационала ученых», который культивировал бы «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной,

противоречащей идее ноосферы, цели» (Вернадский 2004, с. 283). Более того, Вернадский выдвигал образ новой науки, в центр которой ставятся проблемы жизни и человека, которая учитывает эволюционные перспективы и сознательно на них работает.

Наличная наука развивается в поле того фундаментального выбора, которым руководствуется потребительская цивилизация. Мерилом здесь является человек в его нынешней, противоречивой, самостной, смертной природе, и все ее измерения признаются одинаково правомочными. Соответственно и научное знание, основная созидательная сила человечества, с равным успехом работает и на созидание, и на разрушение, опредмечивая вполне «законные» темные, «демонические» параметры человеческой природы. Необходим, по мысли Вернадского, другой фундаментальный выбор: выбор человеком себя как существа активно «растущего», преодолевающего дисгармонии физического и духовного естества. Со своей стороны и П. Тейяр де Шарден утверждал: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше», «невозможно, зацепившись, остаться на полпути» (Тейяр де Шарден 2002, с. 240). По убеждению мыслителя, заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном, смертно-греховном физическом и духовном статусе, отказ от сознательно-активного исполнения эволюционного закона субстанциального совершенствования чревато для рода людского разрывом и самоуничтожением.

В христианском космизме, стремящемся к оцерковлению всех сфер и планов жизни, поставлена задача христианизации науки, ее введения в лоно веры. Федоров говорит о новом синтезе научных дисциплин, который вдохновляется идеалом победы над смертью, служит «всемирному делу» братотворения, воскрешения, регуляции (Федоров 1995–2000/1, с. 139). В.С. Соловьев называет науку «всемирной медициной», призванной исцелить бытие и человека от смертной болезни (Соловьев 1997, с. 40). Философы 1920-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подхватывают выдвинутый Федоровым образ Церкви как средоточия соборного, богочеловеческого действия, указывая, что в человечестве, вставшем на Божьи пути, Церковь не только не враждует с наукой, но становится ее водителем и вдохновительницей, дает смысл и цель ее открытиям. Развитие науки в истории, подчеркивает Муравьев, шло по линии обособления от Церкви, в результате чего «Церковь осталась без орудия действия, но и наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным». Современная наука «не имеет общей цели», «служит частным целям, ничем не связанным и часто друг другу противоречащим», и задача Церкви состоит «именно в том, чтобы дать ей эту цель. Научное действие должно стать церковным делом преображения мира» (Муравьев 2011/1, с. 453, 454). И для П. Тейяра де Шардена разрыв науки и религии, произошедший в цивилизации Нового времени, есть состояние болезненное и недолжное. Чем христианин религиозно глубже, тем более он осознает «дела и победы науки как прибавление или дополнение к Царствию Божьему», так же как и прирожденный, настоящий ученый не может не вдохновиться той «новой перспективой, которую абсолютная ценность открывает естественному объекту его самых глубоких профессиональных предпочтений» (Teilhard de Chardin 1965–1, р. 283, 286). Подлинная ноосферная наука, по мысли Тейяра, может состояться только в союзе с христианством, только вместе они могут осуществить полный акт познания и преображения мира и человека.

Регуляция природы

Идеал ноосферы, становящегося Царствия Божия предполагает установление нового, ответственного, творчески-любовного отношения человека к природе, требует субъект-

субъектного, а не субъект-объектного отношения к реальности, любви и попечения человека о твари: «Как воплощенный Бог спасает человечество, так воссоединенное с Богом человечество должно спасти всю природу <...> Вся тварь должна быть искуплена и введена в свободу славы сынов Божиих» (Соловьев 1912, с. 345–346). Действующему в послегрехопадном бытии закону пожирания, взаимной борьбы, вытеснения, смерти Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев противопоставляют иной, божественный, сверхприродный закон — неслиянно-нераздельного единства, неиссякающей жизни, вселенской любви; во внесении этого закона в природный мир полагают онтологический и религиозный долг «сынов и дочерей человеческих», признавших себя орудиями Божественной воли.

Преодоление падшего природного порядка существования, расширение власти духа над материей, установление нового, высшего принципа жизни, в основе которого солидарность существ, любовь и бессмертие, — так понимает родоначальник космизма Н.Ф. Федоров суть богочеловеческого задания людям. Мыслитель выдвигает идею регуляции, «внесения в природу воли и разума» (Федоров 1995/1, с. 393), преображения и одухотворения тварного мира. Чутко войдя в природные процессы, человек должен научиться управлять их течением, побеждая слепые, смертоносные, болезнетворные силы мира, просветляя в природе ее светлый, Божеский лик. Человек — космизатор творения, разумно-творческий управитель мира, любовно вверенного ему Бессмертным Отцом, а не насильник, не узурпатор природы, каковым он является в наличной истории. В «Философии общего дела» разворачивается критика эгоистического, потребительского отношения к бытию. Торгово-промышленная цивилизация, живущая языческим *carpe diem*, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Человек, в акте грехопадения отрекшийся от своего Творца, продолжает упорствовать на ложном пути, хищническим поведением в природе готовит себе рукотворный апокалипсис: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения. <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Федоров 1995–2000/1, с. 197). Философ призывает к покаянию, к нравственной умопремене: «...Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе» (там же, с. 94). Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть. <...> Мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живоносную» (там же).

Религиозно-философскую трактовку понятий «эксплуатация» и «регуляция» вслед за Федоровым дает Н.А. Сетницкий. Транспонируя понятие «эксплуатация» из области политэкономии в сферу онтологии и антропологии, он видит в нем не только «падший», эгои-

стический, безответственный тип отношения человека к бытию, но и знак падшести и несовершенства самого бытия, где одни особи служат в пищу другим, другие паразитируют за счет третьих, третьи вытесняют четвертых. Несамодостаточность, неумение поддерживать свою жизнь вне надобности умалять и поглощать при этом чужую, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, позволяющая рассматривать другого как объект, как орудие достижения собственных целей, стихийность протекающих в мире процессов, нерегулируемых, ненаправляемых в созидательное русло, — вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации. Этому падшему, нравственно тупиковому принципу, по мысли Сетницкого, и противостоит регуляция, связанная с совершенно иным типом отношений внутри целого, будь то природа или человеческое общество. Здесь уже не взаимная рознь, вытеснение и борьба, не паразитирование и хищничество, а согласное, одухотворенное, питаемое любовью единство частей целого, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Регуляция является собой новый — божеский — тип хозяйствования, задача которого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, когда действительна лишь установка на настоящее, а «после нас хоть потоп», но «обладание землей», в смысле первой заповеди, данной Творцом человеку, разумно-любтивное устройство мира по законам красоты и гармонии.

Идеал регуляции в философии космизма связан с расширительным пониманием этики. Нравственный закон не ограничивается областью межчеловеческих отношений, но распространяется на всю природу, в том числе на природу самого человека. К совершенному состоянию материя и дух идут вместе. Они, подчеркивает П. Тейяр де Шарден, два неразрывно увязанных элемента одного процесса восхождения, в котором дух растет и совершенствуется только во все более усложняющейся, синтезируемой материи. Как в ходе эволюции усложнение материальной организации влекло за собой и положительную динамику ее психизма, ее сознания, материальным носителем которых является нервная система, так теперь дух должен вести за собой материальное естество. Истинная высота, святость христианина, подчеркивает французский мыслитель, будет заключаться в том, чтобы «извлечь» как из своего телесного организма, так и «из всего необъятного “космического” тела <...> окружающей массы эволюционирующей мировой материи» всю наличную в них «духовную энергию», направить на реализацию христианского идеала «всю совокупность ее (материи. — А. Г., С. С.) сил» (Тейяр де Шарден 1992, с. 214).

У Н.Ф. Федорова процесс регуляции выстраивается в последовательной цепочке задач. Во внешнем мире — это борьба со стихийными природными катаклизмами: ураганами, землетрясениями, наводнениями, цунами, засухами и эпидемиями, уносящими миллионы человеческих жизней, умение не просто предсказывать, но и предотвращать эти бедствия; регуляция климата и атмосферы, выход в космос для его освоения и преобразования, безграничное творчество в обновленной Вселенной. Применительно к человеку — это «психофизиологическая регуляция»: просветление психики, пестование в себе дара любви, достижение взаимной открытости и прозрачности людей друг перед другом и одновременно блокировка старения, борьба с болезнями и смертью, управление протекающими в организме процессами, обретение способности к «органосозиданию», к «естественному тканетворению», которыми владеет природа в ее творящем стане. Человек, по Федорову, должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма, научиться создавать себе всякого рода творческие органы, которые могут меняться в зависимости от среды обитания, действия («полноорганность»). Став существом бессмертным, не

пожирающим и не вытесняющим, способным к обитанию в различных средах, к «последовательному вездесущию», человек, в представлении философа, выйдет к полноте творчества, осуществляя «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» (Федоров 1995–2000/1, с. 125).

Федоров проецирует организмическую метаморфозу человека в религиозно-эсхатологический предел, совпадая с воззрениями свт. Григория Нисского, видевшего человеческое по воскресению тело, «тело духовное», радикально преобразованным, способным изменять свою форму и облик. П. Тейяр де Шарден говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут экспериментальное, практическое поле деятельности для биологии, физиологии, медицины. Французский мыслитель представляет такое углубление возможностей человеческих органов чувств, когда им становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов. В надежде «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других» Тейяр буквально высказывает мысль Федорова о будущей «взаимной прозрачности», когда, по выражению русского мыслителя, «лицезрение станет душезрением»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» (Teilhard de Chardin, p 163). И Тейяр, и Федоров видели реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности» (Федоров 1995–2000/1, с. 270), ликвидируя разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

К идеям эволюционного восхождения человека, внутренне биологического прогресса принадлежит и мысль Вернадского о необходимости «изменения формы питания и источников энергии, доступных человеку». Ученый намечает перспективу перехода от гетеротрофного питания, ставящего жизнь организма в зависимость от факторов внешней среды, к автотрофности, которая присуща растениям, строящим свои ткани под воздействием солнечного света из неорганических веществ. Автотрофность дает человеку «такой способа обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца (Вернадский 1980, с. 228–229, 240). Уже в растении солнечная энергия «перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бессмертием, не уменьшающим, а увеличивающим действенную энергию исходного солнечного луча» (Вернадский 1983, с. 253). В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем свое творческое самосозидание, эта потенциальная возможность должна перейти в действительную. Возможную реализацию идеала автотрофности для всего человечества ученый оценивал так: «Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое — жизнь — вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление <...> В конце концов будущее человека всегда большей частью создается им самим. Создание нового автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений» (Вернадский 1980, с. 242–243).

С идеей регуляции в философии космизма связана перспектива перехода от технического прогресса, механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами. В свое время А. Бергсон определил два направления, какими развивалась в процессе эволюции жизнь: одно — с преобладанием *инстинкта* (все животные формы) и

второе, в случае с человеком — *интеллекта*. На путях инстинкта жизнь изнутри владеет качеством исправлять и создавать *само собою* орудия, принадлежащие самому организму (явления мимикрии, отращивания необходимых органов...). На путях интеллекта человек научился мастерить искусственные орудия — они как бы выносят вонне (экстериоризируют) его возможности и многократно их усиливают. Но именно на этом техническом пути развития возникают серьезные ущербы. Орудийное отношение к окружающему, т. е. дистанционное манипулирование с природными телами при помощи разного рода приспособлений и машин, усугубляет раскол человека (субъекта) и мира (объекта), приводит к *непониманию жизни* в ее истинных глубинах, к механистическому отношению человека к природе, к дегуманизации самого человека, подпадающего под власть машинизма, к законсервированию организма самого человека в его органической слабости и несовершенстве.

Н.Ф. Федоров отводил технике лишь временно-необходимый этап в развитии человечества, но и на этом этапе стремился радикально изменить ее облик, подчеркивая, что технический прогресс должен быть подчинен религиозно-нравственному идеалу, ориентирован на служение жизни, а не на ее разрушение, на возделывание, культивацию земли и околоземного пространства, а не на обеспечение однобокого материального комфорта. Магистральную же линию будущего восхождения человека к новой бессмертной природе он видел в органическом его совершенствовании: не через все изощряющиеся искусственные «протезы» к своим членам и органам, только ослабляющие естественные их качества, а в ходе радикального преобразования самого организма... Это и есть, если привлечь сюда идеи Бергсона, углубление и расширение интеллекта *разбуженными* и сознательно развитыми ресурсами инстинкта (он в человеке представлен интуицией).

Примечательно, что и автор учения «Всемир» А.В. Сухово-Кобылин грезил о том, как в процессе движения человечества от земной, теллурической, через солнечную (солярную) к звездной, сидеральной стадии жизни, «человека технического» сменит «человек летающий», просветивший «свое тело до удельного веса воздуха», создавший себе «эфирное, т. е. наилегчайшее тело» (Сухово-Кобылин 1993, с. 55) Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив, для философа — лишь первые шаги к этой будущей свободе и силе, «почин, зерно будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира» (там же, с. 54). В результате преобразовательного действия, направленного на собственную природу, человек как бы сбросит свою нынешнюю тяжелую телесную оболочку и превратится в бессмертное духовное существо.

В философии космизма были и другие воззрения на смысл техники. В книге «Творческая эволюция» А. Бергсон ввел то определение человека, которое впоследствии широко употреблялось философами-космистами: *homo faber* — человек-ремесленник, человек, создающий искусственные вещи и орудия. Искусственное есть именно человеческий вклад в наличность мира, демонстрирующий широкие возможности интеллектуальной и творческой природы существа сознающего. Н.А. Умов, П.А. Флоренский видели в технике один из факторов негэнтропии. К.Э. Циолковский в свои образы будущего активно вводил технические изобретения. Для П. Тейяра де Шардена, как и для Бергсона, искусственное есть продолжение глобальной стратегии жизни и эволюции, идущей ко все большей мощи сознания через усложнение, путем поисков, изобретения, конструирования нового. Он видит в технике «руки ноосферы», один из инструментов планетизации человечества. «Космогоническое значение» техники, создающей через человека «новый космос», рождающей качество планетарности подчеркивает и Н.А. Бердяев (хотя в то же время и критикует технический этап развития цивилизации за резкий разрыв человека с овладеваемой им природой, с землей).

П.А. Флоренский, продолжая мысль Бергсона и соединяя ее с идеей немецкого философа Э. Каппа об органопроекции — создании технических орудий по «образу и подобию» естественных органов, — рассматривает этот процесс как стремление человека активно воздействовать на окружающую среду, наложить контуры своего тела на все вещи мира. Техника, по Флоренскому, не просто посредник между человеком и природой, но и своего рода средство человеческого самопознания. Конструируя инструменты и машины, люди словно пытаются глубже и точнее понять устройство своих собственных органов. То, что в организме бессознательно, рефлексивно, делается здесь сознательно воспроизведенным, построенным по осмысленному проекту и плану. Более того, воспроизводя в технике те из наших органов, которые рудиментарны или вовсе еще не развиты и не выявлены, претворяя их в совершенные, стройные механизмы, человек вольно или невольно открывает дремлющие пока возможности собственного организма. «Линия техники и линия жизни идут параллельно друг к другу» (Флоренский 2000, с. 421), — утверждает Флоренский. Родственность, схожесть строения и функций органов и орудий, выраженная идеей органопроекции, дает своеобразную теоретическую основу концепции органического прогресса. Овладев умением создавать орудия-органы вовне, человек должен применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, точность, силу и прочность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным.

В эволюционные перспективы ноосферы космисты включали не только все большее планетарное единство и умножение коллективной творческой мощи человечества, но и самые интимные, глубинные запросы каждой личности, связанные с чаянием бессмертия. Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывал абсолютную необходимость персонального бессмертия. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь» (1916) он выражает чаяние преодоления смерти, воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. — А.Г., С.С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить» (Teilhard de Chardin 1965–2, p. 30). А в одной из последних статей, написанной за четыре месяца до смерти, «Барьер смерти и со-рефлексия» (1954) философ утверждал этот барьер главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. В.И. Вернадский в работе «Научная мысль как планетное явление», размышляя о принципиально новых «общечеловеческих действиях и идеях», которые возникли в XX в. как одна из предпосылок перехода от биосферы к ноосфере, называл прежде всего проблему «продления жизни, ослабления болезней для всего человечества», считая при этом, что это только начало и «остановлено это движение быть не может» (Вернадский 2004, с. 283). Что касается Н.Ф. Федорова, то он говорил не просто о бессмертии, но и о возвращении к жизни всех когда-либо живших. Преодоление смерти, воскрешение, осуществляемое в синергии с Творцом, виделось ему вершиной регуляции, в которой сосредотачиваются все ее усилия. Воскресительное дело — как дело богочеловеческое — он называл внехрамовой Евхаристией, призывая к раздвижению рамок литургии до всей Земли, всего Космоса: «Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготавливающей трапезу всем <...> для исцеления души и тела всех <...> и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха

в тело и кровь умерших» (Федоров 1995–2000/1, с. 265). Внехрамовая литургия, совершаемая в самом мире, религиозизирует его, созидает всю жизнь человека и человечества как священное деяние, движет всю громаду сущностных сил человечества, направленных на всеобщее дело: науку, искусство, труд, ведя к целостному, соборному состоянию миру, личностному единству всех вещей и существ в Боге.

Смысл любви. Этика преображенного Эроса

В христианском космизме (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, П. Тейяр де Шарден) тема преображения человеческой природы и природы мира неразрывно связывалась с размышлениями о смысле любви, об «этике преображенного Эроса», которая была заявлена еще у Платона, видевшего в Эросе то начало, что влечет бытие и человека к совершенству, возжигает в душе жажду бессмертия, движет «творчеством в красоте». Для христианских космистов любовь преображающая: сквозь искажающую коросту греха, сквозь все наносное и случайное она прозревает то сокровенное ядро человеческого существа, которое сохраняет в незамутненности и чистоте образ Божий. Любовь избирательна, утверждает единственность и незаменимость данной, конкретной личности. Она «не может примириться с уверенностью в предстоящем одряхлении и смерти любимого лица и своей собственной» (Соловьев 1988, с. 519). Любовь в полном смысле слова жаждет бессмертия, не символического, а реального и всецелого, просветления и спасения всего человека в неразрывности его естества, психеи и духа. Она не спиритуалистична, а психо-физична, духовно-телесна. Любовь неразрывна с понятием связи, взаимопроникновения, взаимодействия, и поэтому в послегрехопадном порядке бытия, стоящем на раздробленности, распадении, взаимной непроницаемости и розни существ, она является началом восстанавливающим и преображающим.

Для Соловьева любовь в своей горней, божественной ипостаси воплощает целостный, сизигический тип связей и отношений, который должен быть распространен и в человеческом обществе, и во всей «природной и всемирной среде» (Соловьев 1988, с. 547). С.Н. Булгаков акцентировал божественную, софийную природу любви, ее жиздительную роль в мировом процессе, в становлении благобытия. Эротическое стремление, в его понимании, есть стремление космогоническое, восходящее, творческое: оно знаменует порыв земли к небу, материи к форме, усилие ко всецелому и окончательному воплощению Божественной идеи, ее торжеству на всех ступенях развития. Любовью освящается тварный мир, любовь, фокусируя в себе лучи софийности, одухотворяет и просветляет материю, сообщает ей качество «духовной телесности».

Н.Ф. Федоров высшей религиозно-нравственной формой любви считал любовь детей к родителям, «сынов и дочерей человеческих» к их отцам, которая должна быть неразрывна с любовью к «Богу отцов», «не мертвых, а живых» (Мф. 22, 32). Природа, движимая слепым инстинктом, знает только половую любовь, побуждающую две половозрелые особи соединяться ради производства потомства, знает и тесно с ней связанную любовь родителей к детям, требующую от них отдавать все силы вынашиванию, выкармливанию, воспитанию тех, кто очень скоро вытеснит их из жизни. Любовь сыновне-дочерняя, любовь детей к родителям — сверхприродна. Она как бы повернута вспять, в толщу ушедшего времени, к отцам, предкам, пращурам, противостоя природной необходимости, что увлекает живущее вперед и только вперед. Она не инстинктивна, а сознательна, не чувственна, а духоносна. Это высшая

любовь, находящая свой первообраз в любви Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу. Величайший нравственный поворот в человечестве мыслитель видел в том, чтобы обратиться сердца живущих к умершим, «сердца сынов к отцам» (Федоров 1995–2000/1, с. 72), пробудить чувство всеобщей родственности, братски-сыновней любви, рождающей стремление «возвратить жизнь тем, от коих ее получил» (там же, с. 297). Любовь к родителям в корне преобразует муже-женские отношения, просветляет брачный союз, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти. Долг воскрешения уничтожает разрыв между детьми и отцами, помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость друг на друге, становится залогом восстановления всемирного родства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братьев, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» (Федоров 1995–2000/1, с. 249).

Любви как «наиболее универсальной, наиболее могущественной и наиболее таинственной из всех космических энергий» придавал важнейшее значение для осуществления высшего единства мира и П. Тейяр де Шарден: «Любовь, так же как и мысль, в ноосфере будет пребывать в состоянии неизменного роста. <...> Любовь, в своей до конца очеловеченной форме, имеет своей целью выполнять функцию гораздо более широкую, чем простой призыв к размножению» (Teilhard de Chardin 1958, p. 23). Новая ноосферная энергетика любви выступает у французского мыслителя одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм; христианство несет в себе «необыкновенную и многозначительную мощь “пан-аморизации”» (Teilhard de Chardin 1976, p. 103).

Высшая задача любви — «восстановление целостности человеческой личности, создание абсолютной индивидуальности», утверждение «всемирной сизигии» (Соловьев 1988, с. 518, 548) — не может быть реализована в рамках природного порядка вещей, стоящего на половом расколе, вытеснении, смерти. Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев указывали на антиномию полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (Федоров 1995–2000/1, с. 300); «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти» (Соловьев 1988, с. 522). Ту же точку зрения выражал и Н.А. Бердяев: «Рождение и смерть — одной природы, имеют один источник. <...> И рождение и смерть одинаково — продукты мирового распада, дети времени, царства временности в мире. <...> Рождение есть уже начало смерти, истина эта подтверждается опытом всей природы и слишком очевидна. <...> Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления» (Бердяев 1991, с. 239.).

В философии космизма была выдвинута идея «положительного целомудрия», претворения родотворной силы любви в творческие, воскресительные мощности, их обращения на познание мира, его регуляцию, на воссоздание утраченной жизни. Идеал «положительного целомудрия», по мысли Федорова, шире идеала сохранения аскетической девственности, шире простого отрицания рождения, как то проповедовал Л.Н. Толстой, он требует действительно полной мудрости в смысле полного обладания своими силами и энергиями мира, идущими на воссоздание умерших, преобразование их и себя. Раскрывая сущность творческой метаморфозы эроса, В.С. Соловьев подчеркивает: инстинкт родовой любви

здесь направлен не на *природное половое рождение*, а на сверхприродное «*духовно-телесное творчество*» (Соловьев 1988, с. 547), субъектом которого становится каждый из любящих. В предельной же своей перспективе преображенный эрос устремляется к осуществлению главного христианского чаяния — «воскресения мертвых и жизни будущего века»: «Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса» (там же, с. 614).

Мысль о том, что высшая, целостная природа, неповрежденная человечность стягается не через погашение мощных сил эроса, а через их просветляющую трансформацию, развивал философ и богослов А.К. Горский. Саму регуляцию он ставил в тесную связь с духовным, внутренним деланием. В своих рассуждениях мыслитель прямо опирался на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Еще в исихазме саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, составляющие основу «умного делания», сочетались с определенной дисциплиной тела (регуляция дыхания, особая поза молитвы). Активно-христианское делание, по мысли Горского, должно расширить опыт «священнобесмолвствующих». Нужно не отсекал эротические центры, а напротив — озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремляя преображенные энергии эроса на созидательные, воскресительные, «телопостроительные» цели (см.: Горский 1995). Продолжая мысль Федорова о преодолении полового рождения, которое имеет своей изнанкой вытеснение и смерть, интуиции С.Н. Булгакова, полагавшего, что райское, догрехопадное рождение должно быть непорочным, Горский размышлял о перспективах перехода «к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности» (Горский 2004. р. 582), указывая, что жизнь, воспроизведенная сознательно, творчески, как огонь от огня, будет совершенной, бессмертной, не вытесняемой и не вытесняющей.

Выход человечества в космос

Разрабатывая проект регуляции, представители космизма подчеркивают неотделимость Земли от космоса, тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете с целым Вселенной. Само явление жизни на Земле — продукт деятельности всего космоса; здесь, как в фокусе, сосредоточились и преломились его творящие лучи. Космические процессы влияют не только на биосферу, но и на историческую жизнь человечества. В 1920-е гг. А.Л. Чижевский, обработав огромный статистический материал, показал, что периоды стихийных бедствий, эпидемических и инфекционных заболеваний совпадают с циклами солнечной активности. В ходе же дальнейших исследований и экспериментов обнаружил: биологические и психические стороны земной жизни связаны с физическими явлениями космоса: подобно чуткому нервному узлу каждая живая клетка реагирует на ту «космическую информацию (термин, введенный Вернадским), которой пронизывает ее «большой космос». В свою очередь и регулятивная деятельность рода людского не ограничивается только Землей, но распространяется на всю Вселенную.

Ученик Вернадского академик Н.Г. Холодный ввел в обиход активно-эволюционной, космической мысли понятие *антропокосмизм*, противопоставив его антропоцентризму, этому «первородному греху» человеческой мысли, не только ставящему человека в центр мироздания, но и отрывающему его от природы, от своих «меньших братьев» по эволюции, от космоса. Антропокосмическое понимание сводит человека с его трона исключительности,

видя в нем «одну из органических составных частей» и этапов развития космического целого. Утверждая родство человека с другими жизненными формами и силами, даже своеобразный «долг» перед ними (выносившими его к бытию), антропокосмическая установка отвергает гордынное покорение этих сил. Да, человек не есть некое суверенное и автономное существо в мироздании, он неотделим от судеб космического развития, но возникает и обратная зависимость: человек «становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения» (Холодный 1993, с. 338). В отличие от христианских космистов, которые антропоцентрическому мировоззрению, полагающему человека «мерой всех вещей», противопоставляли теoантропокосмизм, триаду «Бог, человек и природа», Н.Г. Холодный выстраивал свое антропокосмическое мировоззрение в секулярной системе координат и в то же время был созвучен с ними утверждением деятельной природы человека, его ответственности перед тварью, братской сопричастности всему в бытии.

Что касается «космической философии» К.Э. Циолковского, развивавшейся им в серии философских работ, которые он сам издавал в Калуге, то с христианским космизмом Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П. Тейяра де Шардена точек соприкосновения она практически не имеет. Циолковский называл себя «чистейшим материалистом», признавал существующий во Вселенной одну субстанцию и одну силу — материю в ее бесконечном превращении, вечном колебании и круговороте. У космистов христианской ориентации, начиная с Федорова, за основу бытия бралась направленная линия развития. При их онтологической предпосылке (вере) мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия (сверхжизнь и сверхсознание, вечность). Это не замкнутый круг бесконечной игры-превращений вселенских элементов в античном или древнеиндийском Универсуме, который принципиально не может быть прерван выходом в новое качество. Правда, Циолковский, так же принимая кругооборот, как самый общий тип развития, все же признает в нем огромные отрезки восходящего, усложняющегося развития, но с последующим «разложением», «упрощением», возвратом в более элементарную форму и опять — новым витком еще большего усложнения, и так до бесконечности.

В представлении «калужского мечтателя» жизнь в космосе буквально кишит в самых разнообразных формах (до невероятных) и на различных ступенях развития, вплоть до совершеннейших, высокосознательных и бессмертных ее представителей. В натурфилософском видении Циолковского мы сталкиваемся с особым пантеистическим «панпсихизмом». Философ представлял себе Вселенную единым материальным телом, по которому бесконечно путешествуют атомы, покинувшие распавшиеся смертные тела, атомы, которые и есть неразрушимые «первобытные граждане», примитивные «я». Настоящая блаженная жизнь для них начинается в мозгу высших, бессмертных существ космоса, притом что огромнейшие промежутки «небытия», нахождения в низшем материальном виде, как будто и вовсе не существуют. Гарантией достижения бессмертного блаженства для мозговых атомов становится уничтожение в масштабах Земли и космоса несовершенных форм жизни, подверженных страданию, куда эти атомы могли бы попасть. (Для Циолковского это приложение теории «разумного эгоизма» к «научной этике».) Сильное влияние на него как мыслителя, оказанное Писаревым и в известной степени Чернышевским, неожиданно и причудливо проявилось в этической стороне его космической утопии, в которую также вплелись

наивно трансформированные буддийские мотивы переселения душ (на атомном уровне) и отталкивания от «низких форм» телесного воплощения.

Слабость христианской сердечной прививки ощущается и в «Учении Всемир» А.В. Сухова-Кобылина. Автор вдохновенно рисует образ «всемирного человечества»: «вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной» (Сухово-Кобылин 1993, с. 52). Однако становление этого человечества видит на путях довольно жесткого отбора, куда попадают целые периоды истории, особенно ранней. Такой атомный трансформизм, нечувствительность к проблеме личности, некоторые «селекционные» мотивы, опирающиеся на дарвиновские идеи борьбы за существование, перенесенные на человеческое общество, безусловно, чужды и В.И. Вернадскому, и А.Л. Чижевскому, и христианским космистам.

Вклад Циолковского в философию космизма в другом: в идее выхода человечества в космос, которую Циолковский обосновал не только теоретически, но и технически, создав формулу реактивного движения и оставив ряд инженерно-технических разработок в области создания ракеты, проектирования космических поселений и т.д. Всестороннюю разработку идеи освоения космоса — с самых различных сторон, от природных и социально-экономических до нравственных — дал и Н.Ф. Федоров. Он подчеркивал невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который также изнашивается, сгорает, «падает», выражал мысль о том, что в бесконечных просторах Вселенной должны разместиться и мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых землиц» становится приготовлением «небесных обитателей» отцам; призывал к завоеванию новых сред обитания, к преобразованию сначала Солнечной системы, а затем и дальнего космоса. Философ неоднократно указывал на неоскудевающее стремление человека выйти за границы только земных забот, подняться «к небу». Он утверждал, что такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, «этот великий подвиг», сможет привлечь к себе и бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Федоров неразрывно сопряг достижение личностного бессмертия и выхода в небо, в космос. Две главные ограниченности человека — в пространстве и во времени тесно между собой связаны и преодолеть их можно только вместе: «Без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством» (Федоров 1995–2000/1, с. 255). Бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности нашей Земли от космоса и при одновременной регуляции космических явлений. Именно выход в космос может обеспечить поддержание неопределенно долгой жизнедеятельности организма, но и, напротив, только долгоживущие и бессмертные создания, обладающие творчески-трансформированным, могущественным организмом окажутся способными выжить и жить в самых разных космических условиях, внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную.

Белорусский биолог, академик В.Ф. Купревич писал: «Человек, живущий несколько десятилетий, так же не способен преодолеть межзвездное пространство, как бабочка-однодневка не может преодолеть океан» (Купревич 1967). Мысль о том, что человек по-настоящему выйдет в космос тогда, когда его организм обретет более высокую эволюционную ступень развития, высказывал и Вернадский. 4 октября 1933 г. он писал И.М. Гревсу: «Ограниченность разума, как эволюционного, а не стабильно-конечного проявления жизни, и наличность в нашей видовой стадии организма тех высших форм сознания, которыми будет в полной и ясной мере

обладать тот вид (*homo sapiens*) или род, который нас заменит. И должно быть это геологически скоро, так как мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты» (цит. по: Мочалов 1982, с. 278–279).

Философия искусства

В эстетике космизма рисуются контуры будущего богочеловеческого искусства, искусства «восьмого дня творения», включенного в дело реального преображения мира на началах красоты и гармонии. Утверждается понимание красоты не столько как эстетической, сколько как онтологической категории: красота как мера совершенства творения, его одухотворенности, благодати, полноты, одна из главных характеристик божественного плана бытия. Процесс развития мира и человека предстает процессом художественным: «Весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос» (Булгаков 1994, с. 221). Эта мысль встает в параллель с развитым в раннехристианской апологетике, а затем в исихазме представлением о сотворении мира как первом — целостном и совершенном — художественном акте, о Боге как Первохудожнике и человеке как «шедевру божественного творчества, пределе материальной красоты и совершенства» (Бычков 1991, с. 32; см. также: Игумен Иоанн Экономцев 1992, с. 179–180). С христианской эстетикой у религиозных философов-космистов связано убеждение в духоносности красоты («откровение Третьей ипостаси, Духа Святого» (Булгаков 1994, с. 219)), в важности для суждения о прекрасном не столько формального, сколько содержательного критерия, когда степень совершенства предмета зависит от благодати и высоты воплощаемой в нем идеи, когда сама эта идея, перерабатывая упругий материал внешней среды, созидает себе в видимом мире достойную и прекрасную форму — будь то молитвенный облик подвижника, или иконный образ, или храм. Определение красоты как *духовной телесности*, все полнее и глубже раскрывающей себя в творении и призванной во всей полноте явиться в обоженном мире, на пространстве «нового неба и новой земли», лежит в фундаменте философии искусства космизма. И космистам естественнонаучного направления свойственно понимание красоты как своего рода энтелехии мироздания, идеалии, дающей космогоническому процессу необходимый начальный импульс, а затем постоянно питающей его, удерживающей в должном русле. Так, Н.А. Умов определяет красоту как зримое проявление «стройности», основополагающего свойства живой материи.

Построение основ новой эстетики у религиозных мыслителей-космистов тесно связано с задачей углубления основ христианской антропологии: расширения границ благодатной активности человека, новой постановки проблемы синергизма, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения. Для Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова человек создан как со-творец, соратник Бога в деле устройства и одухотворения мира, призванный распространять рай во всей необъятной Вселенной, готовить условия для воцарения в мире Царствия Божия. Творчество, таким образом, онтологически задано человеку, становится важнейшей частью Божественного домостроительства. Благодать Божия и усилие человеческое в этом домостроительстве действуют синергично.

Философы-космисты развивают концепцию искусства как жизнетворчества, ключевой тезис которой: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать жизнь, воплощая «абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле» (Соловьев 1988, с. 404). Выходя

на пространства Вселенной, побеждая время и смерть, творческая деятельность человечества способствует одухотворению материи, торжеству красоты в каждой точке природного универсума. Искусство, родившееся, по Федорову, как попытка «мнимого воскрешения», как способ остановить время, запечатлеть в дереве, камне или на полотне память о живших до нас, о прошлых эпохах истории, становится действительно воскрешающим, восстанавливающим облик умершего реально, в полноте его уникального, духо-телесного единства.

Важнейшим этапом на пути перехода к гармоничной синтетической деятельности, которая одновременно является и мироустроительной, и художественной, становится у мыслителей-космистов тесное взаимодействие искусства с научным творчеством. Искусство — рождение идеала, в своих высших, провидческих взлетах оно являет живой образ благобытия, является «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни» (Соловьев 1988, с. 398). Наука, в отличие от изощренного в фантазии художества, не создает идеальных образцов, но прежде всего познает свойства реального мира, все глубже проникает в глубины бытия, организуя и упорядочивая согласно открытым ею законам хозяйственно-трудовую деятельность человечества. Без труда познания, который берет на себя наука, невозможно достичь творческого управления миром, преобразить его в благолепный храм, в котором все будет оживлено и одухотворено разумом и любовью. При этом, включаясь в творческое мировоздействие, сама наука должна быть радикально расширена. Она должна выйти из области лабораторных опытов, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования, активно работая на дело регуляции, намечая пути к воплощению проекта мира, каким он должен быть, который в своих высших образцах раскрывает искусство. Выдвигая идею синтеза науки и искусства как основы всеобщего дела, философы-космисты венчают этот синтез христианским идеалом обожения. Искусство, ставящее себе кумиром эстетический аморализм и сепаратизм, чревато обособлением и деструктивностью, в то время как подлинное, жизнеспасающее искусство требует для себя сверх-эстетического, религиозно-нравственного критерия, единства блага и красоты.

Искусство как творчество жизни — вершинная стадия развития искусства, творимого преображенным человеком. Наличное искусство творит лишь другую реальность — художественную, и в этом качестве обладает колоссальными проективными, учительными, пророческими возможностями. Федоров, Флоренский, Горский, Сетницкий выделяют символику храма, в которой воплощена своего рода религиозно-художественная модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею» (Федоров 1995–2000/2, с. 159). Синтезу искусств в музыкальной трагедии, выдвинутому в эстетике Р. Вагнера и Ф. Ницше, они противопоставляют литургический синтез искусств. Стремясь ориентировать многообразный и щедрый материк человеческого творчества в перспективе высшего идеала, призывают возвращать литургичность в жанрах внецерковных. П.А. Флоренский обосновывает жанр «иконного» портрета, или «портрета по воскресении», подчеркивая, что в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем» (Флоренский 1993, с. 144). Близкий космистам художник В.Н. Чекрыгин выступает за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески. В.Н. Муравьев призывает зодчество и живопись, музыку и хореографию вновь стать священным искусством, но уже внехрамовым, развернуться по всему лику земли, «служить зародышем космического служения», чтобы «обряды земные» были «началом обрядов мировых» (Муравьев 2011–2, с. 96). По мысли христианских космистов, искусство, вставшее на Божьи пути, должно не только в храмовом синтезе, но во всем

своим родо-видовым и жанровым многообразием, в совокупности всех форм и приемов мастерства, нести в мир весть о Царствии Небесном, свидетельствовать о тех фундаментальных и высочайших истинах веры, которые были сформулированы многовековым напряженным догматическим творчеством Церкви, — но свидетельствовать не умозрительно-словесно, а образно, художественно, воздействовать синтетически, целокупно: на мысль, сознание, волю, на все чувства и душевные движения человека. Искусство станет своего рода «Эстетическим Богословием» (определение Н.Ф. Федорова) — но уже внехрамовым, — готовя род человеческий к религиозно-художественному Богодействию, к реальному жизнетворчеству.

Философия космизма, вместившая в себя и творчески претворившая рефлексию отечественной мысли и литературы над «вечными вопросами» существования (М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев, славянофилы, В.Ф. Одоевский, рус. философская лирика, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и др.), оказала значительное влияние на культуру XX в. Воздействие воскресительных построений Федорова, космических идей Циолковского, ноосферных идей Вернадского прослеживается в творчестве В.Я. Брюсова и В.В. Маяковского, Н.А. Клюева и С.А. Есенина, В.В. Хлебникова и Н.А. Заболоцкого, М.М. Пришвина и А.М. Горького, А.П. Платонова и Б.Л. Пастернака, Ч.Т. Айтматова и А.А. Кима. Эстетика русского космизма оплодотворила художественные искания русского авангарда (А. Белый, Вяч. Иванов, В.Н. Чекрыгин, П.Н. Филонов).

Лит.: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993; *Куракина О.Д.* Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1993; Философия русского космизма. М., 1996; *Гачева А.Г.* Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. В 2 т. Т. 2. М., 1996; Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997; *Хайруллин К.Х.* Философия космизма. Казань, 2003; *Абрамов М.А.* Идеиные основания русского космизма. Саратов, 2003; *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003; *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004; *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2004; Философия космизма и русская культура. Белград, 2004; *Плеханов Е.А.* Педагогика русского космизма. Владимир, 2004; *Оносов А.А.* Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М., 2006; *Абрамов М.А.* Идеи философии русского космизма в творчестве религиозных мыслителей XX в. Саратов, 2007; *Маслобоева О.Д.* Русский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М., 2007; *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009; *Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: В 2 т. Т. 1. М., 2010; *Young G.* Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012; *Алексеева В.И.* Космизм о мире, человеке и обществе (концепции XIX — середины XX века). М., 2012; *Борзенко И.М.* Ноосферный гуманизм. М., 2015.

Литература

Бергсон 1998 — *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998.

Бердяев 1990 — *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 43–271.

Бердяев 1991 — *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 232–265.

- Бердяев 1940 — *Бердяев Н.А.* Война и эсхатология // *Путь*. 1940. № 61. С. 3–14.
- Бердяев 1993 — *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
- Бердяев 1994 — *Бердяев Н.А.* Сочинения. М., 1994.
- Булгаков 1993 — *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Булгаков 1994 — *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
- Вернадский 1980 — *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // *Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории*. Вып. 16. М., 1980. С. 228–246.
- Вернадский 1983 — *Вернадский В.И.* Очерки геохимии. М.: Наука, 1983.
- Вернадский 1993 — *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 303–311.
- Вернадский 2004 — *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М., 2004.
- Горский 1995 — *Горский А.К.* Огромный очерк; Из писем 1939–40-х гг. // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М., 1995. С. 185–286.
- Горский 2004 — *Горский А.К.* Николай Федорович Федоров и современность // *Н.Ф. Федоров: pro et contra*: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 518–658.
- Игумен Иоанн Экономцев 1992 — *Игумен Иоанн Экономцев*. Православие, Византия, Россия. М., 1992.
- Купревич 1967 — *Купревич В.Ф.* Путь к вечной жизни // *Огонек*. 1967. № 35.
- Мочалов 1982 — *Мочалов И.И.* В.И. Вернадский. М., 1982.
- Муравьев 2011/1–2 — *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. М., 2011.
- Подолинский 1991 — *Подолинский С.А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии // *Подолинский Сергей Андреевич*. М., 1991. С. 11–82.
- Прот. Сергей Булгаков 1933 — *Прот. Сергей Булгаков*. Агнец Божий. Париж. 1933.
- Свящ. Василий Кановский 1912 — *Свящ. Василий Кановский*. Эсхатология св. Иринея Лионского (хилиазм и гностицизм) // *Вера и разум*. 1912. № 16. С. 431–453.
- Соловьев 1912 — *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 3. СПб., 1912.
- Соловьев 1988 — *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
- Соловьев 1997 — *Соловьев В.С.* Об истинной науке // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год*. СПб., 1997. С. 31–68.
- Сухово-Кобылин 1993 — *Сухово-Кобылин А.В.* Философия духа или социология (учение Всемира) // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 52–63.
- Тейяр де Шарден 1992 — *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М., 1992.
- Тейяр де Шарден 2002 — *Тейяр де Шарден Пьер*. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис Пресс, 2002.
- Умов 1993 — *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 114–128.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Флоренский 1988 — *Флоренский П.А.* Автореферат // *Вопросы философии*. 1988. № 12. С. 113–116.
- Флоренский 1993–1 — *Флоренский П.А.* Письмо В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 // *Русский космизм. Антология философской мысли*. М., 1993. С. 162–165.
- Флоренский 1993–2 — *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.
- Холодный 1993 — *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // *Русский космизм. Антология философской мысли*. М., 1993. С. 332–345.
- Свящ. Павел Флоренский 2000 — *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000.
- Le Roy 1928 — *Le Roy E.* Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.
- Teilhard de Chardin 1958 — *Teilhard de Chardin P.* Cahiers 1 Construire La Terre. Paris, 1958.
- Teilhard de Chardin 1962 — *Teilhard de Chardin Pierre*. *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. T. 6. Paris, 1962.
- Teilhard de Chardin 1963 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. V. 7. Paris, 1963.
- Teilhard de Chardin 1965–1 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. V. 9. Paris, 1965.
- Teilhard de Chardin 1965–2 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). Paris, 1965.
- Teilhard de Chardin 1976 — *Teilhard de Chardin P.* Oeuvres. V. 13. Paris, 1976.

КОСМИЗМ КАК ТАКОВОЙ И ЕГО МНОГООБРАЗИЕ

Космизм оценивается и анализируется в статье как сложный духовно-культурный феномен, имеющий весьма разнообразные проявления. Даются разные определения понятия «космизм». Выделены философия космизма и круг проблем, которые она пытается решать. Дана критика антикосмизма, неспособного адекватно понимать значение космической деятельности человечества. Произведен краткий сравнительный анализ учений главных творцов русского космизма Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского.

Cosmism is assessed and analyzed in the article as a complex spiritual and cultural phenomenon, which has a lot of diverse manifestations. Different definitions cosmism concept are given in the article in question. The philosophy of cosmism and the range of problems that it tries to solve are singled out. The anti-cosmism approach which appears to be unable to adequately understand the significance of the cosmic activity of mankind, is criticized. A brief comparative analysis of works written by the main leaders of Russian cosmism (Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky and A.L. Chizhevsky) may also be found in the article.

Ключевые слова: космизм, философия космизма, антикосмизм, русский космизм.

Keywords: cosmism, philosophy of cosmism, anti-cosmism, Russian cosmism.

Когда слышат слово «космизм», понимают, что речь здесь идет о каких-то устремлениях, чувствах, представлениях, взглядах, идеях, имеющих отношение к небу, Вселенной, мирозданию в целом. Однако здесь все далеко не так просто. Космизм является сложным духовно-культурным феноменом, суть которого до конца не прояснена и который требует дальнейшего философско-методологического анализа.

Космизм существует на разных уровнях человеческого сознания: 1) на уровне чувств, переживаний, ощущений, устремлений (например, созерцание звездного неба уже может рождать у человека соответствующие переживания своей связи со Вселенной и помогать творить поэтические и музыкальные образы); 2) на уровне разума в виде понятий, суждений, интуитивных прозрений, учений и выработки соответствующих целей и задач и поиска путей их решения (например, постановка задачи освоения космоса и поиск ее решения); 3) на уровне рефлексирующего разума, т. е. на философском уровне (выяснение, что такое космизм, попытка построения теории космизма и определение его проблемного «поля», т. е. того, чем космизм должен заниматься, в каком направлении развиваться и каковы его место и роль в системе культуры, в рамках философии, науки, религиозных учений). Отсюда понятно, что космизм может выступать и как мироощущение, и как мировоззрение, и как совокупность идей и принципов, и как достаточно строгая и разработанная концепция.

Во-вторых, космизм — это не просто некое знание о Вселенной, мироздании, природе в целом, но утверждение единства человека и космоса, единства жизни, разума и Вселенной, утверждение космического взгляда на человечество и его историю. Из космизма вытекает важное методологическое следствие: игнорирование факта присутствия человека как разумного существа и земной биосферы во Вселенной ведет к весьма поверхностной картине последней, и, в свою очередь, разгадка тайн человечества и его истории, постижение сущности жизни и разума должны во многом зависеть от учета их космических измерений. Идея глобальной поэтапной космической эволюции, в которой жизнь и разум, культура и цивилизация могут играть фундаментальную роль, сейчас становится важным компонентом научной картины мира. Обсуждение круга вопросов, связанных с антропным принципом в

космологии и поиском следов деятельности космических цивилизаций, имеет место в естествознании и философии нашего времени.

Определения понятия «космизм» могут быть самыми разными в силу его сложности и многосторонности. Поскольку космизм нас интересует в мировоззренческом и методологическом планах, то мы исходим из следующих определений.

Космизм — это направление развития мифологической, религиозной, философской, научной, этической, художественно-эстетической мысли, выражающее стремление человека выйти за пределы самого себя и земного мира и определить свои взаимоотношения с космосом, Вселенной, иными мирами.

Космизм — это интегральный мировоззренческий феномен, в котором выражается стремление связать воедино космос, жизнь и разум, а человека представить космическим существом, способным к освоению внеземного пространства, иных миров и расширению своего сознания.

Космизм в мировоззренческом плане — это всестороннее утверждение космической точки зрения на человека и человечество, на их прошлое, настоящее и будущее, а в методологическом плане — требование всестороннего учета космических факторов, в том числе и космонавтики, на все происходящее на нашей планете при исследовании разнообразных событий и процессов как природного, так и социокультурного характера, а также при выстраивании прогнозов будущего человечества.

Однако исчерпывающего определения космизма дать нельзя. Как часто это бывает и с другими понятиями, понятие космизма шире любого его определения.

Само обоснование единства жизни, разума и космоса может происходить различными способами и путями, которые существенно зависят от того, какая общая картина мира положена в основу: религиозно-мифологическая, натурфилософская или научная. Это создает множество форм космизма как типов мировоззрений. Можно говорить о мифологическом (народном), оккультном (эзотерическом, теософском), христианском, индуистско-буддистском, естественнонаучном, научно-техническом, футурологическом и других формах космизма. Космизм ярко представлен в искусстве: живописи, музыке, художественной (особенно в научно-фантастической) литературе. Однако следует признать, что достаточно четкой и убедительной классификации форм космизма пока не разработано. Очевидно, что космизм весьма многообразен в своих проявлениях.

Философия космизма — это теоретический уровень космизма, связанный с постановкой и решением фундаментальных проблем мировоззренческого характера. Круг проблем, которые рассматривает и пытается решать космизм, весьма широк. Но все его проблемное «поле» можно поделить на две половины. Одну половину можно обозначить: «Жизнь и разум во Вселенной», а другую: «Человек, его сущность и происхождение, его прошлое, настоящее и будущее в космических аспектах». Очевидно, что обе половины неразрывно связаны между собой, проникают друг в друга, но все-таки обладают относительной самостоятельностью. В первой половине главными пунктами выступают утверждение системы представлений о жизни и разуме как космических феноменах и обоснование возможности их достаточно широкой распространенности во Вселенной. Стремление повысить онтологический статус жизни и разума нередко ведет к панвитализму, панпсихизму, пантеизму, наделению жизни и разума особой мощной и в то же время тонкой энергетикой. Выдвигаются и развиваются гипотезы о внеземных формах жизни и внеземных цивилизациях, разных формах контакта между космическими цивилизациями, обсуждается возможность эстафетного характера эволюции жизни и разума во Вселенной, в том числе возможность искусственного

происхождения жизни и человека на Земле. В качестве опоры всех этих предположений выступают два древних постулата: постулат всеединства и идея множественности обитаемых миров во Вселенной, а также концепция глобально-космического эволюционизма. Для космоизма чрезвычайно важным оказывается представление о превращении разумной жизни в решающий фактор космической эволюции, способный ею управлять.

Во второй половине проблемного «поля» космоизма в центре внимания стоят человек и человечество. Здесь главной становится задача поднятия жизнедеятельности и сознания людей на уровень, соответствующий их роли в качестве созидательной, творческой силы планетарно-космической эволюции, в качестве ответственного и умного населения космического дома по имени планета Земля. Обосновывается необходимость объединения человечества в плане решения глобальных проблем, парирования глобальных угроз и катастроф и формирования у людей планетарно-космического сознания с приоритетом общечеловеческих интересов. Современный тип человека оценивается весьма критически с точки зрения возможного совершенства и неиспользования потенциальных способностей. В связи с этим предлагаются проекты кардинальной перестройки природы человека в будущем и превращения его в некое суперсущество (богочеловек, сверхчеловек, постчеловек).

Освоение человечеством космического пространства в перспективе будет служить не только решению энергетической, ресурсной и других хозяйственно-жизненных проблем, но и будет способствовать автоэволюции человеческой расы, поскольку людям придется жить во внеземных условиях. При освоении космоса, т. е. при деятельном единении человечества и космоса получается, что не только человек выходит в космос, но и космос входит в человека, меняя его природу, сформировавшуюся в земных условиях.

Обсуждение космического будущего приводит и к проблеме соотношения естественного и искусственного в человеческом развитии. Уже сейчас наблюдается рост доли и значения искусственного в жизни людей, но эта тенденция, скорее всего, будет усиливаться в будущем. Встают неприятные вопросы: а что естественного человеческого останется в отдаленном потомке человека? Не обесценит ли всю естественную историю человеческого рода появление искусственного сверхчеловека? На эти и другие подобные вопросы нет удовлетворительных ответов.

Важнейшая тема космоизма — тема человеческого бессмертия. В учениях космоизма рисуются разные пути достижения бессмертия, связанные как с существованием загробной потусторонней жизни, так и с обретением физического вечного бытия благодаря человеческому гению и труду. Предельный вариант — вариант посюстороннего бессмертия для всех представителей человеческого рода, как для живущих, так и для умерших и воскрешенных, дан в философии «Общего дела» Н.Ф. Федорова.

Космизм — это многовекторный и многофакторный мировоззренческий феномен. В нем выражено не только устремление человека к небу, космосу, Вселенной, т. е. куда-то в беспредельную даль пространства. В космоизме вектор пытливого мысли направлен и в глубины человека, поскольку имеется в виду, что человек — важная составная часть космоса. Сократовское убеждение «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную» — это яркое проявление античного космоизма. Древняя мифологическая идея единства микро- и макрокосма (т. е. человека и Вселенной), ставшая в античные времена натурфилософской, сыграла большую роль в развитии человеческого мировоззрения.

Важным фактором космоизма является и временной исторический фактор. С одной стороны космоизм — это расширение человеческой истории до космических масштабов многих

тысячелетий: попытка заглянуть в доисторические времена и как-то решать задачу происхождения человека, обсуждение возможности существования неизвестных современному человечеству земных цивилизаций и их гибели от глобально-космических катастроф, затрагивание темы палеоконтакта, т. е. оценка вероятности прошлого визита представителей внеземных цивилизаций на нашу планету, которые будто бы передали древним племенам людей какие-то свои знания и умения, а последние приняли их за богов, что нашло отражение в мифах, изваяниях и начертаниях на стенах пещер и культовых сооружений. Космизм стремится выявить влияние на ход человеческой истории различных планетарно-космических факторов и открыть ее большие и малые временные циклы, обусловленные действием этих факторов. К таким факторам относятся циклически меняющаяся солнечная активность, лунные приливы и отливы, различные излучения, приходящие из дальнего космоса, а также движение Земли по своей орбите, ее сближение и удаление по отношению к другим планетам Солнечной системы, прецессия оси вращения Земли и др. Не менее важным является и обнаружение следов уникальных событий в земной истории, например, вспышки сверхновой звезды на небе, падения крупного метеорита, пролета рядом с Землей яркой кометы, сильного землетрясения, крупного извержения вулкана.

С другой стороны, космизм обращен к ближнему и отдаленному будущему человечества, которое не представляется без расширяющейся практики освоения космического пространства, без сплочения мирового сообщества и даже без перестройки природы самого человека. Сейчас время романтизма первых годов космической эры, начавшейся в конце 1950-х — начале 1960-х гг. с полетов первого советского искусственного спутника Земли и корабля «Восток» с Гагариным на борту, время завышенных ожиданий от скорых успехов и побед космонавтики, уже прошло. Начались и продолжают космические будни рода людского. Будни трудные и порой связанные с большими неудачами и потерями. Увы, последнее в большей мере относится к российской космонавтике. В последние годы запуск ее многих летательных аппаратов закончился неудачей. Да, дело освоения космоса — дело технически и организационно сложное и весьма дорогостоящее. По существу, оно в концентрированной форме вбирает в себя все достижения научно-технического прогресса. Малейшие ошибки и недочеты приводят в нем к сбоям, авариям и катастрофам. Но я верю, что космонавтика страны Федорова и Циолковского, Вернадского и Чижевского преодолет трудные времена и еще добьется новых великих успехов. Конечно, со стороны государства ей должна быть обеспечена прочная материальная и организационная поддержка.

Космизм всегда имел противников и оппонентов в лице различного рода скептиков и консерваторов. Вспомним о том, что при жизни Циолковского и Федорова немало людей считало их мечтателями и пустыми фантазерами, а некоторые даже относили к числу сумасшедших. Вот и сейчас голос антикосмизма достаточно силен и воспринимаем особенно на фоне неудач российской космонавтики. Рассуждения современных антикосмистов (В.А. Кутырев, И.А. Резанов и др.) достаточно примитивны и линейны. На Земле у людей полно дел и нерешенных проблем, и на них люди должны сосредоточить все свои усилия. Зачем тратить огромные средства и силы на освоение чуждой для земной и человеческой жизни среды, коей является космическое пространство? Космонавтика, хотя и приносит какую-то пользу земному обществу, больше загрязняет, замусоривает околоземное пространство. Космизм — вредная утопия, зовущая людей совсем не туда и толкающая их к вырождению. Образно выражаясь, космос — это черная и холодная пасть небытия, которая проглотит устремившееся к ней бедное человечество. Антикосмисты выступают и с технофобских по-

зиций, пугая людей тем, что де скоро наступит эра искусственного разума, господства роботов и монстров-компьютеров, которые поработят человечество и, в конечном счете, растворят его в виртуальной реальности. Неверие в силу и мудрость человеческого разума приводит антикосмистов и к отрицанию возможности прихода эры ноосферы на Земле. Все это есть проявления неомифологии, выражающей страхи современных людей перед будущим.

Что же предлагают антикосмисты? Они предлагают свернуть космическую практику, связанную с проникновением не только во Вселенную, мегамир, но и в микромир, не торопиться научно-технический прогресс, законсервировать существующее положение вещей и потихоньку заниматься текущими делами, делая акцент на решении экологических проблем и сохранении здоровья людей. Экология и здоровье — это, конечно, хорошо, но движение жизни, общества, культуры, науки вперед не остановить, и от глобальных проблем (энергетической, сырьевой, демографической и др.) не спрятаться.

Позиция антикосмизма — это близорукая позиция, и правильную стратегию выживания человечества с ее помощью не построить. Нельзя же, как страус, прятать в песок голову, не желая видеть новых горизонтов и перспектив развития или же шарахаться от всяких открытий и новшеств, усматривая в них одну лишь угрозу будущему. Совершенно неразумно отвергать космическую практику человечества и противопоставлять ее земной. Ведь, в конечном счете, достижения космонавтики и открытия в области физики микромира, сделанные, скажем, с помощью адронного коллайдера, служат улучшению жизни людей на Земле, раскрывают возможные угрозы для нее, таящиеся в космосе.

Антикосмисты узко понимают космизм, видя в нем лишь технократическую утопию, связанную с освоением космоса и воссозданием ноосферы научно-техническим способом. Но космизм бывает разный. Достижение единства человека и космоса в разных культурах понимается неодинаково. Да, русский космизм выступает в виде концепций активно-деятельного освоения космической природы и трансформации человека с помощью достижений науки и техники. Но не таков восточный космизм, в частности, космизм индуистско-буддийский, йогический. Здесь задача состоит в том, чтобы с помощью медитации, физических упражнений и принятия телом определенных поз, особой системы дыхания, голодания и других средств изменять или расширять сознание так, что человеку как бы становится доступна вся Вселенная. Некоторые йоги рассказывают о своих путешествиях в иные миры астральным способом и говорят о том, что не нуждаются ни в каких космических кораблях. Скептики скажут, что это все мистика, фантастика. Сказать так, конечно, можно, но это тоже космизм религиозно-мистического плана, относящийся к человеческой культуре и незримо очерчивающий свои дороги сознания во внеземной мир. Антикосмисты должны знать, что и на Земле человеку не спрятаться от космоса. Это, например, хорошо показал А.Л. Чижевский с помощью созданной им гелиобиологии — теории циклического волнообразного влияния солнечной активности на земную жизнь и человеческую историю. Сейчас генетики говорят, что металлические вкрапления в составе ДНК живых клеток играют роль антенн, воспринимающих всевозможные космические и земные излучения, регулирующие функционирование этих клеток.

В русском космизме наиболее известными и признанными являются имена четырех ученых-мыслителей: Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского. Именно им принадлежат достаточно разработанные концепции космизма. Если их сравнивать, то можно сказать, что они значительно отличаются и по содержанию, и по направленности. Концепции Вернадского и Чижевского носят биопланетоцентрический характер. В их фокусе — жизнь земная и ее эволюция, сопряженная с космическими влияни-

ями и развитием человеческой цивилизации: геохимическая активность и ритмы жизни, становление человечества как геокосмической силы, превращение биосферы в ноосферу, рост числа негативных событий (смертей, эпидемий, стихийных бедствий) при повышении солнечной активности, поведение биологических популяций и человеческого сообщества в годы солнечного максимума и минимума и др. В концепциях Федорова и Циолковского важнейшую роль играет идея освоения космического пространства, идея, устремляющая человечество в иные планетные миры и в открытый космос. Несмотря на эту общую идею, данные концепции также существенно отличаются между собой. Федоров — христианский космист, увидевший в воскресении Христовом божественное указание на главное смыслоназначенное задание всех людей — воскрешение своих предков. Вокруг проекта возвращения к жизни умерших поколений Федоров и выстраивает свое оригинальное учение — удивительный сплав из архаических представлений (защита патриархального образа жизни и самодержавия и др.) и гениальных догадок о будущем человечества (контроль над природными стихиями и управление ими, психофизиологическая регуляция, представление о планете Земля как космическом корабле и др.). Для Федорова Вселенная пуста, и ее необитаемые миры будут постепенно заселяться воскрешенными поколениями и в итоге она вся станет обжитой и очеловеченной. Федоров — антропоцентрист (человек есть образ и подобие Бога), и он не мыслит иных разумных существ во Вселенной, кроме людей, которые в будущем станут бессмертными благодаря управлению собственной эволюцией на основе использования достижений научно-технического прогресса.

Иная позиция у Циолковского, сторонника множественности обитаемых миров во Вселенной. С точки зрения основоположника космонавтики, последняя переполнена совершенной разумной жизнью, достигшей великих вершин своего могущества, о которых только может мечтать человечество. Сообщества разумных космических существ, намного более совершенных и умных, чем современный человек, образуют во Вселенной грандиозные могучие союзы и иерархии, и не исключено, что космические сверхцивилизации управляют даже эволюцией Вселенной. Вселенская разумная жизнь направлена на то, чтобы всюду обеспечить всеобщее счастье и устранить страдания, связанные с существованием несовершенных форм жизни. Планете Земля высшим разумом отведена почетная, хотя и страдальческая роль питомника, в котором через муки саморазвития взращивается пока несовершенное человечество, и тому в будущем суждено, при соответствующем повзрослении, влиться свежей молодой струей в море вселенской жизни, нуждающейся в обновлении. Такова картина обитаемой Вселенной, рисуемая Циолковским, и его понимание места и роли человечества в ней.

Как и Федоров, Циолковский считал, что человек далекого «космического завтра» кардинально поменяет свою биологическую основу и станет свободным «гражданином Вселенной», способным жить на других планетах, в разных экологических нишах и даже в условиях открытого космического пространства. Будущее человечество широко распространится во Вселенной. Но Циолковский совершенно по-иному относился к смерти. Если для Федорова смерть являлась главным врагом человека, с которым надо бороться и его побеждать, то основоположник космонавтики отрицал смерть, как конец жизни вообще, считая ее «иллюзией слабого человеческого ума». Циолковский — панпсихист, считающий, что мертвого, неживого не существует, и все живо и обладает потенциальной способностью чувствования. Это связано с тем, что мир есть безграничное царство бессмертных элементарных «атомов-духов», которые, путешествуя в пространстве и соединяясь между собой, образуют вещественные конгломераты, в том числе и тела живых существ, в частности, человека. Эти

«атомы-духи» живут и ощущают в соответствии с тем, куда они попали, в состав каких предметов они входят. В теле человека они живут его жизнью, испытывая разнообразные ощущения. При смерти человека, распаде его тела, «атомы-духи» освобождаются и опять отправляются в путешествие, которое, рано или поздно, заканчивается их очередным попаданием в структуры новой жизни. И этот процесс перехода «атомов-духов» от одной сферы их живого обитания к другой, происходящий всюду во Вселенной, не имеет конца, что означает неуничтожимость и бессмертие космической жизни.

Таким образом, Циолковский выстроил концепцию атомарно-панпсихического бессмертия, полагая, что она позволяет человеку не бояться смерти и с оптимизмом смотреть в свое будущее, поскольку «атомы-духи» его тела открывают для него перспективу перевоплощения и инобытия в формах космической жизни. На мой взгляд, эта концепция автоматически достигаемого бессмертия сомнительна и малоубедительна. Если бы «атомы-духи» и существовали на самом деле, то это не означало бы сохранения человеческой личности после ее смерти, спасения ее уникальности для вечности. Гораздо более правдоподобным и содержательным выглядит иной путь достижения бессмертия, также очерченный Циолковским. Это — путь постепенного увеличения продолжительности жизни человека на основе использования достижений биологии и медицины, последовательной трансформации его биологической природы с целью придания ей универсальности и большей прочности, достижения практического бессмертия (т. е. жизни на многие тысячи лет) на основе космического опыта жизни людей во вземных условиях и возможного использования знаний и умений, полученных от вземных цивилизаций. Такое бессмертие не даруется человеку, а достигается им самим и зависит от него. И в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова речь идет о преодолении смерти, о бессмертии, которое завоевывается трудом, знанием человека, получившего благословение от Бога и поверившего в свои силы.

Я не буду больше останавливать свое внимание на каких-то конкретных представлениях, идеях, содержащихся в концепциях русского космизма. Сложная многоликость космизма очевидна. Хотелось бы в заключении сказать следующее. Моя защита космизма от нападков на него со стороны антикосмизма совсем не означает того, что я не критически воспринимаю все его содержание и не вижу в нем утопических и фантастических элементов. Космисты были не только учеными-мыслителями, но и страстными первооткрывателями и мечтателями, устремившими свое воображение в неведомые дали пространства и грядущего времени. Они были максималистами в своих представлениях и желаниях, неограниченно экстраполировали свои думы и проекты в космос и будущее и верили в возможность невозможного. Поэтому космизм неизбежно должен был нести в себе элементы утопии, фантастики.

Например, совершенно неосуществимым ни при каких условиях выглядит федоровский проект воскрешения всех без исключения умерших — и с точки зрения его практической реализации, и с точки зрения его целесообразности. Но я верю тому, что когда-нибудь научатся воскрешать умерших, но смогут это делать далеко не со всеми и не подряд. Я понимаю истоки выдвигания такой сверхзадачи всеобщего воскрешения. Это — христианский максимализм автора проекта: «либо все воскреснем и спасемся, либо все погибнем и умрем»; «сыны не исполнят свой нравственный долг, пока не воскресят умерших отцов». Понимая неосуществимость решения этой сверхзадачи, составляющей главный стержень федоровского учения, тем не менее, я поднимаю на щит философию общего дела Федорова, видя в ней рациональное ядро, а именно концепцию единения человеческого рода,

утверждения общей ответственности и долга, интересные идеи (например, идею космоизации науки) и тот социально-гуманистический пафос, который может заряжать людей на благородные дела, воспитывать в них уважение к своим предкам.

Я с большим сомнением воспринимаю идею Циолковского о заполненности Вселенной высшей разумной жизнью. Астрономические наблюдения говорят в пользу того, что Вселенная в целом пуста и нет заметных следов астроинженерной деятельности внеземных цивилизаций. Кроме того, в ней преобладают мощные взрывные стихийные процессы, в которых вряд ли могут принимать участие какие-то разумные силы. В то же время я высоко ценю многие соображения Циолковского относительно путей развития космических цивилизаций, различных форм взаимоотношений между ними. Эти соображения, как мне представляется, уже легли в основу формирующейся астросоциологии — науки о космических цивилизациях.

Иные цивилизации все-таки где-то есть, то ли в параллельных мирах, то ли в нашей Вселенной. НЛО, феномен «кругов на полях» и другие аномальные явления, наблюдаемые также в околоземном пространстве и на поверхности Луны, скорее всего, указывают на то, что здесь мы имеем дело с нечеловеческим разумом и его деятельностью. Но прав, по-видимому, Циолковский, считавший, что иные цивилизации не идут на открытый и многосторонний контакт с человечеством, так как оно еще не созрело для этого контакта и не готово к нему. Это, кстати сказать, объясняет неуловимый, ускользающий характер поведения НЛО. Может быть, верно и предположение Циолковского, что высшие существа смотрят на нас так же, как мы смотрим на кроликов или мышей. Ведь если поверить людям, утверждавшим, что у них был контакт с пришельцами из других миров, эти люди рассказывают о похищении их неведомыми существами и проведением над ними довольно бесцеремонных и безжалостных экспериментов. Доказать реальность таких событий пока невозможно, но от этих рассказов становится как-то не по себе. Очень не хочется быть в роли подопытных кроликов или мышей.

Великое мировоззренческое значение имеет учение Вернадского о ноосфере особенно сейчас, в наступившую эпоху глобализации. Оно раскрывает объективную необходимость гармонизации отношений общества и природы, роста сплоченности всех людей вокруг решений планетарных проблем, развития взаимопонимания между народами, странами и континентами, превращения научной мысли в фактор региональной и мировой политики. Вернадский верил в могущество и мудрость науки и считал, что в будущем перестройка жизни на гармонизирующих научных основаниях коснется всех сфер общества, и голос ученого всюду будет иметь решающее значение, в том числе и во властных структурах управления. Со времени смерти Вернадского прошло уже почти 70 лет (он скончался в 1945 г.), но стал ли человеческий мир хоть немного жить по велениям науки и социальной справедливости и стало ли социальное развитие тех или иных стран и человечества сознательно организуемым и управляемым? Увы, нет. Стихийность и неразумность, конкурентная борьба, милитаризм, культ наживы и денег, приоритет интересов сильных и богатых над интересами слабых и бедных продолжают править бал в человеческом сообществе. Иначе говоря, ноосфера как сфера торжества науки и разумного порядка совсем не торопится устанавливаться на Земле, и голоса ученых продолжают плохо слышать в высших сферах власти. Заработок и известность даже выдающегося ученого, внесшего вклад в мировую науку, остается несравнимым с заработком и популярностью какой-либо «звезды» шоу-бизнеса или профессионального спорта. Получается, что умение петь и танцевать на сцене или хорошо бить по мячу и обращаться с шайбой намного ценнее для современного общества, чем какое-то научное открытие или изобретение.

Возможно, Вернадский слишком линейно представлял процесс перехода от биосферы к ноосфере и переоценивал науку в качестве усилителя социально-гуманитарного прогресса. Но вектор совместной эволюции земной природы и цивилизации выбран был Вернадским совершенно верно, и он выступает как путь к ноосфере.

Земля — космический дом человечества, в котором взаимоотношения жильцов его квартир — стран и народов — еще далеки от должного взаимопонимания и согласия. Пока существенны антиноосферные силы и в глобальных намерениях. Они проявляются в великодержавном гегемонизме, в попытках превратить земной шар в вотчину олигархии и транснациональных корпораций, в желаниях утвердить всемирный халифат. Если силы войны, насилия, вражды и присвоения чужих ресурсов и богатств не будут остановлены усилиями всего человечества, то последнему угрожает опасность самоуничтожения или вырождения. Но будем все же оптимистами. Таковыми быть призывали космисты.

Для меня ноосфера, как, наверное, и для других сторонников этой идеи, остается идеалом геокосмического будущего человечества, служит своего рода звездой, зовущей вперед.

Наконец, еще раз подчеркну, что космизм — это выдающееся достижение духовной культуры, плод долгого развития человеческого мировоззрения. Это — великое дерзновение человеческого духа, преодолевшего узкие рамки земного пространства и времени и коснувшегося вечности. Россия может и должна гордиться тем, что в ней космизм получил наибольшее развитие. В русском космизме я вижу правду высоких чувств, устремлений, правду великой мечты, гениальные догадки и прозрения тех, кого следует отнести к лучшим сынам человечества.

Р.Я. Подоль

ФИЛОСОФИЯ КОСМИЗМА КАК ОНТОЛОГИЯ РУССКОГО ДУХА

В статье рассматривается онтологическая связь основных идей «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова с традиционными духовными ценностями отечественной национальной культуры.

The article describes the connection between Moral ideas of N.F. Fedorov's cosmism philosophy with traditional spiritual values of Russian culture.

Ключевые слова: Русский космизм, философия Н.Ф. Федорова, национальная идентичность, духовная культура, супраморализм.

Keywords: Russian cosmism philosophy of N.F. Fedorov Russian culture identity, super-moralism.

В сокровищнице русской философской мысли не столь уж много оригинальных направлений и концепций, которые, в той или иной степени, не были бы заимствованием из западной метафизики. В разное историческое время особой популярностью в российском философском сообществе пользовались идеи великих французских и немецких мыслителей: Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш. Фурье, Вольтера, И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и др., трансформированные с учетом национальных социокультурных особенностей в руссоизм, фурьеризм, вольтерианство, кантианство, гегельянство, шеллингианство, шопенгауэрианство, ницшеанство и др. А что касается марксизма, то его судьбонос-

ное влияние на исторический вектор развития России в XX веке общеизвестно. Словом, западноевропейская философская мысль всегда плодотворно подпитывала творческие устремления наиболее просвещенной русской интеллигенции.

С учетом этой тенденции сформировался устойчивый стереотип, провозглашенный еще П.Я. Чаадаевым, согласно которому отечественная философская мысль, изначально не представлявшая из себя ничего оригинального, и в последующем не смогла обогатить мировую философскую культуру чем-либо достойным высот западной метафизики. Зададимся вопросом: могло ли такое быть в принципе в условиях уходящей вглубь веков самобытной духовной традиции? Представить себе подобную ущербность русской философской мысли можно лишь при условии ее произвольного отрыва от национальных социокультурных корней и самобытных нравственно-духовных оснований. А если подходить наиболее объективно к оценке ее места и роли в европейской и мировой философии, то следует, конечно, признать, что русская философия вызревала не столь стремительно, как античная или западноевропейская, активно впитывая их передовые идеи и концепции. Ее взросление происходило постепенно, и, первоначально мотивированная на осмысление исторических судеб России, ее евразийской идентичности, славянофильских и западнических мировоззренческих ориентаций, она последовательно восходила к постановке наиболее актуальных, и дерзновенных по своей научно-аксиологической значимости историко-философских проблем планетарного значения.

Бесспорно, ярким тому подтверждением явилось зарождение в конце XIX — начале XX вв. самобытной философии «русского космизма», занявшей особое место среди великих достижений мировой научно-гуманитарной мысли. В ней отразились пытливая мысль и мечтательность русского духа, во всей своей богатырской удали испытывающего страстную потребность вознесения от конечного земного бытия к бесконечному миру Космоса.

Жизнеутверждающие идеи национальной философии космизма, среди которых творческое наследие Н.Ф. Федорова занимает особое место, с полным правом можно назвать онтологией русского духа. Космическая тема притягивала к себе внимание не только ученых, она была источником вдохновения для отечественной культуры в целом, озаряя творческий гений замечательных русских писателей, художников, музыкантов и поэтов. И духовной предтечей такого вселенского мирозерцания, конечно, явился гений Пушкина — это «наше все», по образному определению Аполлона Григорьева. Хрестоматийно известны слова Н.В. Гоголя: «Пушкин есть явление чрезвычайное, и, может быть, единственное явление русского духа» (Гоголь 1952, с. 50). Для полноты восприятия космизма пушкинской поэзии уместно добавить высказывание В.О. Ключевского, назвавшего его поэтический гений «русским народным отзвуком общечеловеческой работы» (Ключевский 1959, с. 83).

Нельзя не заметить, насколько эти сущностные оценки гармонируют с глубинными жизнеутверждающими идеями «Философии общего дела». В этой связи трудно удержаться, чтобы не привести еще одну блистательную оценку В.О. Ключевским пушкинского гения. «Она (т. е. пушкинская поэзия. — *Р. П.*), — впервые показала нам, как русский дух, развернувшись во всю ширь и поднявшись полным взмахом, попытался овладеть всем поэтическим содержанием мировой жизни и восточным, и западным, и античным, и библейским, и славянским, и русским» (Ключевский 1959, с. 49).

По аналогии с Ключевским скажем, что в философии «русского космизма» во всем многообразии раскрылся глубинный потенциал и всеохватная ценностная сущность русского духа, развернувшегося, по Ключевскому, во всю свою ширь и поднявшегося полным взмахом над утилитаризмом и прагматизмом западного философского позитивизма. В поэзии Пушкина,

по мнению Ключевского, «нет ни великого, ни малого: все уравнивается, становясь прекрасным. Стройно укладывается в цельное мирозерцание самое незатейливое повседневное житейское чувство и возвышенный порыв человеческого духа» (Ключевский 1959, с. 71).

Разве не по этим нравственно-эстетическим критериям формировалась философия «русского космизма», в которой нет места критическим помыслам «чистого» разума, отвлеченного от подлинной истории и от реального смысла человеческой жизни? В русском космизме идеи всеобщей исторической цели и повседневного житейского бытия людей соизмеримы и уравновешены посредством федоровского аксиологического принципа «супрамо-рализма», задающего возвышенный нравственный вектор для формирования подлинно гуманистических идей всеобщего братства народов Земли. Истоки этого братства содержатся не в силе классовых идеологий и религиозных заповедей, а в дерзновенном и грандиозном проекте «общего дела» по освоению Космоса как вселенского духовного оазиса общечеловеческого бытия.

Но эта космическая грандиозность федоровского замысла была слишком смелой и необычной для своего времени. Поэтому значительной частью философской общественности космологические идеи Федорова зачастую воспринимались как своеобразное мудрствование, хоть и весьма оригинальное, но отвлеченное от реальности, а частично и попросту мистическое, а потому малопривлекательное для серьезной науки. Объяснить это можно тем, что его философско-нравственное учение не вписывалось в устоявшиеся рамки классической метафизики, да и сейчас не вписывается в современную философскую парадигму дискурсивного постмодернизма.

Для ригористичной теоретической метафизики философские идеи Федорова с позиций модного тогда позитивизма воспринимались как некая разновидность околонучного клерикализма, тем более, что их автор не скрывал своих религиозных убеждений. Но для теологической догматики он, напротив, был излишне радикален и привержен сциентизму, она не вмещала опережающие свое время теоретические идеи освоения космического пространства. Сам же Федоров не стремился придать своим сочинениям строгий научный стиль изложения, равно как и вписать их в канонические рамки религиозного фидеизма. Его идеи опережают время, адресованы будущему состоянию науки.

Можно сказать, что в лице Федорова русская научная и духовная мысль представила особый тип философского затворничества, лишённого какого-либо намека на эпатажность и широкую публичную известность. В его несвоевременном для широкого публичного восприятия философском замысле нельзя не угадать близкого духовного сходства с его великим поэтическим предшественником, который в неудержимом порыве обозначил свой идеал познания Вселенной:

Выхожу один я на дорогу:
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездой говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...

(Лермонтов 1988, с. 222)

Новаторские идеи Федорова о космической регуляции, противостоящей феномену неизбежной смертности всех форм земной жизни, удивительным образом перекликаются с жизнеутверждающими стихотворными признаниями юного М.Ю. Лермонтова «Моя душа» (1831):

Как часто силой мысли в краткий час
Я жил века, и жизнь иную,
И о Земле позабывал. Не раз,
встревоженный печальной мечтой...
Кто близ небес, тот не сражен земным
(Лермонтов 1988, с. 72).

Можно предположить, что имевшее место неоднозначное восприятие современниками философских идей Федорова отчасти обуславливалось его страстной убежденностью в проектировании принципиально нового нравственного вектора общественного развития, нацеливающего каждого человека не на поверхностное, а на глубинное осмысление истинно человеческого смысла жизни. Но трагическая судьба многих выдающихся моралистов человечества убедительно свидетельствует, что их радикальные социальные проекты нравственного «усовершенствования» рода человеческого, по чисто субъективной человеческой мотивации, с завидной решительностью отвергались его наиболее агрессивным большинством. С яркой художественной пронзительностью эту постыдную тенденцию изобразил Ф.М. Достоевский в образе Великого инквизитора в романе «Братья Карамазовы».

К этому следует добавить, что смелые философские идеи Федорова, как и гениальные шедевры Пушкина и Лермонтова, были выхвачены из глубинной сущности повседневной народной жизни и вознесены к космическим горизонтам бытия. На этой основе в русской философии вызревала антитеза моральной парадигмы земного и небесного, дольного и горнего миров. Но вместе с тем выдающиеся отечественные мыслители постоянно искали необычайно образные формы для отражения субстанциональной близости земного и небесного. Вот как эту жизнеутверждающую связь между земным и небесными мирами в яркой поэтической форме выразил В.С. Соловьев:

Милый друг, иль ты не видишь, что все видимое нами —
Только отблеск, только тени от незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь, что житейский мир трескучий —
Только отклик искаженный торжествующих созвучий»
(Соловьев 1915, с. 111).

Однако фундаментальное величие космических идей Федорова заключается в том, что он, не ограничиваясь лишь констатацией субстанционального единства земной и космической жизни, но и на основе этого тезиса создал потрясающее воображение творческий проект «философии общего дела», ориентирующий жителей Земли на освоение Вселенной.

Говоря о феномене «русского космизма» как онтологии национального духа нельзя обойти вниманием знаменитую речь Ф.М. Достоевского о Пушкине, произнесенную 8(20) июня 1880 года на заседании Общества любителей российской словесности. После этой памятной речи широкое распространение в русской культуре получила фраза, которой великий писатель истолковал ценностный смысл поэмы Пушкина «Цыганы»: «Смирись, гордый человек, и прежде всего, сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего, потрудись на родной ниве» (Достоевский 1984, с. 139). И разве не подобным нравственным императивом подпитывались федоровские идеи космизма, воплотившиеся в «Философии общего дела»? Именно подобная гордыня потерявшего истинный смысл жизни человека вызывала у него

резко негативное отношение. Вместо индивидуального кантовского категорического императива внутреннего долга Федоров выдвинул всеобщий нравственный принцип «супраморализма». Именно этот нравственный принцип общественного устройства был заложен им в основу разрабатываемой этики всечеловеческого общежития, для духовной подготовки «сынов человеческих» к освоению бесконечных просторов вселенского бытия.

Федоров страстно верил, что наступит такое историческое время, когда с помощью науки удастся воплотить давнюю сокровенную мечту человечества об обретении жизненного бессмертия и о выходе в Космос. Супраморализм, по Федорову, — это «живое христианство» как высший взлет нравственности в исполнении универсальных по своей значимости моральных заветов Евангелия. Этот добровольно воспринимаемый моральный императив позволяет человеку, истинно верующему в православие, уходить от избыточной трансцендентальности умозрительного познания земного бытия и исповедовать имманентную причастность ко всему подлинно живому и нравственно гармоничному в бесконечности Вселенной.

На обыденном уровне такую внутреннюю мотивацию личности можно, согласно убеждениям мыслителя, обосновать специфическими особенностями русского духа. Что же касается научного познания, то, по мнению Федорова, это позволяет науке преодолеть избыточную предметную геоцентричность и раскрывает перед ней те космические горизонты, которые до этого заслонялись от дерзновенных устремлений вечно пытливого человеческого разума практическими и прагматическими интересами, сугубо земными потребностями и повседневными запросами.

В своем универсальном метафизическом восприятии супраморализм позволяет воспринимать космос не только в его физической сущности, но и в его этической вселенской бесконечности. Необъятность Вселенной представлялась мыслителю в виде бесчисленных миров как «оазисов духа», которые, благодаря Общему делу «сынов человеческих», способны стать «всенаселенным» домом для нравственно возвышенных, духовно богатых и разумно дерзновенных людей.

Нам, живущим в XXI веке, с его усиливающимися экономическими, социальными и духовными катаклизмами, важно понять смысл того нравственного акцента, который содержится в мысли Федорова о необходимости обрести «смысл жизни и цель знания» (Федоров 1995–2000/3, с. 184). Лишь осознав и установив для себя такую цель жизни, мы, граждане глобального мира, сможем «устроить общественную и личную жизнь сообразно с ней», т. е. моральной гармонией вселенской жизни. Ведь социальные беды, прежде всего, исходят от того, что очень многие люди, зомбированные стяжательски-потребительской культурой массового сознания, иную аксиологическую цель жизни себе просто не помышляют. Что же тогда нам следует ждать от бытийственно извращенного меркантилизмом настоящего в смутных ожиданиях успешного и заманчивого в своих эгоистичных вожделениях будущего? Вопрос этот далеко не личный и, тем более, не риторический.

Общественные отношения, основанные на подобном инстинкте индивидуальной самоизоляции, по мнению мыслителя, являются «зооморфической», отживающей свой этап эволюции сугубо планетарной формой жизни. Эту ограниченную по своим космическим перспективам общественную форму земной жизни он образно назвал историческим «несовершеннолетием» людей. В «Философии общего дела» Федоров настойчиво проводит идею о том, что человечество сможет побороть нынешнее нравственное «несовершеннолетие» лишь при одном важном условии: оно должно, прежде всего, осознать его природную причину, а затем найти нравственные способы ее преодоления.

Так на глубинных истоках русского духа и на актуальном глобальном социальном запросе на общегуманистическое вселенское общение людей возник смелый замысел его философии общего дела. Это позволило ему четко определить основополагающие идеи весьма оригинальной ветви русской историософской мысли, сформулировать их как нравственный ориентир для всемирного исторического развития, как всеобщий нравственный вектор, объединяющий приверженцев различных религиозных убеждений, представителей многообразных национальных культур вокруг решения глобальной проблемы обретения жителями Земли своего космического бессмертия.

Федоров пришел к этой смелой по своим вселенским замыслам метафизической идее потому, что рассматривал феномен смерти как сугубо планетарное явление, обусловленное несовершенством природной регуляции, а по сему конечность земных форм бытия, по его убеждению, можно преодолеть выходом из рамок планетной ограниченности жизни в космическую бесконечность Вселенского бытия.

«Всеобщее дело» победы жизненных начал над смертью, по мнению Н.Ф. Федорова, может быть успешным не только при условии объединения всех жителей Земли вокруг этой идеи, но и при целенаправленном гуманистическом взаимодействии трех важнейших векторов культуры: науки, религии и этики. Это должно произойти во имя превращения их в единое общечеловеческое мировоззрение, и знание, способное в будущем восстановить утраченное духовное единство человеческого рода. Супраморалистское изменение социального статуса религии, этики и науки, как он считал, позволит достичь в будущем радикального преобразования общественного бытия разобщенных культур и народов перспективами соединения всех форм земной жизни с вечностью жизни Вселенной. Духовную сверхзадачу людей, целенаправленно сплоченных «общим делом», мыслитель видел в том, чтобы «морализовать все естественное», возратить жизнь умершим и через это «восстановление угасших» собрать «распавшуюся храмину миров и совокупность их» сделать «выражением единства умов и сердец всех поколений» (Федоров 1995–2000/1, с. 298).

В завершение краткого обзора основных историософских идей Н.Ф. Федорова следует подчеркнуть их злободневную актуальность, ибо они тесно связаны с решением глобальных проблем современности, в частности, с масштабными природно-техногенными катаклизмами, предотвращение которых невозможно без преодоления политической, идеологической и религиозно-нравственной разобщенности всех стран и народов, совместно проживающих на планете Земля.

И еще один важный итоговый тезис применимый к рассмотрению космологического учения Федорова, показывает, что он прозорливо строил «Философию общего дела» как теоретико-аксиологическую программу креативной человеческой деятельности, проективно ориентированной на утверждение глобального социального проекта торжества вселенских начал космической жизни над конечностью всех форм земного бытия. Именно это творчески активное, а не пассивно созерцательное любомудрие преемственно связывает идеи основоположника русского космизма с духовными основами национальной духовной культуры.

Что же касается утопичности некоторых философских замыслов Н.Ф. Федорова, в которой упрекают его многие предвзятые критики, то слабость их эмпирической аргументации с лихвой компенсируется творческим вдохновением мыслителя, его неумным стремлением ко всеобщему духовному обновлению как главной цели исторического восхождения человечества к космической гармонии и искренней верой в торжество разума и совместной воли людей, способных объединить свои конструктивные усилия для достижения этой ве-

ликой цели. Трагической запутанности человека в истории, духовному пессимизму повседневного общественного бытия он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние вселенских жизненных начал над конечностью и временностью земного существования.

В свое время весьма тонко и глубоко прочувствовал все «pro и contra» этого неоднозначного философско-этического учения видный отечественный религиозный мыслитель В.В. Зеньковский, заметивший, что «утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия» (Зеньковский 1999, с. 165). К этому проникновенному суждению уместно добавить: чем быстрее мы осознаем насущную необходимость сочетания возвышенного общественного идеала с заземленными потребностями повседневной реальности, тем успешнее будут преодолены все противоречия в развитии современной цивилизации, тем позитивнее будут реализованы самые смелые глобальные общественные преобразования и тем реальнее станут самые оптимистические сценарии восходящего вектора развития человеческой истории.

Литература

- Гоголь 1952 — *Гоголь Н.В.* Несколько слов о Пушкине // *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., Л., 1952. С. 50–55.
- Достоевский 1984 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984.
- Зеньковский 1999 — *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д, 1999.
- Ключевский 1959 — *Ключевский В.О.* Памяти А.С. Пушкина // *Ключевский В.О.* Сочинения, М. 1959. Т. VIII. С. 306–313.
- Лермонтов 1988 — *Лермонтов М.Ю.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М. 1988.
- Соловьев 1915 — *Соловьев В.С.* Стихотворения. М., 1915.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Д.М. Янг

ИМЕЕТ ЛИ РУССКИЙ КОСМИЗМ ЗНАЧЕНИЕ ВНЕ РОССИИ?

Русский космизм является глубоко русской тенденцией в мысли, глубоко укорененной в отечественной культуре и истории. Но русский космизм также затрагивает универсальные проблемы. Автор статьи рассматривает ряд современных явлений, встающий в параллель с русским космизмом, подчеркивая, что им не хватает одного из самых ценных и важных особенностей русского космизма: стремление объединить традиционную религиозную практику и передовые научные технологии.

Russian cosmism is a profoundly Russian tendency in thought, deeply rooted in the culture and history of the nation. But Russian cosmism also addresses universal concerns. Outside Russia, new, parallel tendencies have emerged, but lack one of Russian cosmism most valuable and important features: the quest to unite traditional religious practice and advanced scientific technology.

Ключевые слова: русский космизм, Тейяр де Шарден, ноосфера, общее дело, направленность эволюции, цефализация, Светлана Семенова, Homo Immortalis, регуляция природы, воскрешение умерших.

Keywords: Russian cosmism, Teilhard de Chardin, noosphere, common task, directed evolution, cephalization, Svetlana Semenova, Homo Immortalis, regulation of nature, resurrecting the dead.

Русский космизм является глубоко русским явлением, отечественной традицией русской мысли, с которой некоторые мыслители вне России (например, Тейяр де Шарден (см.: Тейяр де Шарден, 1987; Семенова 2009) и Бакминстер Фуллер (см.: Fuller 1968) разделяли определенные темы и проблемы. Однако до сих пор зачастую только русские мыслители были относимы к этой традиции и естественным образом включались в нее. Вместе с тем феномен «ноосферы» привлекает к себе все большее внимание, и многие связанные с ним вопросы неизбежно вызывают общую озабоченность, что очень ценно. И хотя некоторые взгляды русских космистов, как, например, утверждение Федорова, что только русский самодержец может инициировать и направлять «общее дело» (Федоров 1995–2000/2, с. 14), вероятно, никогда не получают признание, другие их идеи, безусловно, будут углубляться и развиваться за пределами времени и места их происхождения. В этой статье я обсуждаю именно такие «экспортируемые» идеи.

Во-первых, в мире, который, как иногда кажется, одержим узкими, эгоцентричными интересами — моими, моей группы, моего поколения, моего пола, моего народа, моей страны, моей религии, моего мировоззрения, моей экосистемы — в противостоянии всем остальным интересам, русский космизм напоминает, что мы — граждане единой Вселенной. Пространство, в котором мы живем, думаем и действуем, имеет космический характер. Мы, все люди, «дома» не только на этой планете, но везде и всюду во Вселенной. Наша жизнь влияет на всю Вселенную и зависит от всей Вселенной посредством взаимодействий, которые мы еще не можем измерить и, возможно, еще и не знаем. Как показал в своих исследованиях гелиобиологии Александр Чижевский (см.: Семенова 2004, с. 202), волны, частицы, лучи, импульсы, энергии, силы, возникающие за пределами нашей планеты и даже за пределами Солнечной системы, оказывают влияние на наше поведение. Мы больше, чем земные существа. Мы, как сказал Николай Федоров еще в девятнадцатом веке, будущие жители «небесных обитателей». Это чувство огромности размеров пространства и времени нашего существования является основой одной из самых ценных идей, которую можно воспринять от русского космизма.

Другим примером является понимание эволюции не как механического или подчиненного случайностям процесса, но как целестремительного универсального развития, телоса, в котором мы участвуем и даже его направляем. Жизнь развивается в направлении к космическому сознанию: с начала азойской эры через развитие зачаточных форм жизни в археозое и протерозое, через палеозойскую эру беспозвоночных и земноводных, мезозойскую эру больших рептилий, кайнозойскую эру новых млекопитающих к Homo Sapiens и теперь к тому, кем мы в конечном итоге станем в новую эпоху ноосферы. Светлана Семенова, ссылаясь на Владимира Вернадского и американского геолога Джеймса Дана (см.: там же, с. 481; Семенова 2009, с. 350–351), многократно указывала на важность феномена цефализации — тенденции к развитию нервной системы, головного мозга живых существ как на доказательство необратимой направленности эволюции. В течение многих эпох от простого ко все более сложному развивались голова, мозг и в конечном счете разум. И для космистов этот процесс может только продолжать развиваться. Минеральный, растительный и животный этапы были частью нашей эволюции, предшествовали возникновению человеческих существ. Последующие этапы были структурно более сложными, нежели нижние, и каждый этап сохраняет в себе предыдущие этапы развития и содержит компоненты дальнейшего роста, что ведет к следующей эволюционной ступени.

Некоторые другие школы сегодня придерживаются прямо противоположного взгляда на эволюцию, утверждая, что, поскольку мы произошли от животных, мы всегда будем оставаться «голыми обезьянами» (см.: Morris 1967), что в нас закодированы эгоизм, конкуренция

и насилие и они всегда будут доминирующими характеристиками человека. Для этих мыслителей эволюция закончена, и какими мы являемся сегодня, такими останемся навсегда. Космисты, напротив, утверждают, что мы, именно как человеческие существа, содержим, будь то в эмбриональной или развитой форме, элементы, которые при дальнейшем росте и развитии приведут нас, по словам Федорова, к «человеку, каким он должен быть», или, по словам современных космистов, к «Humanity Plus», «Homo Immortalis», «космическому человеку». Уильям Джеймс (James 1907) и другие прагматисты утверждают, что наши представления о себе прямо влияют на то, кем мы становимся. Тогда с прагматической точки зрения вера космистов в возможность самонаправленной эволюции к более высокому космическому уровню человечества может оказаться ценным вкладом в культуру, где интеллектуалы до сих пор видят себя голыми обезьянами и взаимоотношения между людьми строятся на принципе: «человек человеку волк».

Еще одной идеей, безусловно заслуживающей более широкого распространения, является твердое убеждение космистов в ценности прошлого. Для них обращение к прошлому — это не ностальгия и не ретроградный побег от трудностей настоящего. По мысли космистов, прежде всего Федорова и о. Павла Флоренского (см.: Флоренский 1993), мы не можем ни убежать из прошлого, ни вернуться к нему, но можем и должны возобновлять прошлое, возвращать жизнь, делать его лучшим, превращать в жизненно важную часть будущего. Для космистов важна универсальность времени и пространства. Если еще не в теле, то, по крайней мере, в уме, душе и духе мы можем воспринимать все время как «наше» время, считать себя гражданами без границ, временных или пространственных. Наша жизнь неотделима от жизни до нас: мы, наши предки и наши потомки являемся частью воспроизводящейся жизненной силы и идентичности, расширяющегося континуума, охватывающего все вокруг нас так далеко, как мы не можем знать. Романтическая революционная идея отказа от традиций, освобождения себя для будущего посредством разрыва всех связей с прошлым, забвения или уничтожения своего наследия, все еще остается модной и во многом доминантна для интеллектуального дискурса. Акцент космистов на возобновлении прошлого является действенной альтернативой тому, что Федоров называл пиром блудных сынов на могилах отцов.

За пределами русского космизма редко слышится оптимизм по поводу способности человека использовать новейшие научные технологии для улучшения себя и мира. В американских университетах излюбленной иллюстрацией влияния технологий на нашу жизнь остается «Франкенштейн» Мэри Шелли, а не прогресс в медицине или в освоении космоса. После Второй мировой войны — после Холокоста, атомной бомбы и последующих бесчисленных вспышек насилия в мире — предположение о том, что технический прогресс неизбежно приводит к чудовищным последствиям, стало доминирующим. Как доминирующим является и убеждение, что попытки регулировать природу так или иначе неизбежно приведут к катастрофе. Сколь противоположна пессимизму вера Федорова в то, что наука будущего сможет воскрешать умерших, или убеждение Циолковского в том, что правительство ученых найдет пути решения большинства мировых проблем, или представление Сергея Булгакова о человеке как о трудолюбивом и ответственном «муже-управителе-собственнике» (хозяине) Вселенной (см.: Булгаков 1912), или взгляд Вернадского на историю науки как на пример несомненного прогресса. Взгляды космистов не наивны. Возможность неудачи всегда признается ими, но также признается возможность учиться на неудачах, человеческая решимость добиться успеха и способность человека преодолевать препятствия.

Возможно, мы все еще находимся на ранней стадии нашей долгой эволюции подобно подросткам на пороге зрелости. В отличие от многих интеллектуальных школ, исповедующих пессимизм и безнадежность, космисты уверены, что мы знаем, как встать после падения.

Идея всеобщего бессмертия, которую выдвигает русский космизм, также существенно отличается от более распространенной на Западе идеи индивидуального бессмертия в различных формах, будь то культурное бессмертие Шекспира, живущего в своих созданиях, духовное бессмертие святого, продолжающего творить чудеса после смерти, или физическое бессмертие богача, заплатившего за крионирование своего тела в надежде на будущее воскрешение. По мысли космистов, человечество должно открыть двери бессмертия каждому, кто когда-либо жил, бессмертия духо-телесного, которое, по мысли Федорова, станет возможным в результате сотрудничества веры и знания, религии и науки. Более того, как подчеркивали Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, это бессмертное тело будет преображенным, духоносным, нетленным. Недавно я спросил читателей *Huffington Post* (см.: Young 2012), верят ли они в то, что бессмертие в будущем станет возможным. Типичным ответом было мнение, что если бессмертие и станет реальной возможностью, то только для очень богатых людей, что усугубит существующую проблему разрыва между богатыми и бедными. Приятно отметить, что для многих космистов перспектива бессмертия остается достижимой возможностью для всех, а не новой формой разделения людей, результатом общечеловеческих размышлений и усилий, а не товаром, доступным по индивидуальному заказу.

Пока я говорил о некоторых идеях и настроениях мыслителей-космистов девятнадцатого и начала двадцатого веков, которые могут быть разделены интеллектуалами и за пределами России. Теперь я хочу перейти к более конкретным проектам, в реализации которых будущие космисты, как русские, так и за пределами России, могли бы сотрудничать и принести пользу всем народам земли. Международное сообщество уже начало сотрудничать в освоении космоса. Можно ли ожидать подобного сотрудничества и координации усилий при решении других проблем, представляющих интерес для космистов?

Прежде всего, возможно ли ясное определение этики космизма? Можно ли найти универсально применимые ответы на самые острые, нагруженные разногласиями проблемы, такие как гендерная идентификация, права и обязательства меньшинств и большинства, стабильность vs изменения? Должны ли космисты выражать свое мнение по поводу, как иной раз кажется, тривиальных, преходящих событий и проблем? Есть ли фундаментальные принципы космизма, которые могли бы служить в качестве руководства в деле решения серьезных проблем, возникающих в повседневной жизни? Церкви, государства и неправительственные организации часто выступают с противоречивыми декларациями по актуальным моральным вопросам, таким как аборт, обрезание, семейное право и т. д. Может ли космизм предложить лучшее руководство к решению подобных проблем, более последовательное и более универсальное, чем предлагается государствами, религиозными организациями, Организацией Объединенных Наций? Как взгляды космистов на мир в целом могут быть применены к местным проблемам, к проблемам семейной жизни. Вторая перспектива для будущих космистов, на мой взгляд, связана с языком и коммуникацией. Возможна ли особая лингвистика космизма? Федоров писал, что будущие лингвисты смогут восстановить первоначальный язык человечества, язык, на котором люди говорили друг с другом и, быть может, даже общались с животными в эпоху до строительства Вавилонской Башни. Федоров полагал, что, если такой язык будет восстановлен, он будет самым простым, интуитивным, наиболее естественным языком для тех, кто освоит его (см.: Федоров 1995–2000/1, с. 232).

В начале XX века Хлебников и другие поэты экспериментировали с заумным языком. Отчасти это была художественная игра, но, с другой стороны, эти эксперименты могут быть рассмотрены как попытка нащупать возможности «экстраязыкового» общения. Кроме того, в России, в США и в ряде европейских стран на протяжении десятилетий проводились серьезные исследования по выяснению возможности телепатической связи. Не удивительно, что в прошлом наиболее широко эти исследования финансировались Пентагоном, ЦРУ, МИ-5 и КГБ. Можно ли ожидать, что сравнительные резервы будут выделены для проектов космизма?

В США лаборатория инженерных аномалий Принстонского университета (PEAR; см.: Jahn, Dunne 2011) загрузила онлайн архивы исследований, которые, согласно ее веб-сайту, «касаются взаимодействий человека и машины, дистанционного восприятия явлений и разработки теоретических моделей, которые надлежащим образом охватывают субъективные корреляции этих эмпирических эффектов. Среди документов есть философские эссе, касающиеся широких культурных и духовных последствий этих корреляций». В Новосибирском международном научно-исследовательском институте космической антропозологии (МНИИКА) были проведены исследования, открывшие захватывающие перспективы во многих направлениях, имеющих отношение к космизму, в том числе к «информационному взаимодействию на расстоянии» (термин, выбранный институтом вместо «телепатии»). Эксперименты в аналогичных направлениях проводятся и в других странах. Смогут ли все эти лаборатории и институты, работающие сегодня раздельно в различных частях земного шара в направлениях, указанных космизмом, совместно работать с использованием современных телекоммуникационных технологий, уже сейчас доступных для решения проблем взаимопонимания между людьми, группами, регионами, религиями, всеми народами на нашей планете?

Третья проблема космистов — окружающая среда. Уже существуют группы в разных частях мира, которые ведут кампанию по решению экологических проблем, затрагивающих нашу планету: вырубка лесов, поиск возобновляемых источников энергии, глобальное потепление и т. д. Может ли космизм добавить к этому более широкую заботу о благополучии всей Солнечной системы и Вселенной за ее пределами? «Философия хозяйства» Булгакова содержит базисные соображения для определения основ управления космоса человеком. Но это ведет к другому вопросу: есть ли способ примирить научные и духовно-религиозные истины о происхождении, природе, цели и судьбе Вселенной? Различные религиозные и эзотерические мировоззрения указывают на очень конкретные уровни реальности за пределами нашего повседневного земного восприятия и опыта. Некоторые из них согласуются с современными научными открытиями о времени и пространстве, материи и энергии, другие — нет. Старшие представители космизма пытались установить некоторые корреляции, подобно утверждению Флоренского о том, что математическая основа формул эйнштейновской теории относительности является каббалистическим доказательством существования Бога. И на протяжении всех сочинений Флоренского звучит убеждение в неопределимой природе того, что мы воспринимаем как физическую реальность. Здесь можно увидеть модель будущих совместных духовно-научных исследований. Будучи расширенным, видение нашего положения во Вселенной, предложенное космистами, может послужить, материально и духовно, основанием более реалистической и эффективной экологической активности.

Пожалуй, одним из самых ценных результатов интеллектуальных усилий космистов в прошлом, важных и для будущего, является острое осознание ими взаимосвязей между научным и духовным знанием и действием. От трудов Федорова в девятнадцатом веке до

работ современных исследователей идей космизма и продолжателей этой линии мысли, центром учения космистов оставалось признание того, что наука без духовности и духовность без науки упрутся в тупик. В дополнение ко всему, в чем нуждается мир, растет потребность в науке, обогащенной духовностью, и в религии, обогащенной наукой. Я заканчиваю эту статью надеждой, что в будущем и другие интеллектуальные движения во всем мире признают и разделят эту глубокую, фундаментальную истину космизма.

Литература

- Булгаков 1912 — Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1912.
Семенова 2009 — Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009.
Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
Тейяр де Шарден 1987 — Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Флоренский 1993 — Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 149–162.
Morris 1967 — Morris D. The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal, London, 1967.
Fuller 1968 — Fuller R.B. Operating Manual for Spaceship Earth. Washington, 1968.
Jahn, Dunne 2011 — Jahn R.G., Dunne B.J. Consciousness and the Source of Reality. Princeton. ICRL Press. 2011.
James 1907 — James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, Boston, 1907.
Young 1912 — Young G. «Do You Want to be Immortal? Really?» // Huffington Post. August 2, 2012.

Б.Г. Режабек

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ В СОЗВЕЗДИИ РУССКОГО КОСМИЗМА: ФОРМИРОВАНИЕ НООСФЕРНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Статья посвящена значению идей Н.Ф. Федорова для формирования ноосферного мировоззрения, способного реально соединить эволюционную теорию с упованиями христианской веры в понимании места и роли человечества в мире. Человек, с точки зрения философии космизма, является проводником Божественных энергий в тварную Вселенную, охраняя ее от «тепловой смерти», предсказанной открывателями второго начала термодинамики.

The article emphasizes the significance Fedorov's for the formation of a noospheric worldview that can really connect evolutionary theory with the Christian ontological conception which in detail describes the place and role of mankind in the world. Man, from the standpoint of the philosophy of cosmism, is the vehicle of Divine energies into the created Universe, guarding it from the "heat death" predicted by the discoverers of the second law of thermodynamics.

Ключевые слова: русский космизм, ноосфера, второе начало термодинамики, эволюция и христианство.

Keywords: Russian cosmism, noosphere, the second law of thermodynamics, evolution and Christianity.

Николай Федорович Федоров при жизни наверняка не предполагал, что через 100 лет после его смерти в 2003 г. в Белграде будет проведена большая международная конференция «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова»¹, что будут изданы его труды в четырех томах (Федоров 1995–2000) и два тома в серии «Pro et contra» (Pro et contra 2004, 2008), обратившись к которым, читатель XXI в. сможет увидеть широкую панораму различных точек зрения на его учение, начиная от дифирамбов и славословий и кончая

¹ Его материалы опубликованы: Философия космизма 2004.

прямыми или косвенными обвинениями в «неправославии» его идей. А ведь до второй половины 1970-х г.г., когда начали появляться статьи и публикации С.Г. Семенов², о Федорове знали только немногие, а советские философы мучительно бились над вопросом, считать ли его материалистом или религиозным мыслителем. Издание избранных работ Н.Ф. Федорова в 1982 г. в серии «Философское наследие» (Федоров 1982) вызвало целую бурю в идеологических кругах. Но настоящий плод деятельности мысли возрастает постепенно и привлекает к себе все больше умов и сердец, открывая свое значение с течением времени.

К началу III тысячелетия идеи Федорова мало-помалу становятся известными во всем мире. Д. Янг констатирует: «Международное знакомство с философией Федорова начинается, но находится еще в ранней фазе и постепенно, хотя и очень медленно, развивается» (Янг 2010). О Федорове публикуются книги в Европе и США (Lukashevich 1977, Koehler 1979, Young 1979, Hagemeister 1989, Young 2012, Milcharek 2013, Madej-Cetnarowska 2013; см. также: *Death and Anti-Death* 2003, 2004). В Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова принимают участие исследователи из Германии, Польши, Сербии, Японии, США и др. Еще в 1943 г. избранные работы Федорова были переведены на японский язык (Федоров 1943)³. Отдельные подборки текстов мыслителя появлялись в разные годы на английском, немецком, итальянском языках (см., напр.: Schmemmann 1977. P. 175–223; *Occidente, cristianismo e progresso* 1981, Fedorov 1990; *Die Neue Menschheit* 2005). В Сербии избранные сочинения Федорова выходили несколько раз, в том числе в серии «Русские богоискатели», издаваемой с 1994 г. белградским философом В. Меденицей (Федоров, 1994; Федоров 1997; Федоров 1999; Федоров 2010). А в Польше в 2012 г. вышел отдельный том, содержащий основные работы мыслителя (том был подготовлен философами Ц. Водзинским и М. Милчарекком (Fiodorow 2012)).

В 1988 г. в Боровске, где в одном и том же уездном училище с интервалом в 30 лет работали Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский, были проведены Первые Всесоюзные Федоровские чтения. Традиция Федоровских чтений стала регулярной. В 2016 г. были проведены уже XVI Международные научные чтения памяти Федорова, изданы сборники трудов участников чтений (*Общее дело* 1990; *Русский космизм* 1990; *Философия бессмертия и воскрешения* 1996; *На пороге грядущего* 2004; «Служитель духа вечной памяти» 2010; *Философ космической эры* 2011), по итогам чтений печатались и журнальные подборки (*Литературоведческий журнал* 2011).

Идеи Н.Ф. Федорова сегодня востребованы в теории и практике музейного и библиотечного дела (см.: Решетников 1996; Петров 2004, Балакирев 2010, Панфилов 2010)⁴. Уже более двадцати лет в Юго-Западном административном округе г. Москвы работает Музей-библиотека Н.Ф. Федорова, при котором действует научно-философский семинар, где идеи Федорова обсуждают философы и литературоведы, физики и биологи, экологи и педагоги. В проповеди при освящении музея о. Александр Киселев сказал: «Главная заслуга Федорова в том, что он соединил христианство и культуру, христианство и научное знание, христианство и творчество, которые в современном мире часто идут разными дорогами» (Начала 1993, с. 158).

² Первая статья С.Г. Семенов^{ой} о Федорове проявилась в альманахе «Прометей»: Семенова 1977. Публикации: *Контекст* 1977, *Литературная учеба* 1982.

³ См. об этом переводе: Томофуми 2011.

⁴ См. также сборник, подготовленный Лабораторией музееведения при Музее современной истории: Федоров 1995) и специальный выпуск журнала «Музей», посвященный 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова (Музей 2010).

С чем же связано такое внимание к идеям Н.Ф. Федорова в конце XX в и начале III тысячелетия христианской эры? Причина в том, что в этот период начинается массовое осознание глобальных процессов, на которые раньше обращали внимание только выдающиеся мыслители, и широко ставится задача поиска путей выхода из глобального кризиса.

В новом тысячелетии оказались востребованы идеи Н.Ф. Федорова, связанные с глобальными экологическими проблемами. Они признаны важными для формирования «ноосферного мировоззрения» (Режабек 2004), остро необходимого в сегодняшнем «безумном, безумном, безумном мире». Именно Федоров заложил его основы, открыл новые пути для понимания места и роли человека во Вселенной. В отличие от многих попыток построить универсальное планетарное и космическое мировоззрение опираясь на восточные религии и оккультные представления о мире, Федоров опирался на христианство. При этом он ясно понимал, что средневековая картина мира, очень удобная с точки зрения «здравого смысла» и в силу этого доступная неграмотным массам, стала совершенно несостоятельной после Коперниканского переворота, открывшего человеку космическую перспективу.

Николай Федоров, учитель истории и географии (с 1854 по 1868 г. он преподавал эти предметы в уездных училищах: в Липецке, Богородске, Угличе, Одоеве, Богородицке, Боровске и Подольске), остро чувствовал проблему, состоящую в противоречии между буквальным прочтением Библии и новой научной картиной мира. В то же время, будучи глубоко верующим православным христианином, он понимал, что хотя и нелепо рассматривать Библию, как учебник космологии, но невозможно и отказаться от духовных сокровищ, накопленных Церковью, среди которых важнейшим для Федорова являются 11 и 12 члены «Символа Веры»: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Уповая на евангельскую весть о грядущем телесном воскрешении, победе над «последним врагом» — смертью, он выдвинул парадоксальную на вид, но отнюдь не противоречащую христианскому мировоззрению мысль о том, что эта победа свершится при участии творческих усилий и труда объединившегося в братскую семью Человечества.

С Федоровым был лично знаком К.Э. Циолковский, благодаря которому именно Россия первой в мире проложила дорогу в Космос. Подобно Федорову он размышлял о заселении Космоса грядущим человечеством. Циолковский подчеркивал, что теорию ракетостроения он разработал лишь как приложение к своим философским изысканиям: «Ракета для меня только способ, только метод проникновения в глубины космоса, но отнюдь не самоцель <...> Будет иной способ передвижения в глубину космоса, приму и его. Вся суть — в переселении с Земли и в заселении космоса» (Чижевский 1977, с. 24). Его известные высказывания: «Человечество не останется вечно на Земле, но в погоне за светом и пространством сначала робко проникнет за пределы атмосферы, а затем завоюет себе все околосолнечное пространство» и «Земля — колыбель человечества, но не вечно же жить в колыбели!» явно вдохновлены идеями Федорова.

Мировоззрение Циолковского, в отличие от Федорова, нельзя назвать вполне христианским (см.: Семенова 2004, с. 464–476). В космизме «калужского мечтателя» можно обнаружить, наряду с механистическими взглядами, теософские идеи — такие, как представления о существовании космических «Владык» на различных звездных системах, а также совершенно нехристианскую мечту о «развоплощении» и «лучистом человечестве», освободившемся от тяжеловесной плоти. Однако роли Циолковского в становлении отечественной космонавтики это не умаляет. Его идеи привлекли к нему людей, сыгравших важную роль в развитии ракетной техники и начавших работу по воплощению мечты о космических полетах в реальность. В числе членов московской «Секции межпланетных сообщений» Осоавиахима СССР были,

наряду с родоначальником отечественной космонавтики, В.П. Ветчинкин, Ф.А. Цандер, Н.А. Рынин и другие. «Философия Общего Дела» была в личной библиотеке С.П. Королева. Когда 12 апреля 1961 г. в Космос впервые вышел человек, пресса в Европе откликнулась на это событие статьей «Два Гагарина», напоминая о том, что Николай Федоров был незаконным сыном князя Гагарина (фамилия «Федоров» была дана ему по имени крестного отца). Имена Юрия Гагарина и Николая Федорова по праву стоят рядом в истории космонавтики.

С Циолковским дружил А.Л. Чижевский, гармонично сочетавший в своей личности талант ученого, изобретателя, поэта и живописца с независимым оригинальным стилем мышления. Чижевского по праву называют основателем «гелиобиологии» — науки о влиянии активности Солнца на биосферу и организм человека. Таким образом, прослеживается филиация идеи об освоении космоса от скромного библиотекаря Федорова, через калужского изобретателя-самоучку Циолковского до запуска Первого искусственного Спутника Земли 4 октября 1957 г., определившего приоритет России в освоении космического пространства.

Но вернемся к значению идей Федорова для формирования ноосферного мировоззрения. Картина мира, вошедшая в сознание европейских интеллектуалов в XVII в. после работ Ньютона, оказалась гораздо более опасной для опиравшейся на христианские догматы нравственности, чем релятивизм Эйнштейна в XX в. Сегодня как-то забывают о том, что именно Ньютон выбил из-под ног «здорового смысла» представление о существовании абсолютных «верха» и «низа» и заставил задуматься, может быть, впервые, о том, где же находятся Ад и Рай, местоположение которых раньше казалось таким очевидным. Жить на плоской Земле, покрытой хрустальным куполом, было, конечно, гораздо проще и понятнее с точки зрения «здорового смысла», чем жить на маленьком шарике,двигающемся в пространстве вокруг центрального светила, которое, в свою очередь, является лишь обычной звездой среди мириад звезд, пылинкой в бесконечной Вселенной. У многих интеллектуалов XIX в. эта картина породила «вселенский пессимизм» и «мировую скорбь» (Шопенгауэр, Гартман, Бодлер). Кроме этого, серьезные аргументы для «онтологического пессимизма» дала в середине XIX в. термодинамика. Согласно второму началу термодинамики (Второе начало термодинамики 1934), которое вели в физику Р. Клаузиус и У. Томсон (лорд Кельвин), в любой замкнутой физической системе энтропия стремится к максимуму и из этого следует печальный вывод о том, что все процессы, идущие в мире, должны через несколько миллиардов лет привести Вселенную к «тепловой смерти», состоянию термодинамического равновесия с общей температурой вблизи абсолютного нуля.

Из этого тупика не нашли выхода и яркие немецкие мыслители Фридрих Энгельс и Фридрих Ницше, идеи которых принесли печальные плоды в XX в. По существу, идея о «вечном возвращении», озарившая Ницше в августе 1881 г., ничем не отличается от идеи Энгельса, изложенной им в «Диалектике природы»: «<...> у нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях останется вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» (Энгельс 1953, с. 19). Оба мыслителя фактически вернулись к языческим представлениям, символом которых является мистический Уроборос — змей, пожирающий свой хвост.

Такая картина мира резко противостоит христианской идее о цели «вечного восхождения», «теозиса» (обожения), поставленной перед человеком. Афанасий Великий (298–373) выразил ее так: «Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом». «Я человек, но имею повеление стать богом...» — говорил вслед за ним в свое время святой Василий Великий (330–379), и эти

слова повторил св. Григорий Богослов (329–389): «Человек тварь, но он имеет повеление стать богом»⁵, добавив, правда: «Величественная цель, но достигается с трудом». Эти слова стоит сопоставить с предсмертными словами В.С. Соловьева: «Тяжела работа Господня!»

Современное глобализирующееся потребительское мышление (по крайней мере в атеистической и позитивистской своей части) сегодня скорее готово присоединиться к позиции Бертрانا Рассела, который писал: «<...> соглашаясь с тем, что предположение о неизбежности гибели жизни на самом деле является мрачным взглядом (по крайней мере, мне кажется, что мы вправе так утверждать, хотя порой, когда я принимаюсь размышлять над тем, какое употребление люди делают для своих жизней, этот взгляд представляется мне чуть ли не утешением), я не могу в то же время признать, что это такой взгляд, который делает жизнь невыносимой. Он просто побуждает вас обратить свое внимание на другие вещи» (Рассел 1987).

Русская философия, и в особенности «русский космизм», принципиально противостоит такому подходу. Для «русских мальчиков», о которых говорит у Достоевского Иван Карамазов, презрительно-равнодушное, смирившееся с неизбежностью гибели, отношение к Вселенной совершенно невыносимо.

В «Братьях Карамазовых» Достоевский устами своего героя говорил: «Вся молодая Россия только лишь о вековых вопросах теперь и толкует. <...> О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время. Разве не так? <...> И профессора русские весьма часто у нас теперь те же русские мальчишки» (Достоевский 1976, с. 212–214).

Одним из таких «профессоров русских» является Николай Алексеевич Умов (1846–1915), имя которого находится в первом ряду выдающихся русских физиков.

Уже в 1873 г. Н.А. Умов писал о формуле $E=mc^2$ (Умов 1873), которая после работ А. Эйнштейна и взрыва атомной бомбы стала общеизвестной. Умовым в 1874 г. впервые было введено представление о потоке энергии в пространстве для упругих сред. Вектор плотности потока энергии называется вектором Умова. Для электромагнитного поля это понятие обобщил Д.Г. Пойнтинг («вектор Умова-Пойнтинга»). Умов глубоко понимал мировоззренческое значение проблемы «тепловой смерти» и роли живой материи, эволюция которой увенчивается появлением человека во Вселенной.

Он определял фундаментальное свойство организованной материи как «стройность», предполагал наличие закона, выражающего, как мы сказали бы сегодня вслед за Э. Шредингером, «негэнтропийное» возрастание «стройности» в природе, обусловленное процессами жизни.

При этом Умов связывал внешние проявления «стройности» с психическими проявлениями: сознательная деятельность человека принималась им направленной «на борьбу с нестройностью... на создание новых стройностей». С.Г. Семенова отмечает, что Умов задолго до появления «антропного принципа» понял, что жизнь «смогла осуществиться на нашей планете только потому, что это произошло не в «ограниченной материальной системе», а в «системе беспредельной, каковой является весь космос. Тем самым ученый подразумевает: вся Вселенная каким-то образом работала на это великое рождение, создав невероятно сложное,

⁵ Св. Григорий Богослов. Or. 43, in laudem Basil. Magn., PG 36, 560.

уникальное сочетание факторов в одном месте. Оказывается, и такая онтологическая предпосылка единственности жизни и сознания на Земле не должна приводить человека в отчаяние, а, напротив, усиливать его нравственную ответственность перед чудом жизни, перед всей эволюцией, всей Вселенной» (Семенова 1993, с. 7) Идеи Умова, связанные с утверждением представлений о роли живой материи в космическом процессе, позволяют с несомненностью включить его в созвездие мыслителей «русского космизма», того научно-философского направления, которое С.Г. Семенова назвала «активно-эволюционной мыслью».

Н.А. Умов является ярким представителем естественнонаучной ветви «русского космизма», к которой также относятся С.А. Подолинский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский и П.Г. Кузнецов. Основной идеей здесь является представление о том, что жизнь и разум связаны с такими формами трансформации энергии, которые качественно отличаются от процессов в неживой природе.

Сюда же можно отнести и идеи замечательного биолога Эрвина Симоновича Бауэра (1890–1937), расстрелянного в 1937 г., главная книга которого «Теоретическая биология» была фактически уничтожена и переиздана (в нескольких издательствах) только в 1990-е гг. В этой книге он выдвинул «принцип устойчивого неравновесия»: «Все и только живые системы никогда не бывают в равновесии и исполняют за счет своей свободной энергии постоянно работу против равновесия, требуемого законами физики и химии при существующих внешних условиях» (Бауэр 1935, с. 43). Из этого принципа Бауэр логически выводит все важнейшие характеристики живой материи — обмен веществ, раздражимость и, самое главное для нашей темы, прогрессивную эволюцию. Для «активно-эволюционного мировоззрения» важнейшим является выводимое из основного «принципа устойчивого неравновесия» следствие, которое Бауэр назвал «принципом возрастания внешней работы». Оно дает основу для понимания прогрессивной эволюции, ведущей к цефализации, к появлению Разума и возникновению Ноосферы. Лишь через 30 лет после работы Э. Бауэра появились «термодинамика необратимых процессов», созданная Л. Онзагером и С. де Гроотом в 1950-х гг. и «синергетика» (Хакен 1980), основные идеи которой высказаны в работах Г. Хакена в 1970-х. В массовом сознании околонуучных кругов эти идеи в первую очередь связаны с именем Ильи Рувимовича Пригожина, который написал вместе с Изабеллой Стенгерс доступные для широкой публики книги на эту тему (Пригожин, Стенгерс 1994). Синергетика, в отличие от классической термодинамики, рассматривает системы, удаленные от равновесия, в которых возникают так называемые «диссипативные структуры» (ДС).

Идеи Бауэра не только опередили, но и существенно превосходят современные попытки представить живую клетку чем-то вроде «диссипативной структуры». Живая клетка располагает тончайшими молекулярными устройствами, принципиально отличными от ДС синергетики. Общим для ДС и живых систем является избыток свободной энергии, но если ДС (например, «ячейки Бенара», возникающие в масле на горячей сковородке) распадаются при отключении энергии, в живых клетках молекулярная архитектура сохраняется. Живые существа, в отличие от ДС, при отключении притока энергии проявляют поисковую активность, направленную на поддержание неравновесного состояния.

Но самое главное то, что в процессе эволюции живые системы имеют возможность увеличивать скорость превращений свободной энергии, на что ДС, известные в синергетике, принципиально не способны.

Фундаментальное противоречие между процессами эволюции и деградации материи волновало русских ученых задолго до работ Хакена и Пригожина. Одним из первых обратил

на него внимание Сергей Александрович Подолинский (1850–1891). В 1880 г. им была опубликована чрезвычайно важная для понимания термодинамики ноосферы работа «Труд человека и его отношение к распределению энергии» (Подолинский 1880)⁶.

Подолинского по праву можно считать «предтечей В.И. Вернадского в энергетической трактовке эволюции природы и общества» (Чесноков 2001, с. 53). В 1872 г. через П. Лаврова он познакомился с Марксом, тот прочитал его труды и передал их Ф. Энгельсу, но последний совершенно не понял главной идеи Подолинского (а может быть, почувствовал ее опасность для теории прибавочной стоимости Маркса). Энгельс писал К. Марксу: «По моему мнению, совершенно невозможно выразить экономические отношения в физических мерах» (Энгельс 1978, с. 362, 471).

Подолинский первым заявил о возможности автотрофности человека и о возрастании в ходе истории роли умственной деятельности человечества, как целого. В.И. Вернадский заинтересовался его работами во время пребывания в Сорбонне в 1923 г.: «Очень любопытен Подолинский. Он меня давно интересует. Его энергетическая постановка, не понятая Марксом и Энгельсом, во многом новая. Он — один из предшественников и новаторов» (Вернадский 1954, с. 218). Вернадский особо отметил заслугу Подолинского, который развил идеи основателей термодинамики (Р. Майера, В. Томсона, Г. Гельмгольца) об энергетическом отличии живого от мертвого: «Рано умерший С.А. Подолинский понял все значение этих идей и старался их приложить к изучению экономических явлений» (там же, с. 220).

Главный вывод Подолинского состоит в том, что на планете, при постоянном притоке энергии от Солнца, «под влиянием труда человека» происходит «увеличение бюджета превратимой энергии на земной поверхности» (Подолинский 1991, с. 81). Эти идеи находятся в прямом соответствии с «Принципом возрастания внешней работы» Бауэра и мыслями Вернадского: «Живое вещество <...> является самой большой силой в биосфере и определяет, как мы увидим, все идущие в ней процессы и развивает огромную свободную энергию, создавая основную геологически проявляющуюся силу в биосфере» (Вернадский 1991, с. 17). Современным исследователям ноосферы следует обратить пристальное внимание на эти идеи, дающие возможность построить мост между гуманитарными и естественнонаучными подходами к теории ноосферы.

Противоречие между физикой и биологией исследовал Побиск Георгиевич Кузнецов (1924–2000), замечательный мыслитель и инженер, разработчик проектов управления сложными системами, хорошо владевший математическим аппаратом и прекрасно знавший мировую философию. П.Г. Кузнецов первым в мире создал теорию «физической экономики» и предложил привязать финансовые потоки к энергетическим (эту теорию развивал позже Линдон Ларуш в США). Думать об этом противоречии он начал, когда ему было 19 лет, и проблема нестыковки физики и биологии для юноши, жаждущего целостного мировоззрения, была мучительной.

В своей автобиографии он писал: «Идея жизни была у меня... из-за нее я и сел. Я хотел создать студенческое общество, которое решит две проблемы: тепловой смерти Вселенной — это один вопрос, а второй — почему возникает жизнь?» (Кузнецов 1999, с. 22). Центральная идея Побиска Кузнецова заключается в том, что человечество играет космическую роль и деятельность его должна развиваться в сторону все большей социализации, борьбы с энтропией. Задав себе однажды вопрос «Зачем космос? Каково его назначение? И зачем человечество? Какова его роль в космосе?», он пришел к фундаментальному выводу: «Связь

⁶ Работа переиздана с предисловием П.Г. Кузнецова в книге: Подолинский 1991.

явлений жизни с космосом оказалась связью между вторым началом термодинамики и явлениями жизни» (там же, с. 7). Центральная идея Побиска Кузнецова заключается в том, что человечество играет космическую роль и может стать реальным фактором противостояния «тепловой смерти Вселенной». Свою гипотезу он мог обсудить с известным физиологом В.В. Париным, а позже, уже в Норильских лагерях с сотрудником В.И. Вернадского, Н.М. Федоровским, который «сказал, что Владимир Иванович Вернадский придерживался такой же точки зрения» (там же, с. 22).

Ярчайшей звездой в созвездии «русского космизма» является, конечно, Владимир Иванович Вернадский (1863–1945). Значение его идей в мировой науке сегодня общепризнано, его имя по праву стоит в ряду создателей науки XX в. рядом с Альбертом Эйнштейном и Нильсом Бором. Известные зарубежные ученые Николас Полуни (Великобритания) и Жак Гриневальд (Швейцария) писали: «Возникает вопрос: не следует ли нам очень серьезно задуматься о вернадскианской революции, как термине, охватывающем его широкую концепцию, которая может эффективно привести к прогрессу в образовании, касающемуся окружающей среды, и, в итоге, к прогрессу в благополучии мира...

Это новый объект для приложения усилий мирового научного сообщества» (Вернадский 1993, с. 5).

Будучи учеником Василия Васильевича Докучаева (1846–1903), он стал размышлять о планетной роли человечества уже в юности, и в декабре 1884 г. в своем студенческом докладе поставил вопросы о соотношении живой и неживой материи, которые фактически решал всю жизнь. Вернадский опирался на взгляды своего учителя о единстве Природы, и это позволило ему стать основателем таких наук, как геохимия и биогеохимия, создателем учения о Биосфере и ее переходе в Ноосферу. Фактически Вернадский является создателем новой концепции истории человечества, которая является важной составляющей в традиции русского космизма, опирающегося на идею внутреннего единства человечества и космоса.

Таким образом, идеи Федорова стоят у истоков мощного научного и философского течения, противостоящего «вселенскому пессимизму», а сам он может быть назван «предтечей ноосферного мировоззрения», остро необходимого современному миру. В чем суть этого мировоззрения?

Новое Время («Модерн») разрушило средневековую картину мироздания, требовавшую читать Библию буквально и рассматривать ее как книгу, дающую знания об устройстве физического мира. Торжество механистической картины мира в XIX в. вызвало у многих мыслителей (ярчайший пример — Шопенгауэр) приступы «мировой скорби» и «онтологического пессимизма».

Но с точки зрения «русского космизма» научная картина мира открыла перед человеком совершенно новые горизонты, отнюдь не противоречащие христианским чаяниям Царствия Божия «яко на небе, и на земле», а распространяющие чаяние этого Царства на всю Вселенную, и первым это понял Николай Федоров.

Физическая картина мира, созданная в XX в., опирающаяся на открытия в области космологии, теорию относительности и квантовую механику, дала новые основания для понимания места и роли Человека во Вселенной. На доступном для многих уровне эти основания изложены в книге известного физика, популяризатора современной науки Пола Дэвиса «Проект Вселенной» (Дэвис 2011). Автор приводит в этой книге убедительные доказательства того, что библейские представления об особой роли человека во Вселенной, над кото-

рыми так любят издеваться поверхностные атеисты, имеют серьезные космологические основания, равно как и представление о «сотворении Вселенной из Ничто», связанное с идеей Большого Взрыва.

В 1990 г. учитель П. Дэвиса, Джон Арчибальд Уилер представил доктрину «It from bit», согласно которой тварный мир — частицы, поля, пространство и время — возникает из бинарных альтернатив, и всякий предмет и событие физического мира имеет в своей основе нематериальный источник.

Таким образом, все физические сущности связаны с обобщенным «наблюдателем» и Вселенная требует нашего участия для самого своего существования (Wheeler 1990).

Вопрос о прогрессивной эволюции и ее критериях до сих пор является острым. Огромный материал из области зоологии, ботаники и палеонтологии был обобщен А.Н. Северцовым, предложившим представление об основных типах биологической эволюции: ароморфоз, идиоадаптация, общая дегенерация (Северцов 1939). Наиболее интересным для нашей темы типом эволюции является ароморфоз («морфофизио-логический прогресс»), ведущий к появлению более сложных и совершенных видов. Категорию «ароморфоза» современные авторы обобщают и на социальные процессы (Гринин, Марков, Коротаев 2012), что особенно важно для создания теории ноосферы. С ним связано и явление «цефализации» в биологической эволюции. На это явление обратил внимание В.И. Вернадский и повторно ввел термин «цефализация» в научный оборот в своей последней статье в 1944 г. Он писал: «Младшие современники Ч. Дарвина — Д.Д. Дана (1813–1895) и Д. Ле-Конт (1823–1901), два крупнейших североамериканских геолога (а Дана — к тому же минералог и биолог) — выявили еще до 1859 г. эмпирическое обобщение, которое показывает, что эволюция живого вещества идет в определенном направлении. Это явление было названо Дана — цефализацией, а Ле-Контом — психозойской эрой. Правильность принципа Дана легко может быть проверена теми, кто захочет это сделать, по любому современному курсу палеонтологии. Он охватывает не только все животное царство, но ярко проявляется и в отдельных типах животных. <...> Это явление и названо им цефализацией, раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять» (Вернадский 1944, с. 117).

Понимание процессов эволюции — вопрос принципиально важный для мировоззрения, и споры вокруг него не утихают до сих пор. Речь идет не только о спорах между сторонниками классического дарвинизма и его модификации в СТЭ (синтетической теории эволюции) в XX в. и сторонниками новых теорий типа Evo-Devo (Рэфф, Кофмен 1986). Для формирования эволюционного и ноосферного мировоззрения главное значение имеет не уточнение механизмов эволюции, а признание самого факта направленной эволюции или отвержение его.

Пропасть между религией (в частности, Православием) и научной картиной мира отнюдь не исчезла в наше время. Особенно остро это чувствуется, когда речь идет о рецепции эволюционных идей — тут накал достигает высших степеней и раздаются даже призывы анафематствовать тех, кто признает эволюцию мира и происхождение человека из животного мира. Речь идет не только о возникшем в США движении «научного креационизма». Эти призывы раздаются в начале III тысячелетия и в России, в работах «православных креационистов» (Буфеев 2003).

Наивная картинка, которую они пытаются отстаивать сегодня, опираясь на текст Священного Писания, постановлений Соборов и сочинения отцов Церкви, относящиеся к периоду раннего христианства, с не меньшим пылом, чем инквизиторы, опровергавшие Коперника и Галилея, ссылаясь на книгу Иисуса Навина, должна быть оставлена с переходом сознания на новый уровень.

Современные «суперортодоксы», пытающиеся вернуть религиозное сознание к буквальному пониманию Библии, как бы забывают о том, что, начиная с Филона Александрийского, гораздо более серьезной считалась аллегорическая герменевтика (Ориген, Климент Александрийский, Августин), и только в XVI в., благодаря Лютеру и Кальвину, ожила тенденция к буквалистской герменевтике.

В XX в. появились две незаурядных попытки соединить религиозно-мистическое мировоззрение с научной картиной мира, опирающейся на грандиозные успехи космологии, открывшей мир множества галактик, среди которых наша Галактика является вполне рядовой структурой. Эти попытки связаны с именами Даниила Андреева и Пьера Тейяра де Шардена.

Даниил Леонидович Андреев (1906–1959), поэт и визионер, которого по праву можно поставить в один ряд с Данте и Сведенборгом, опираясь на личный духовный опыт многочисленных видений во время тюремного заключения, описывает сложную систему «трансфизических миров», значительно более сложную, чем представления об Аде и Рае в Православии и Чистилище в католичестве. Будучи интеллектуалом высокого класса, он пытался связать свои видения с космологией XX в. и с новыми моделями теоретической физики, признающими наличие множества измерений пространства и времени. В его главном труде «Роза Мира» (Андреев 2000) есть множество важных для ноосферного мировоззрения идей, важнейшими из которых являются мысли о формировании «человека облагороженного образа» и необходимости новой социальной организации, опирающейся не на насилие со стороны государства, а на братскую любовь.

Эти идеи перекликаются с призывом Федорова к организации общества не на биологической основе «взаимного пожирания», а «по типу Троицы». Даниил Андреев в ряде моментов близок к теософски-гностическим представлениям. Федоров же, хотя и прекрасно видел все недомогания исторического христианства («В идее нет ничего выше православия; но тем резче бросается в глаза несоответствие идеи с действительностью» (Федоров 1995–2000/1, с. 352), избежал гностических искушений (Режабек 2001), твердо веруя в обетованное воскрешение в теле и возможность Царствия Божия «на земле, яко на небе».

Фундаментальное значение для активно-эволюционного ноосферного мировоззрения имеет концепция Тейяра де Шардена (см.: Семенова 2009), впервые связавшая научные представления об эволюции Вселенной с христианским учением. Взгляды Тейяра де Шардена были встречены римской курией в штыки при их появлении — ситуация напоминает современное отношение «ревнителей православия» к теории эволюции. Будучи священником и членом ордена иезуитов (этот монашеский орден дал миру таких замечательных ученых, как Грегор Мендель, основатель генетики, и Жозеф Леметр, автор теории Большого Взрыва в космологии), Тейяр был убежден в том, что теория эволюции является основой нового миропонимания. «Что такое эволюция — теория, система, гипотеза?.. Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она — основное знание, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными» (Тейяр де Шарден 1987, с. 12–13), — писал он.

В концепции Тейяра эволюция имеет цель — она движется к «точке Омега», Абсолюту. Эту мысль зачастую понимают неверно, по аналогии с буддийской «нирваной» и «растворением мира в Боге». Но метафора «точки» в современной физике отнюдь не имеет в виду точку, не имеющую измерений. Для физика любая материальная система (Вселенная в частности) может быть представлена, как точка в многомерном пространстве, и «точка Омега» соответствует точке в таком пространстве, число измерений которого бесконечно растет, открывая возможности появления фантастически прекрасных миров по мере приближения к Богу.

Выход человечества в Космос — это лишь одно из следствий «Философии общего дела». Федоров в конце XIX в. уже предвидел то, что в конце XX в. стали называть «глобальными экологическими проблемами».

Он выдвинул идею о превращении регулярной армии из орудия смерти и разрушения в орудие противостояния разрушительным стихиям природы — смерчам, ураганам, засухам, наводнениям, которые сегодня приносят каждый год миллиардный ущерб человечеству. Современная наука уже в принципе способна дать средства для борьбы с этими стихиями, и главным фактором, от которого зависит решение этих проблем, является разобщенность человечества, дефицит разума и доброй воли.

Ноосферное мировоззрение (Режабек 2003), «русский космизм», активно-эволюционная парадигма, начинается с «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. В конце XIX — начале XX в. оно связано не только с именами ученых (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Ф. Купревич и др.), но включает и религиозно-философскую ветвь в лице таких мыслителей, как В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и другие.

Ноосферный гуманизм (см.: Борзенко 2015) — важная черта плеяды космистов — отличается от возрожденческого гуманизма, готового признать самоценность данной в истории природы человека и потакать его прихотям. Гуманизм «русских космистов» основан на достижениях науки и понимании целей и задач космической эволюции. Старый «гуманизм», имеющий в основе корень «гумус», напоминающий о печальной участи смертных («*Nos habebit humus*»), по отношению к этому мировоззрению становится устаревшим — русское слово «человечность» представляется гораздо более адекватным. Ноосферный гуманизм открывает перед человеком совершенно иную перспективу. Об этой перспективе говорит Николай Веденяпин в романе Б.Л. Пастернака «Доктор Живаго»: «А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность, для этого пишут симфонии. Двигаться в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии» (Пастернак 1998, с. 577).

Эти слова дяди Юрия Живаго стоит сравнить с мыслями Н.Ф. Федорова в статье «Собор»: «*Уже одна мысль видеть в истории, хотя еще только и священной — в нынешнем смысле — работу спасения, работу поколений, генераций в разные эпохи или периоды истории показывает, сколько образовательного материала заключается в таком толковании, если это толкование не будет ограничиваться одной еврейской историей и определеннее обозначит самую работу*» (Федоров 1995–2000/1, с. 322).

Мысли Федорова перекликаются с мыслями Вернадского об отношении религии, философии и науки. Федоров пишет: «Религия решительно бессмертна, и философию убить нельзя, а должно лишь превратить ее в план, проект, и тогда мифология, олицетворение, исчезнет, потому что осуществится. Наука же может быть старостью только для Запада; для человеческого же рода она — наука — т. е. знание без дела, есть лишь несовершеннолетие» (Федоров 1995–2000/1, с. 327). Эта мысль близка к мысли Вернадского: «Как христианство не одолело науки в ее области, но в этой борьбе глубже определило свою сущность, так и наука в чуждой ей области не сможет сломить христианскую или иную религию, но ближе определит и уяснит формы своего ведения» (Вернадский 1981, с. 52).

Крупнейшие русские религиозные философы (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, Г.П. Федотов и др.) относились к идеям Федорова с интересом и уважением, а В.Н. Ильин, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий — с нескрываемым восхищением. Но не будем закрывать глаза на то, что, наряду с восторженным отношением к

идеям Н.Ф. Федорова, которые разделяли и многие православные священники, существует и критическое отношение к его идеям.

Позицию определенной части церковных кругов в отношении к учению Федорова выражает физик по образованию, доктор философских наук, доктор богословия Владимир Николаевич Катасонов (Катасонов 2005).

Он говорит о концепции Федорова: «При всей своей утопичности, она уникальна в том смысле, что дает *абсолютное* теологическое оправдание науке и технологическому прогрессу. Однако у нее есть “слабое место”. Федоров говорит, что человечество должно выйти из состояния несовершеннолетия, перестать расходовать свои силы и способности, ресурсы природы на производство “безделушек”, ведение войн и т. д.». Его волнует серьезная богословская проблема: «действительно ли смерть связана с человеческим грехом и преодоление ее требует вмешательства Бога в творение (Второе Пришествие) или же с ней можно справиться чисто человеческими технологическими средствами? И, тем самым, коренной для христианства вопрос: необходима ли была крестная жертва Христа и Воскресение Христово для победы над смертью? Изменяются ли благодаря развитию современных биотехнологий, компьютерных технологий, психологии существенные свойства и склонности человека? Сможет ли технологический прогресс сделать человека добрее, убедить его *любить ближнего?*» (Катасонов 2005).

В трудах Федорова можно найти ясный ответ на этот вопрос. Для него, глубоко верующего христианина, совершенно очевидно, что для перехода к новой организации общества, не по типу экосистемы, связанному со всеобщим взаимопожиранием, а «по типу Троицы», совершенно необходима глубокая «метанойя», перемена сознания, но покаяться могут только сами люди, а никак не техника, сколь угодно развитая, и роль Церкви, вышедшей из средневековой «Традиции» (но, конечно, не отказавшейся ни от единой йоты в догматике) в этом деле огромна. Непонимание этого приводит к заведомо обреченным на неудачу или ведущим к глобальной катастрофе попыткам.

Возникшее в конце XX в. движение «трансгуманизма» тоже иногда апеллирует к идеям Федорова. Но все не так просто. Можно, конечно, увидеть сходство между вошедшими в моду в конце XX в. идеями «нанотехнологий» и рассуждениями Федорова о «собрании из атомов» тел умерших «отцов», хотя стоит напомнить, что в то время, когда жил Федоров, даже крупные ученые сомневались в реальном существовании атомов, чтобы оценить глупину и ясность его ума.

О реальной сборке даже отдельной живой клетки сегодня говорить еще рано, хотя уже можно собрать из искусственного набора нуклеотидов «программу» ДНК для простейшего микроорганизма или вируса, и это направление, конечно, не остановится в своем развитии. Но говорить об «атомной сборке» макроскопических тел, вплоть до тела человека, по меньшей мере рановато. Идею о создании «наноассемблера», устройства, способного собирать любую вещь (и человеческое тело в частности) непосредственно из атомов и таким образом стать основным «гаджетом» сверхнового времени, выдвинул чисто умозрительно в 1986 г. американский футуролог Эрик Дрекслер (Drexler 1986), подняв немалый шум в кругах «знакоков болтовни о научных проблемах».

У физиков, химиков и биологов, реально представляющих себе возможности «нанотехнологий», фантазии Дрекслера вызывают только улыбку. Эта идея воодушевила «трансгуманистов», которые были очарованы с виду таким простым механистическим подходом к фундаментальной проблеме восстановления тела, уничтоженного смертью и разложивше-

гося. Нужно, тем не менее, отдать им должное в том, что они отчетливо декларируют неприятие смерти, понимают безнравственность уничтожения Личности и ищут пути преодоления фундаментальной трагичности бытия, в котором существует смерть. Но «трансгуманисты» пошли по пути, диаметрально противоположному тому, который предлагал Федоров.

Идея «собираания атомов» и даже идея «воскрешения отцов» силами науки отнюдь не являются главными в учении Федорова. Глубочайшей ошибкой позитивистски настроенных мыслителей или атеистов советского разлива (к ним примыкают и «трансгуманисты») является то, что они не замечают главного условия, которое необходимо выполнить человечеству, прежде чем оно сможет приступить к задаче воскрешения ушедших отцов. В эту же ошибку впадают и православные мыслители, усматривающие у Федорова «магизм».

Этим условием, *conditio sine qua non*, является устройство общества «по типу Троицы», а не «по типу организма». Федоров писал: «Объединение по типу организма обезглавливает большинство людей и обращает их в механические орудия; тогда как истинное единство, или родство по мысли и чувству, не может допустить такого противородственного, преступного изуродования; напротив, оно возглавливает всяческая».

Истинное единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в коем выражено то начало, которое мы называем нравственностью; объединение же по типу организма построено прямо на отрицании нравственного начала, потому-то оно и может держаться только насилем, принуждением. Общество по образу Троицы не нуждается во внешнем принуждении, в насилии, которое удерживало бы людей в обществе, и тем не менее это глубочайший союз личностей; держится он психическою, душевною силою, взаимознанием; следовательно, в таком обществе знание не может оставаться достоянием только некоторых, оно необходимо принадлежит всем, так как взаимознание есть основа общества, без него и не будет такого общества. Наоборот, в обществе по типу организма, в котором, чем больше разделяются занятия, тем больше оно приближается к своему идеалу, т. е. к типу организма, и по новейшим воззрениям делается совершеннее, в таком обществе знание становится достоянием одних, меньшинства, а дело, действие, работа — уделом других, большинства» (Федоров 1995–2000/1, с. 237).

Возможно ли это? Подавляющему большинству мыслителей прошлого эта мысль представляется совершенной утопией, прекраснодушным мечтанием. Гоббсовский Левиафан кажется единственной реальной возможностью для поддержания порядка в обществе, основанном на взаимном пожирании и вытеснении, на борьбе за ресурсы, власть, наслаждения, на эксплуатации слабых и власти денег. Мечты о «земном рае» отвергаются, как «ересь хилиазма», хотя, если говорить строго, это «теологумен», частное мнение, не утвержденное, но и не отринутое Церковью. Церковь безусловно отвергает лишь гностический хилиазм. В истории Европы хилиастические мечты не раз становились источником народных восстаний (Ян Гус, Томас Мюнцер и др.). В XX в. внешне был похож на них призыв к «строительству коммунизма». Но в трудах отцов Церкви, например, в сочинении Ириния Лионского «Пять книг против ересей» можно увидеть совершенно определенные представления о Царствии Божием на Земле, преображенной силами людей при благодатной помощи Божией.

Николай Федорович Федоров по праву занимает место «председателя на пиру» русских космистов⁷ — ведь именно он впервые заявил о том, что перед восстановленным во

⁷ «Право председателя на пиру» «русской философии» давал Федорову философ В.Н. Ильин (*Pro et contra* 2004, с. 732).

всей полноте человечеством лежит путь к освоению всего космического пространства, в котором человек играет важнейшую роль носителя Разума, является той силой, которая противостоит разрушению и тепловой смерти Вселенной, что неизбежно наступит, если человек откажется от своей роли проводника Божественных Энергий в тварный мир.

Идеи Федорова сегодня являют ту «неслыханную простоту», которая «всего нужнее людям, но сложное понятней им» (Пастернак 1934). Цель, которую Федоров ставит перед человечеством, находится неизмеримо выше уровня горизонта обывательского и даже сциентистского сознания. Но только стремясь к этой цели, человечество сможет осуществить свое задание и стать хозяином и хранителем не только Земли, но и всей Вселенной.

Литература

- Андреев 2000 — *Андреев Д.* Роза мира. М., 2000.
- Балакирев 2010 — *Балакирев А.С.* Философия музея Н.Ф. Федорова и судьбы музейной культуры // «Служитель духа вечной памяти». (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 190–205.
- Бауэр 1935 — *Бауэр Э.С.* Теоретическая биология М.; Л., 1935.
- Буфеев 2003 — *Буфеев К.* Православное вероучение и теория эволюции. М., 2003.
- Вернадский 1944 — *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Успехи современной биологии. 1944. Т. XVIII. Вып. 2. С. 113–120.
- Вернадский 1954 — *Вернадский В.И.* Избранные сочинения. Т. 1. М., 1954.
- Вернадский 1981 — *Вернадский В.И.* Избранные труды по истории науки. М., 1981.
- Вернадский 1991 — *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
- Вернадский 1993 — Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993.
- Второе начало термодинамики 1934 — Второе начало термодинамики, М.; Л., 1934.
- Гринин, Марков, Коротаев 2012 — *Гринин Л.Е., Марков А.В., Коротаев А.В.* Макроэволюция в живой природе и обществе. М., 2012.
- Достоевский 1976 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976.
- Дэвис 2011 — *Дэвис П.* Проект Вселенной / Ред. и предисл. *Б.Г. Режабека.* М., 2011.
- Катасонов 2005 — *Катасонов В.Н.* Философско-религиозные проблемы науки Нового Времени. М., 2005.
- Контекст 1977 — *Федоров Н.Ф.* «Фауст» Гёте и народная легенда о Фаусте // Контекст 1975. М., 1977. № 315–336
- Кузнецов 1999 — Кузнецов П.Г. Идеи и жизнь. М., 1999.
- Литературная учеба 1982 — *Федоров Н.Ф.* Проективное определение литературы. О «Мертвых душах» // Литературная учеба. 1982. № 3. С. 163–167.
- Литературоведческий журнал 2011 — Литературоведческий журнал. № 29: Материалы XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. М., 2011.
- Маркс, Энгельс 1978 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1978.
- Музей 2010 — Музей. 2010. № 6.
- На пороге грядущего 2004 — На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004.
- Начала 1993 — Об открытии Музея-читальни Н.Ф. Федорова // Начала: Религиозно-философский журнал. 1993. № 1. С. 158.
- Общее дело 1990 — Общее дело. Сб. докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск. 14–15 мая 1988). М., 1990.
- Омата 2011 — *Омата Т.* Федоров в Японии: К истории первого перевода сочинений философа на японский язык // Литературоведческий журнал. № 29. М., 2011. С. 207–212.
- Панфилов 2010 — *Панфилов М.М.* Книжное домостроительство (заветы Николая Федорова в лабиринтах времени) // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения): В 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 27–54.
- Пастернак 1934 — *Пастернак Б.Л.* Волны // *Пастернак Б.Л.* Второе рождение. М., 1934.
- Пастернак 1998 — *Пастернак Б.Л.* Сочинения. М., 1998.

- Петров 2004 — *Петров С.Т.* Вселенский библиотекарь (проект бессрочного хранения информации в свете идей Н.Ф. Федорова) // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 358–366.
- Подолинский 1880 — *Подолинский С.А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии // Слово. 1880. № 4/5. С. 135–211.
- Подолинский 1991 — *Подолинский С.А.* М., 1991.
- Пригожин, Стенгерс 1994 — *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994.
- Рассел 1987 — *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., Политиздат, 1987. [Электронный ресурс]: <http://psylib.org.ua/books/grassb02/txt05.htm>.
- Режабек 2004 — *Режабек Б.Г.* Николай Федоров — родоначальник ноосферного мировоззрения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 282–298.
- Режабек 2001 — *Режабек Б.Г.* Гностические представления о спасении и учение Николая Федорова // Россия и гнозис. М., 2001. С. 113–122.
- Режабек 2003 — *Режабек Б.Г.* Ноосферное мировоззрение // Глобалистика: Энциклопедия. М., 2003. С. 705–706.
- Решетников 1996 — *Решетников Н.* Музей — хранилище социальной памяти // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995: В 2 вып. Вып. 1. М., 1996. С. 220–235.
- Русский космизм 1990 — *Русский космизм.* По материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений 1989–1990 года: В 2 ч. М., 1990.
- Рэфф, Кофмен 1986 — *Рэфф Р., Кофмен Т.* Эмбрионы, гены и эволюция / Пер. с англ. М., 1986.
- Северцов 1939 — *Северцов А.Н.* Морфологические закономерности эволюции. М.; Л., 1939.
- Семенова 1977 — *Семенова С.Г.* Николай Федорович Федоров: Жизнь и учение // Прометей. Т. 11. М., 1977. С. 86–105.
- Семенова 1993 — *Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 3–33.
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Семенова 2009 — *Семенова С.Г.* Тейяр де Шарден. Паломник в будущее. СПб., 2009.
- «Служитель духа вечной памяти» 2010 — «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. М., 2010.
- Умов 1873 — *Умов Н.А.* Теория простых сред и ее приложение к выводу основных законов электростатических и электродинамических взаимодействий. Одесса, 1873.
- Хакен 1980 — *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к т. IV. М., 2000.
- Философ космической эры 2011 — *Философ космической эры: Сборник памяти Н.Ф. Федорова.* Сасово, 2011.
- Философия бессмертия и воскрешения 1996 — *Философия бессмертия и воскрешения.* По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995: В 2 вып. М., 1996.
- Философия космизма 2004 — *Философия космизма и русская культура: Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23–25 октября 2003 г.* Белград, 2004.
- Чесноков 2001 — *Чесноков В.С.* Сергей Андреевич Подолинский. М., 2001.
- Чижевский, 1977 — *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // Химия и жизнь №1. 1977 г. с. 24–32.
- Энгельс 1953 — *Энгельс Ф.* Диалектика природы. М., 1953.
- Янг 2010 — *Янг Д.* Международное значение идей Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения): В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 25–30.
- Фјодоров 1994 — *Фјодоров Н.Ф.* Философија заједничког дела или васкрсење и васкрсавање: (избор из дела). Београд, 1994.
- Фјодоров 1997 — *Фјодоров Н.Ф.* Туга за Константинопољем. Београд, 1997.
- Фјодоров 1999 — *Фјодоров Н.* Сенке заборављених предака: (Избор из дела). Београд, 1999.
- Фјодоров 2010 — *Фјодоров Н.* Васкрсење и васкрсавање: избор из Философије заједничког дела. Београд, 2010.
- Death and Anti-Death 2003 — *Death and Anti-Death. I / Charles Tandy, ed.* Ria University Press, 2003.
- Death and Anti-Death 2003 — *Death and Anti-Death. II / Charles Tandy, ed.* Ria University Press, 2004.
- Die Neue Menschheit 2005 — *Die Neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt am Main, 2005.
- Drexler 1986 — *Drexler E.* Engines of Creation .The Coming Era of Nanotechnology. Anchor Books, New York, 1986

- Fedorov 1943 — *Fedorov N.F.* Kyoudojigyo no Tetsugaku / Translated by Takahashi Terumasa. Tokyo: Hakuisha, 1943.
- Fedorov 1981 — *Fedorov N.F.* Wath was man created for? The Philosophy of the Common Task. Honeyglen, 1990.
- Fiodorow 2012 — *Fiodorow N.* Filozofia wspólnego czynu. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012.
- Hagemeister 1989 — *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München. 1989.
- Koehler 1979 — *Koehler L.* N.F. Fedorov: The Philosophy of Action. Pittsburgh, 1979.
- Lukashevich 1977 — *Lukashevich S.* N.F. Fedorov (1828–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought. London, 1977.
- Madej-Cetnarowska 2013 — *Madej-Cetnarowska M.* Myśl Nikolaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Nowy Sącz, 2013.
- Milcharek 2013 — *Milcharek M.* Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikolaja Fiodorova. Kraków, 2013.
- Occidente, cristianismo e progresso 1981 — La filosofia dell'opere comune // Occidente, cristianismo e progresso. Antologia dagli scritti di C. Leont'ev e N.F. Fedorov. Torino, 1981, P. 93–157.
- Pro et contra 2004 — Н.Ф. Федоров: Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004.
- Pro et contra 2008 — Н.Ф. Федоров: Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008.
- Young 1979 — *Young G.* Nikolai F. Fedorov: In Introduction. Belmont, 1979.
- Young 2012 — *Young G.* The Russian cosmists. Oxford University Press, 2012.
- Schmemmann 1977 — The Restoration of Kinship Amond Mankind // *Schmemmann A.* Ultimate Questions. An Aytology of Modern Russian Religious Thought. London, Oxford, 1977. P. 175–223.
- Wheeler 1990 — *Wheeler John A.* Information, physics, quantum: The search for links» in W. Zurek (ed.) Complexity, Entropy, and the Physics of Information. Redwood City, CA, 1990.

С.Г. Семенова

В.И. ВЕРНАДСКИЙ, ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН И ИДЕЯ НООСФЕРЫ

В статье рассматриваются основные грани концепции ноосферы, представленной в трудах В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена, показана ее связь с идеей активной эволюции. Вводятся понятия «ноосфера как реальность» и «ноосфера как идеал», рассматриваются религиозные взгляды о. Тейяра, его идея христианского эволюционизма, подчеркивается научное значение трудов Вернадского и о. Тейяра.

The article is devoted to the analysis of the main ideas concerning noosphere concept as viewed by V. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin. Special attention is payed to the relation between noosphere and the ideas of active evolution. The notions of «noosphere as a reality» and «noosphere as the ideal» are introduced, religious sets of ideas, proposed by Teilhard de Chardin are analysed, including , his idea of Christian evolutionism. The authors of the article emphasize the scientific value of works by Vernadsky and Teilhard.

Ключевые слова: В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, активная эволюция, ноосфера, христианский эволюционизм

Keywords: V.I. Vernadsky, P. Teilhard de Chardin, the active evolution, the noosphere, Christian evolutionism.

Рене Шатобриан выделял в человечестве тех, кого он называл «гениями-матерями». Русский философ и публицист Василий Розанов видел на вершине мировых свершений *планетные умы, планетные духи*, к каковым относил Аристотеля и Платона, Ньютона и Декарта, Бэкона и Гегеля... Для него это «деды науки», кто породил целое «царство духа», «циклы наук» (Розанов 2005, с. 184), кто оплодотворил дальнейшее развитие мысли и практики людей, с кем *зреет и вырастает земля*. По этому признаку к таковым вполне можно причислить и Владимира Ивановича Вернадского, и Пьера Тейяра де Шардена. С каждым из них связаны крупнейшие достижения в науке XX в., каждый дал свой извод концепции ноосферы, развил учение активного эволюционизма (В.И. Вернадский — в светском, П. Тейяр

де Шарден — в христианском изводе), плодотворное для настоящего и будущего Земли и рода людского на ней.

В.И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден соединили скрупулезное научное знание биосферы, прошлого *жизни*, закономерностей ее эволюционного поступания с *наукой о будущем*. Мысль обоих, смыкающаяся с мыслью старшего их современника, родоначальника философии космизма, философа всеобщего дела Н.Ф. Федорова, — это мысль не просто дальней, но эволюционно-космической дистанции. Если нынешняя *наука о будущем*, как правило, замыкается изучением социальных, технологических, цивилизационных проблем в той или иной их проекции на завтрашний и более далекий день, то упомянутые родоначальники посягают в этой же проекции на задачи значительно более глобальные, онтологические. Наука о будущем у них неотрывна от науки о человеке, от антропологии, причем такой, какую о. Тейяр называет «антропологией движения», берущей свой предмет в изменении и творческом становлении к высшей природе, т. е. в глубинном активно-эволюционном ключе.

В прологе к книге «Феномен человека» Тейяр де Шарден так утверждает центральное положение человека, носителя рефлексивной мысли, во Вселенной: «Я думаю, вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а пункт сосредоточения и гоминизации универсального стремления к жизни» (Тейяр де Шарден 2002, с. 40). Человек — динамичная ось эволюции, ее нынешняя *вершина*, венчающая (пока!) космогенез. Автор «Феномена человека» начинает с того, что утверждает по существу антропный принцип, не называя его по имени: человек — «центр перспектив», «центр конструирования универсума», «объект и субъект переплетаются и взаимопреобразуются в акте познания» (там же, с. 36, 37). Правда, этот центральный мыслящий субъект, увы, еще не занял должного места в физическом объяснении мира. «Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире» (там же, с. 39–40). Здесь замечательное совпадение с мыслью Вернадского, впервые высказанной в докладе 1931 г. «Изучение явлений жизни и новая физика». В этом докладе русский ученый и мыслитель поставил вопрос об остром противоречии между тем, как осознает мир и себя в нем человек (то, что особенно глубоко отразила мифология, религия, философия), и господствующим научным представлением о мире, основанном на физико-химических явлениях, к которым сводились и жизнь, и сознание. Скорректировать такое более чем неточное видение могла бы как раз эволюционная теория, но она, к сожалению, до сих пор не вошла в «научную картину Космоса, так как в последней нет места жизни» (Вернадский 1980–1, с. 251). В построение мироздания Вернадский стремился как раз вдвинуть науку о жизни и о человеке, тем самым *гуманизировать, очеловечить* это построение — именно в ноосферном, тейяровском смысле.

И Вернадский, и Тейяр де Шарден стоят на идее векторности эволюции, и не просто векторности, но ключевой роли человека в эволюционном процессе. Это эволюция активная, открывающая новый сознательный этап развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум, нравственное чувство, религиозная этика.

Свое убеждение в наличии и *направления, и смысла, и цели* эволюционного процесса о. Тейяр обосновывает самим наличием «степеней органического усложнения» (Тейяр де Шарден 2002, с. 148) в развивающемся живом. Он основывается на постулате *внешнего и внутреннего* в вещах (тангенциальная и радиальная энергия), на том, что именно последнее выражает в тот или иной момент «сущность реальности». Усложнение материальной организации влечет за собой и положительную динамику ее психизма, ее сознания, материальным носителем которых является нервная система.

Привлекая ту ветвь древа жизни, на какой вверху водрузились мы сами, ветвь позвоночных, о. Тейяр показывает, как в ней отчетливо прорисовывается все большее усложнение, концентрация нервной системы, увеличение *мозговитости*, переход «ко всё более “цефализованным” формам» (Тейяр де Шарден 2002, с. 151). Именно развитие мозга, а с ним сознания оказывается индикатором глубинного импульса космического и земного развития, настоящей мерой усложнения, указывающей на *направление и смысл* эволюции.

Идея цефализации, как известно, принадлежала американскому геологу, минералогу и биологу Джеймсу Дана (1813–1895), который в 1851 г., за восемь лет до «Происхождения видов путем естественного отбора» Дарвина, выдвинул на материале изучения ракообразных эволюционное обобщение, названное им энцефалозом, или цефализацией. Американский ученый имеет в виду закономерность, прослеживаемую с эпохи кембрия, когда появляются первые фиксируемые зачатки нервной системы: это — неуклонное, пусть и медленное, но без откатов назад усовершенствование нервной ткани, рост головного мозга. Вывод профессора Йельского университета встретил резкий отпор пуритан Новой Англии. Религиозный догматизм, царивший в штате Нью-Хейвен, постарался стереть с лица земли замечательную идею Дана, и она, так и не выйдя в широкий свет, была утоплена для научного обсуждения.

Извлек ее из забвения — спустя почти семьдесят лет, в 1920 г. — никто иной, как В.И. Вернадский, работавший тогда над созданием нового научного синтеза — биогеохимии. Ученый сразу схватил ее принципиальную ценность, осмыслил в широкой эволюционной перспективе, назвав «эмпирическим обобщением» (т. е. железной суммой фактов, которую нельзя поколебать, в отличие, скажем, от той или иной теории и гипотезы), и ввел в науку под названием «принцип Дана» (см.: Семенова 1988).

Не поминая конкретно американского ученого, о. Тейяр широко пользуется понятием *цефализация*, справедливо видя в нем ту «нить Ариадны», которая ведет исследователя в лабиринте эволюции в обе стороны, к свету понимания и прошлого человека, жизни вообще, и к будущему эволюции... Через возникновение нервной системы и ее неуклонный рост в живом веществе выходит на поверхность «основное глубинное течение» (Тейяр де Шарден 2002, с. 153) эволюции мира. Выстраивается такая триада: *геогенез — биогенез — психогенез*.

Внутренняя эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи — это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума, что указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена она, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции. «С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» (Тейяр де Шарден 1992, с. 200). Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внося в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, то, что по-настоящему способно ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести.

От идеи направленности эволюции — прямой путь к идее ноосферы. В письме сыну Г.В. Вернадскому от 18 июля 1841 г. В.И. Вернадский так обозначает его: «Эволюционный процесс имеет определенное направление — неуклонно, с перерывами, но вне движения вспять, в ходе движения времени делается все более мощной центральной нервной системой, последним представителем которой является человек <...> энцефалоз <...> выражается в ноосфере» (Вернадский 1993, с. 99).

Первые проблески идеи ноосферы, этого созидательно-творческого явления, рождаются в мысли отца Тейяра в годы Первой мировой войны. В жестокое военное время, когда противостоят друг другу миллионные армии, он открывает для себя коллективное, можно сказать, планетарное измерение человеческой реальности; именно здесь в его сознании возникает и новое слово «антропосфера» (впервые в 7 тетради и записи на полях от 17 января 1920), и зародыш понятия ноосферы. Из изнанки, *тени* видится им *свет* одного противоречивого феномена *человеческого*, из разъединения как недолжной отрицательной манифестации является идея единения человечества, как бы находящегося еще в состоянии ферментации, трудного вызревания и становления. (Кстати, и у Владимира Вернадского его идея автотрофности возникает во время Гражданской войны, всеобщего озверения и голода.) *Единство* — вот новый ценностный идеал о. Тейяра, цель движения «святой эволюции».

Следующий виток разработки понятия «ноосфера» приходится у Тейяра на первую половину 1920-х годов. Само слово впервые прозвучало в стенах старейшего учебного заведения Франции — парижском Коллеж де Франс на лекциях 1927/28 учебного года из уст его старшего друга, ученика Бергсона — философа и математика Эдуарда Леруа (1870–1954). Особенно интенсивным их общение было осенью 1924–1925 г., когда о. Тейяр, вернувшись из первой экспедиции в Китай, работал в Париже в палеонтологической лаборатории Музеума естественной истории. Они встречались каждую среду и вели долгие беседы по всему кругу проблем активно-христианского эволюционизма. Это был случай родственного совпадения основных мировоззренческих установок. В смысле идей лидером был Тейяр, его ноосферные представления находились в это время в стадии рождения и оформления, но Леруа, воистину, воспринимает их *как бы за свои* и затем широко использует, фактически излагает в своих лекциях 1927–1928 учебного года, составивших его книгу «Происхождение человека и эволюция разума» (Le Roy 1928). В ней он счел необходимым отметить, что представленное здесь видение — результат его общений с Тейяром де Шарденом, их многочасовых дискуссий, и ему невозможно уже скрупулезно отделить соответствующее авторство тех или иных положений и поворотов мысли.

Само содержание понятия ноосфера, действительно, принадлежало Тейяру, оно впервые было высказано в его эссе мая 1925 г. «Гоминизация»: «Яснее чем другие, геолог Зюсс определил теллурическое значение таинственной живой оболочки, которая родилась на заре геологических времен вокруг нашего планетного единства. Так вот, здесь предлагается, несмотря на кажущуюся поначалу фантастичность и чрезмерность подобного взгляда, увидеть мыслящую оболочку биосферы как такого же порядка зоологическую (или, если хотите, теллурическую) величину, как сама биосфера. <...> И это так или иначе означает, что необходимо представить над животной биосферой человеческую сферу, сферу рефлексии, сознательного изобретения, ощущаемого единства душ (ноосферу, если хотите) и постигнуть в генезисе этого нового целого феномен особого превращения, касающегося предшествующей жизни: *гоминизацию*» (Teilhard de Chardin 1957, p. 91–92).

Тейяр, а за ним и Леруа строили свою мысль, опираясь на понятия биосферы и живого вещества, в том духе, как они были развиты Вернадским в его знаменитых лекциях в Сорбонне в 1922–1923 гг. Со своей стороны и Владимир Иванович вникает в их идеи, как они были изложены Леруа в книге «Происхождение человека и эволюция разума», и продумывает идею ноосферы далее¹. В письме сыну Г.В. Вернадскому от 18 июля 1941 года, сообщая о своем

¹ О личном своем знакомстве с Тейяром де Шарденом В.И. Вернадский писал: «Teilhard de Chardin я встречал. Он работал в Museum. Я был у него вместе с покойным Сушковым» (Вернадский 1980–2, с. 197).

намерении посвятить 5 выпуск «Проблем биогеохимии» изложению учения о ноосфере, Вернадский так обозначает вклад Тейяра, Леруа и свой собственный в развитие этого учения: «По-моему роль Дана и его “энцефалоз” впервые мной устанавливается и выражается в ноосфере. <...> Ноосфера установлена Ле Руа и крупнейшим палеонтологом Шарден де Тельяром (теперь в Китае) в тесной связи с моими лекциями в Париже» (Вернадский 1993, с. 99).

С конца 1930-х гг. в идею ноосферы стягивается самая суть жизне- и духоутверждающего мировоззрения русского ученого. Он пишет работу «Научная мысль как планетное явление», которая мыслилась как своего рода огромное философское предисловие к итоговой, «главной книге» «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения». А последней опубликованной статьей, своеобразным исповеданием веры и духовным завещанием Вернадского стала статья «Несколько слов о ноосфере» (1944). И у Тейяра де Шардена, духовного и ученого собрата Вернадского, идея ноосферы, трактуемая как естественнонаучно, так и религиозно, составляет главный нерв его философских и богословских сочинений. Она в центре главной книги — «Человеческий феномен» (1938–1940), статей 1940–1950-х годов, где философски оригинально рассматриваются эволюционно-космические истоки и пружины новой фазы гоминизации, созидания сверхорганизма человечества².

Авторы ноосферной теории ввели вопрос о происхождении и сущности жизни, а затем и человека в общий космический процесс усложнения материи. Жизнь на Земле — отчетливое проявление этой универсальной тенденции. Там, где материя кажется нам «мертвой», она в действительности лишь «дожизненна», в ней брезжит потенция стать живой. В этом смысле жизнь — космическое явление, поскольку ее нить таится в самих недрах материи. Очеловечивание (гоминизация) жизни — следующий, такой же великий скачок планетарного и космического развития, как оживотворение (витализация) материи. Преемственно связанный со всей эволюционной цепью жизни, человек тем не менее является в мир как такое оригинальное целое, что его можно считать даже не отдельным видом или даже царством природы, а «новым порядком реальности», таким же широким и самостоятельным, как сама жизнь перед лицом неодушевленной материи. Человек ставится и по отношению к природе, к биосфере, при всей физической внедренности в них, как равнозначное им в «экономии вещей» явление, как новая «оболочка» планеты, «новая сфера». Развивается трудовая, социальная, творческая активность человека, расселяется он по земле, растут средства сообщения, умножаются способы хранения и передачи информации. Через преемственное, из поколения в поколение распространение знаний и умений, через философский, нравственный, религиозный поиск, искусство, науку уже идет своего рода коллективная цефализация, увеличивающая объем общеземного мозга.

Идеи, близкие ноосферным идеям Вернадского и Тейяра де Шардена, высказывал христианский философ, математик, богослов П.А. Флоренский, выдвинувший в письме к Вернадскому от 21 сентября 1929 г. понятие «пневматосферы»: «Со своей стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневматосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа» (Вернадский, Флоренский 1989, с. 197). Терминологически оба понятия достаточно близки друг другу: оба первых корня — греческого происхождения, «ноос» означает *ум, разум*, а «пневма» — *дух, духовное начало*.

² См. подробнее: Семенова 2009. С. 446–505.

В рассуждениях Вернадского о ноосфере присутствуют два на первый взгляд несводимых подхода. С одной стороны, ноосфера возникает с самого появления человека как процесс сугубо объективный, стихийный, с другой — только сейчас, в наше время, биосфера начинает переходить в ноосферу; собственно ноосфера где-то еще впереди, на совсем другом, далеко не достигнутом уровне планетарного сознания и действия человечества. Да, на земле создана новая искусственная оболочка — биосфера, радикально преобразованная трудом и творчеством человека. Но, как всем нам хорошо известно, это преобразование далеко не всегда было по-настоящему разумным, зачастую носило хищнический, неукротимо и жадно потребляющий природу, ее ресурсы характер. Еще философ Николай Федоров предсказал нынешнее опасное направление во взаимоотношениях человека и природы, называл его утилизацией и истощением последней, утверждая при этом, что цивилизация лишь «эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Федоров 1995–2000/1, с. 197). Да и ноосферный информационный поток содержит в себе идеологии и концепции антигуманные и ложные, осуществление которых или уже приносило колоссальные бедствия Земле, или грозит еще большими, вплоть до гибели самого человечества и биосферы.

Человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях — существо еще далеко не совершенное, в определенном смысле «кризисное». Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. Так и создание человека — *ноосфера* есть и еще достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления *реальность*, и вместе с тем *высший идеал* такого становления. И отношения между этой реальностью и этим идеалом весьма сложны. Породив разум как орудие своего дальнейшего развития, но орудие, наделенное свободой (к тому же вложенной в противоречивое, смертное творение), эволюция словно пошла на риск. Свобода — это ведь и свобода говорить не только «да» сознательному преобразованию мира, но и «нет», вплоть до решительного и окончательного «нет» самой эволюции. С появлением человека эволюция как бы получает возможность встать в позу Гамлета и задать себе вопрос «быть или не быть?». В наше время этот момент балансирования особенно остер. Возникла реальная опасность родового самоубийства человечества, а с ним и жизни вообще. Вот она, по выражению Тейяра де Шардена, «угроза забастовки в ноосфере!» Ответственность разумных существ колоссальнее, чем они могут это представить: в своем «падении» мы увлечем за собой и всю космическую эволюцию, магистраль которой проходит через жизнь и сознание; своим малодушным, «демоническим» выбором можем обречь на неудачу весь космогенез. Универсум без нашего совокупного сознательного усилия в деле его творческого одухотворения обернется абсурдом.

В XX в., подчеркивает Вернадский, возникли значительные материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. Первый из этих факторов — *вселенскость* человечества, т. е. «полный захват человеком биосферы для жизни». Вся Земля не просто преобразована и заселена до самых труднодоступных и неблагоприятных мест, но человек проник во все стихии: землю, воду, воздух, а сейчас, как мы знаем, способен жить и в околоземном, космическом пространстве. Второй фактор, может быть, решающий для создания ноосферы, — *единство* человечества. Многие привыкли относиться к идее единства, равноправия и братства всех людей как к благородной нравственной идее, начавшей пробиваться в относительно недавней истории с мировых религий, великих философских систем, литературных произведений и утопических построений. Вернадский

укореняет ее значительно глубже, представляет как природный факт. «Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого целого по отношению к остальному живому населению планеты» (Вернадский 2004, с. 268–269). Будучи еще весьма «далеким от своего осуществления», это единство как стихийное, природное явление пробивает себе путь, несмотря на все объективные социальные и межнациональные противоречия и конфликты. Созидается общечеловеческая культура, сходные формы научной, технической, бытовой цивилизации, самые отдаленные места Земли объединяются все более скоростными средствами передвижения, эффективными линиями сообщений и информационного обмена... А в основе всех этих ноосферных достижений лежит одно: *разум*.

И для о. Тейяра решающим в объединении человеческого рода стали «новые формы связи, появившиеся у человеческого биота с возникновением мышления», «дивергенция уступает место и подчиняется конвергенции, при которой расы, народы и нации консолидируются и совершенствуются путем взаимооплодотворения» (Тейяр де Шарден 2002, с. 248, 249), идет «планетизация человека», принципиально новый «способ филогенеза».

Этот процесс сплочения частей человечества в *единый блок* — несмотря на все разъединительные тенденции и вопреки им — идет и на внешнем уровне, в *тангенциальном* (уже отмеченный колоссальный рост средств сообщения, потоков информации, сближения социального и политического устройства, образования и культур...) и на внутреннем, в *радиальном* (готовится единый «дух Земли»).... В этом глобальном явлении о. Тейяр усматривает «высшую точку организации космического процесса, неизменного со времени тех далеких эпох, когда наша планета была молодой» (Тейяр де Шарден 2002, с. 250). Достаточно пробежаться по ступеням жизни, отмеченным тенденцией ко всё большему соединению и сосредоточению элементов, как показателю возрастающего биологического ранга существ: от молекул, мегамолекул, клеток, многоклеточных, колоний и симбиозов, семей и отрядов до мыслящего планетарного покрова, «своего рода *мегасинтеза*, “суперкомбинации”, которой ныне, индивидуально и коллективно, подчинены все мыслящие элементы Земли» (там же). Этот мегасинтез отчетливо явлен в *тангенциальном*, а за этим стоит мощное продвижение *радиального* по той основной оси эволюции, где умножающаяся сложность означает рост сознания.

На фоне такого видения «доктрина обособления» вновь и вновь демонстрирует свою анти-эволюционную несостоятельность. Это касается и эгоцентрического идеала, *каждый только для себя*, для личностного успеха, а на деле лишь эфемерного развития, и порочного расистского идеала, захватывающего, по образному выражению автора, весь сок Древа жизни, будучи лишь одной из многих ветвей, *омертвляя* при этом все остальные. Принцип единения и всеобщности онтологической победы — нераздельны и в идеале, и в его реализации. «Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором *всех вместе* и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли» (Тейяр де Шарден 2002, с. 251).

И Вернадский, и Тейяр де Шарден особое значение в деле созидания ноосферы придают научному знанию. Рост науки, выход ее в мощную «геологическую силу» Вернадский считает одной из существенных предпосылок формирования ноосферы.

Научная мысль — такое же закономерно неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по глубочайшему убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, ибо таит в себе потенцию развития фактически безграничного. Вера в науку у Владимира Ивановича также

по существу безгранична. Он убеждает нас, что «научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому процессу, созданием которого она является» (Вернадский 2004, с. 253).

Это было написано непосредственно перед Второй мировой войной, а ее опыт, как известно, сокрушительно показал, что наука может прекрасно служить и темным, антиноосферным силам. Впрочем, Вернадский был свидетелем, как уже Первая мировая война явила «невиданное ранее применение научных знаний» в целях «военного разрушения». Вернадский предвидел, что найденные и использованные наукой и техникой к этому времени смертоубийственные средства «едва начинают проявляться в этой войне и сулят в будущем еще большие бедствия, если не будут ограничены силами человеческого духа и более совершенной общественной организацией» (Вернадский 1922, с. 131). И считал необходимым создать «интернационал ученых», который культивировал бы «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели» (Вернадский 2004, с. 283). А в уже процитированной только что статье 1915 г. «Война и прогресс науки» он выдвинул весьма оригинальную идею: обезвредить, так сказать, «негативную науку», все ее кошмарные плоды, наукой же, но защитительного и охранительного свойства.

В традиции русского космизма, к которой принадлежал Вернадский, ядро ноосферной теории содержала выдвинутая Федоровым концепция регуляции как «правлящего разума природы», как «внесения в природу *воли и разума*» (Федоров 1995–2000/1, с. 393). Регуляция природы у Федорова определяет себя как принципиально новая ступень эволюции, как сознательно-волевое преобразовательное действие, выполняемое «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела». От Федорова идет линия христианского космизма (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев), где аналогом идеи ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) стала концепция Богочеловечества, согласного, синергического действия Божественных и человеческих воли и энергий в деле преобразования, обожения мира и человека (*теоантропоургии, богочеловекодействия* в формулировке Федорова).

Тейяр де Шарден близок этой линии русской мысли, стоящей на идее активного христианства, синергии Бога и человека. Для него христианство — религия онтологического прогресса, восхождения мира и человека в их природе. Движение к «возрастанию свободы и личного начал», «к высшим состояниям сознания и духовности», характеризующее эволюцию в ее центральном потоке, проходящем через Землю и человека, метафизически родственно христианским представлениям — о преодолении первородного греха, зла вытеснения и смерти, о преобразении мира, в котором «Бог будет всё во всем», о возвышении человека до божественного статуса («обожение»), о «новом небе и новой земле», о Царствии Небесном нового бессмертного бытия («...с точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» (Тейяр де Шарден 1992, с. 200)).

Эволюционизм и христианство не только совпадают, но жизненно, бытийственно нуждаются друг в друге — для взаимного дополнения, оплодотворения и конечного высшего синтеза. Только христианство может «одухотворить космический прогресс в том виде, в каком он предстает в ходе восхождения человечества» (Тейяр де Шарден 1992, с. 200), придав ему четко личностную цель, утоляющую самые заветные запросы сознательного, чувствующего индивида (воскрешение, бессмертие, обожение). Но и только активно-эволюционное понимание развития мира, предполагающее со стадии разума действенное участие

его носителя в дальнейшем разворачивании эволюции, требует глубинного раскрытия синергически-богочеловеческой сути христианской Благой Вести о Царствии Небесном, о пути к нему, иными словами — требует христианства творческого и активного.

Идеал ноосферы, нового творческого, духовного зона бытия, противостоит фундаментальному выбору современного мира, который особенно явственно вырисовывается в идеале потребительского общества. Последний фактически «обожествляет» нынешнюю природную данность человека, его естественные границы, не дерзает их раздвигать, утверждая идеал человека, пробующего и утверждающего себя во все измерения и концы своей природы, признающиеся одинаково правомочными. Потому-то и работающая в поле такого идеала наука, утверждает Вернадский, одновременно и основная созидательная сила человечества, и с равным циничным успехом работает на разрушение, опредмечивая вполне «законные» темные, «демонические» параметры человеческой природы. Необходим другой фундаментальный выбор: выбор человеком себя как существа сознательно-творческого, активно «растущего», призванного преобразить не только внешний мир, но прежде всего собственную природу. Тейяр де Шарден утверждал: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше», «невозможно, зацепившись, остаться на полпути» (Тейяр де Шарден 2002, с. 240) — заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном, смертно-греховном физическом и духовном статусе, отказ от сознательно-активного исполнения эволюционного закона субстанциального совершенствования чреват для рода людского разрывом и самоуничтожением.

В философии русского космизма, одним из представителей которой был Вернадский, утверждается следующий тезис: прочное нравственное совершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его преображением, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней «промежуточности» и несовершенства, психофизиологическая регуляция. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»). Такой организм, обладающий высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, обретет способность сам летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины. Родоначальник философии космизма Николай Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека. Человек должен так чутко войти в протекающие в природе естественные процессы, чтобы можно было по их образцу — но на более высоком, сознательном уровне — обновлять свой организм, строить для себя новые органы, иными словами — овладевать направленным естественным *мканизмом творения*. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые даже будут меняться в зависимости от среды обитания, действия, Федоров называет *полноорганностью*.

Федоров проецировал организмическую метаморфозу человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье* — в этом он совпадает с воззрениями многих христианских богословов, видевших человеческое повоскресное тело, «тело духовное», радикально преображенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр де Шарден и Вернадский говорят о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут экспериментальное, практическое

поле деятельности для биологии, физиологии, медицины. Французский мыслитель представляет такое углубление возможностей человеческих органов чувств, когда им становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

К идеям эволюционного восхождения человека, внутренне-биологического, *органического* прогресса принадлежит и замечательная мысль Вернадского о будущем автотрофном человечестве. Вспомним, что Гердер называл человека «наивеличайшим убийцей на земле», имея в виду тот объективный факт, что он является плотоядным увенчанием целой пищевой пирамиды. Человек сейчас — животное *гетеротрофное*, т. е. прямо зависящее в своем питании и, следовательно, существовании от других живых существ или продуктов жизнедеятельности. По преимуществу только растения — существа *автотрофные* (самопитающиеся), которые строят свой организм при помощи солнечного света, не пожирая других живых организмов, на основе мертвого, косного вещества окружающей среды (газы, соли, водные растворы).

Автотрофные растения — фундамент великого космического процесса образования и развития области жизни, они как бы средостение между двумя потоками: потоком энергетических процессов неживой материи, неизбежно приходящих к затуханию (второй закон термодинамики), и потоком эволюции живого вещества, идущего с увеличением энергии, организации, сложности (негэнтропия, антиэнтропия, как бы третий закон термодинамики живого). Более того, если энтропия есть, по известному определению Планка, «мера необратимости», то жизнь, начиная буквально с хлорофиллового «фокуса», — это как раз начавшаяся грандиозная попытка обратимости, трансформации необозримых энтропийных остатков продолжающейся эволюции неживой материи (каковой является лучистая энергия, рассеянная в мировом пространстве теплота) в новые, более высокие формы энергии жизни, сознания, духа и далее творчески-трудовых его порождений в виде культуры, науки, техники, которые являются на вершине природной эволюции — в человеке.

Первая и важнейшая связь человека с целым жизни, по Вернадскому, это его включенность в последовательно разворачивающийся ряд живых форм и, наконец, в цепь человеческих поколений «от отца к сыну, вида *Homo sapiens*» (Вернадский 1980–1, с. 228–229). Но второй тип связи человека с живым веществом через питание, когда человек как существо гетеротрофное может «строить и поддерживать свое существование и неприкосновенность своего тела только усвоением других организмов или продуктов их жизни», «не есть, — считает Вернадский, — такой же глубокий природный процесс, неизменный и необходимый для жизни», как первый. Человеческий разум, «устремленная и организованная воля его», как существа общественного, активно перестраивающие мир вокруг, могут и должны регулировать и собственную природу, направляя ее развитие так, как это диктует глубокое нравственное чувство. Человечество, убежден ученый, «становится все более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению» (там же, с. 228).

Дальнейшее его развитие, по Вернадскому, будет состоять «в изменении формы питания и источников энергии, доступных человеку» (Вернадский 1980–1, с. 240). Он представляет в общем виде этот колоссальный эволюционный поворот через овладение энергией Солнца, а также «непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ», через достигнутое умение поддерживать и воссоздавать свой организм, как это делает растение, из

самых элементарных, природных, неорганических веществ: «пользуясь непосредственной энергией Солнца, человек овладевает источником энергии зеленых растений» (там же, с. 241).

На первом скромном этапе речь пока может идти о промышленном синтезе пищи, первые опыты которого проводил французский химик Марселен Бертело. Но идея автотрофности простирается в своей сути и своем дерзании значительно дальше, предполагая обретение такого принципиально нового способа обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца. Уже в растении солнечная энергия «перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бессмертием, не уменьшающим, а увеличивающим действенную энергию исходного солнечного луча» (Вернадский 1983, с. 253). В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем свое творческое самосозидание, эта потенциальная возможность должна перейти в действительную. Автотрофный человек-«растение» сам станет центром концентрации лучистой энергии космоса, центром, вбирающим рассеянную и как бы отработанную энергию, станет началом ее возрастания и трансформации. Вернадский с интересом отмечал, что чудесный хлорофилл растений, позволяющий осуществить автотрофное питание, близок к молекуле гемоглобина человеческой крови. Он высочайшим образом оценивал возможную реализацию идеала автотрофности для всего человечества: «Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое — жизнь — вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление. <...> В конце концов будущее человека всегда большей частью создается им самим. Создание нового автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений» (Вернадский 1980–1, с. 242–243).

В эволюционные перспективы ноосферы включаются не только все большее планетарное единство и умножение коллективной творческой мощи человечества, но и самые интимные, глубинные запросы каждой личности. Принцип родового триумфа в ущерб отдельной особи, торжествовавший в животной эволюции, на стадии человека уже анахронизм, и анахронизм трагический, требующий своей отмены.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Непременное условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции — в возможности найти в этом удовлетворение своих самых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь» (1916) Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. «Итак, я хочу, чтобы именно нить моей сознательной личности, моей обогащенной памяти, моей озаренной мысли продолжалась нерушимо и вечно» (Teilhard de Chardin 1965, p. 35).

Уже в этом раннем тексте Тейяра пробегает и воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. — С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить» (Teilhard de Chardin 1965, p. 30). Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное — внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции» — Teilhard de Chardin 1959, p. 391–392).

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти, «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере обострения личностного самосознания — как и «на сверх-индивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается» (Teilhard de Chardin 1959, p. 419). Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

И Вернадский в основной своей философской работе «Научная мысль как планетное явление», размышляя о принципиально новых «общечеловеческих действиях и идеях», которые возникли в XX в. как одна из предпосылок перехода от биосферы к ноосфере, называет прежде всего проблему «продления жизни, ослабления болезней для всего человечества», считая при этом, что это только начало и «остановлено это движение быть не может» (Вернадский 2004, с. 283). Большинство мыслителей-космистов, собратьев Вернадского, уже прямо глядело в предел «этого движения», ставя высшей целью активной эволюции достижение индивидуального бессмертия, а Федоров говорил не просто о бессмертии, но о возвращении к жизни всех когда-либо живших.

Говоря о будущем, Тейяр де Шарден особенно подчеркивает: «коллективизация Земли» имеет в виду не только «мозговую сверх-гоминизацию» (как бы на этих путях нам и вовсе не расчеловечиться, что нередко уже сейчас проявляется в футуризме чисто технократического свойства), но высшее очеловечивание с расцветом душевных энергий взаимной симпатии, любви, с реализацией «двойного требования полноты и необратимости», *обожения* «через восхождение в высший Очаг универсальной конвергенции» (Teilhard de Chardin 1959, p. 171).

Раскрывая в итоговой статье «Формирование ноосферы» свою мысль, мыслитель выделяет внешнюю и внутреннюю сторону этого процесса: внешне — планетизирующееся человечество обретает все большую мощь в покорении энергий внешнего мира, в *сверх-организации* материи (и тут оно продвинулось далее всего); внутренне (что еще важнее, хотя пока почти не реализовано) — через «прямое сближение своих членов» оно должно создать «новую внутреннюю среду» (Teilhard de Chardin 1959, p. 225), прийти к высвобождению в себе и расцвету пока еще нежданых психических возможностей. Заглавной из этих возможностей Тейяр де Шарден считает любовь, захват «человеческой массы силами симпатии», симпатии и *пассивной*, согласующей души, наподобие телепатического проникновения, но прежде всего *активной*, когда каждый разумный элемент в среде «высокого ноосферического напряжения» разбивает свою самостную скорлупу, попадая в поле взаимного притяжения «человеческих молекул» (ibid.). До этого речь шла о том, что человечество начинает свивать свой мощный коллективный мозг, но сколь необходимо не забывать о другом органе, всегда бывшем в нашем сознании седалищем аффективных наших качеств, и прежде всего таинственной способности любить, — не забывать о *сердце*. Ведь без него, в тех же и еще больших масштабах, чем в случае с мозгом, силы единения и восхождения застынут, как паруса без ветра.

Нынешняя первая фаза *человеческой коллективизации*, пробивающая себя как объективная эволюционная закономерность, еще как бы вынужденно претерпевается человеческим миром, вызывая протест и индивидуального «я», и целых традиционных цивилизаций. Эта фаза, действительно, еще дисгармонична и уродлива, включает в себя жестко-

тоталитарные опыты устройства больших национальных масс и регионов на началах отбора (то ли национально-расового, то ли классового)... Но объединение *по принуждению* создает лишь «поверхностное псевдо-единство», не выходя к настоящему глубинному синтезу и тем самым не увеличивая сознания: «Оно на деле материализует, вместо того, чтобы одухотворять» (Teilhard de Chardin 1959, p. 99). Перейти же к фазе *свободной* и по-настоящему бытийственно плодотворной можно, лишь став сознательно-добровольными деятелями эволюции, включив и максимально разогрев энергии взаимной симпатии, любви и солидарности. Только такое свободное единодушие — *биологично* по своей природе, совершая чудо, когда «силы коллективности» вынашивают личность в каждом, тем самым представляя «подлинное продолжение психогенеза, из которого мы сами произошли» (ibid.).

В одной из поздних работ «Центрологии» (с ее подзаголовком «Эссе о диалектике единства») о. Тейяр выводит чеканные тезисы: «Все в эволюции мира движется в направлении объединения. Единение *творит*», «Единение *дифференцирует*», «единение *персонализирует*» (Teilhard de Chardin 1963, p. 123). Последний тезис дает ученому и мыслителю возможность точнее и глубже сформулировать суть вселенской эволюции не просто как продвижение от меньшей к большей сложности, но как «космический процесс персонализации» (ibid., p. 124). В этом свете о. Тейяр пытается развеять опасения, что всяческое взаимопроникновение в ноосфере, экономическое, социальное, культурное, сближение людских индивидов и частей света несет в себе неизбывную опасность личностной нивелировки. Напротив, сейчас мы еще неполноценные личности, а лишь их наброски, частичные существа, окликающие и ищущие друг друга для созидания нового единства и новой персонализации. Мы привыкли считать личностью «зерно сознания», заключенное в «изолированном элементе», тогда как центрогенез должен научить нас пониманию, что только Всё и Целое, если его правильно опознавать как высшую точку конвергенции, где совпадает *Личное* и *Универсальное*, даст возможность каждому из нас обрести воистину полноценную личность. И вот как раз в ноосферном мире, взявшемся за практическую реализацию закона и формулы «к персонализации через единение», выступает *единающее* значение любви, уже осознанная полнота ее космической функции. Эта «собственная энергия космогенеза», «универсальное внутреннее притяжение» (ibid., p. 126) частиц, созидающее в эволюции все большую сложность и все большее сознание, в ноосфере обретает высшую сублимированную форму творчества человеком своей собственной природы на пути к его коллективной сверх-гуманизации, к выходу в точку Омега.

Отвечая в начале февраля 1949 г. на одну из анкет ЮНЕСКО (текст так и остался неопубликованным), Тейяр де Шарден размышляет об истинной демократии, которую можно назвать ноосферной (хотя здесь он не употребляет этого понятия). В связи с реальностью тогдашнего разделения мира на режимы демократические, свободного предпринимательства, и тоталитарные, автократические, строившие социализм, он подчеркивает, что оба из них пытаются — со своими слабостями и издержками — развивать лишь одну из сторон продолжающегося антропогенеза: *персонализацию* и *тотализацию*, тогда как «биологически <...> не может быть настоящей демократии без сбалансированного сочетания этих двух взаимодополнительных факторов...» (Teilhard de Chardin 1963, p. 313). Ученый и мыслитель выделяет самые необходимые общие условия, на которых может строиться «любой проект демократической институции». Это, во-первых, — дать индивиду максимальное поле «свободной ориентации, в котором он мог бы развить свое своеобразие», при условии, что это развитие пойдет в направлении роста сознания и духа, т. е. по главной оси ноосферной гуманизации. И при этом, компенсируя возможный индивидуалистический крен, необходимо

способствовать движению к конвергенции, развитию разного рода «коллективных организаций, лишь в лоне которых, в силу самих законов антропогенеза, индивидуальные инициативы могут найти свое завершение и прочность» (ibid., p. 314).

Эта операция синтеза личности и общности, сложная и тонкая, не может проходить по одному лекалу, она требует особой «меры, такта, “искусства”», предоставляя различным народам и регионам максимум самостоятельности в выборе своих форм такого синтеза. Да, человечество подвергается объективным воздействиям эволюционного сжатия и объединения, но состоит оно из частей еще очень неоднородных, с разной историей, экономическим, политическим, психическим складом, и их «демократизация» требует предельной *гибкости и воображения*, модальностей и вариаций... «Можно надеяться сформулировать и, более того, реализовать демократический идеал только в процессе многочисленных *проб и нащупываний* (как это происходит с самой Жизнью)» (Teilhard de Chardin 1963, p. 314). Только свободный выбор, открытие и развитие каждым национально-культурным сегментом человечества «своей особой формы свободы», сама энергия такой предварительной поляризации может затем «обеспечить конвергенцию и устройство этой множественности в единой связанной планетарной системе» (ibid., p. 315). Главное при этом пестовать и умножать то, что о. Тейяр называл *чувством Рода*, единого человеческого рода — от чего, на его взгляд, и зависит в конечном итоге осуществление на Земле поистине демократического уклада, насколько не принудительного, а единодушно принятого.

Литература

- Вернадский 1922 — *Вернадский В.И.* Очерки и речи: В 2 т. Т. 1. Пг, 1922.
Вернадский 1980–1 — *Вернадский В.И.* Проблемы биогехимии. Труды биогехимической лаборатории. Вып. 16. М.: Наука, 1980.
Вернадский 1980–2 — Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1940–1944. М.: Наука, 1980.
Вернадский 1983 — *Вернадский В.И.* Очерки геохимии. М.: Наука, 1983.
Вернадский, Флоренский 1989 — Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского // Новый мир. 1989. № 2. С. 194–203.
Вернадский 1993 — «Я смотрю на происходящее оптимистически». Письма В.И. Вернадского детям. Письма 1941 года // Природа. 1993. № 9. С. 92–101.
Вернадский 2004 — *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М., 2004.
Розанов 2005 — *Розанов В.В.* Собр. соч. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М., 2005.
Семенова 1988 — *Семенова С.Г.* Активно-эволюционная мысль Вернадского // Прометей. Т. 15. М., 1988. С. 221–248.
Семенова 2009 — *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009.
Тейяр де Шарден 1992 — *Тейяр де Шарден Пьер.* Божественная среда. М., 1992.
Тейяр де Шарден 2002 — *Тейяр де Шарден Пьер.* Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис Пресс, 2002.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к т. IV. М., 2000.
Le Roy 1928 — *Le Roy E.* Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.
Teilhard de Chardin 1957 — *Teilhard de Chardin Pierre.* Oeuvres. V. 3. La vision du passé. Paris, 1957.
Teilhard de Chardin 1959 — *Teilhard de Chardin Pierre.* Oeuvres. V. 5. L'Avenir de l'homme. Paris, 1959.
Teilhard de Chardin 1963 — *Teilhard de Chardin Pierre.* Oeuvres. V. 7. L'Activation de l'Énergie. Paris, 1963.
Teilhard de Chardin 1965 — *Teilhard de Chardin Pierre.* Ecrits du temps de la guerre (1916–1919). Paris, 1965. P. 35.

НООСФЕРА КАК НОВЫЙ ВИД ДВИЖЕНИЯ

Идея ноосферы преодолевает дихотомию мышления: материальное — идеальное. Она относится к новому виду движения, открытому в XX в., к наукам об управлении. Согласно В.И. Вернадскому и П. Тейяру де Шардену, разум человека есть космическое явление. Он вносит в природу упорядоченность и организацию. Ноосфера не может быть описана на языке донаучных понятий. Она должна изучаться в логике естественных тел. В статье проводится различие понятий ноосферы и экологии. Человечество стало геологической силой только с появлением науки.

The idea of the noosphere overcomes the dichotomy of thinking: the material - the ideal. It refers to the sciences of management, a new kind of movement, discovered in the twentieth century. According to V.I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin, the human mind is a cosmic phenomenon. It brings order and organization to nature. The noosphere can not be described in the language of pre-scientific concepts. It should be studied in the logic of natural bodies. The article distinguishes between the concepts of the noosphere and ecology. Mankind has become a geological force only with the advent of sciences.

Ключевые слова: ноосфера, экология, переход биосферы в ноосферу, логика Аристотеля, логика Демокрита, жизненный порыв, слово как значение, наука как планетное явление.

Keywords: noosphere, ecology, transition of the biosphere to the noosphere, Aristotelian logic, Democritus' logic, life impulse, word as meaning, science as a planetary phenomenon.

1

Понятие ноосферы сформулировано в пятилетие одновременно во Франции и России Вернадским, Пьером Тейяром де Шарденом и Эдуардом Леруа. В 1922–1925 гг., находясь во Франции, Вернадский опубликовал свои новые изыскания в геохимической трактовке биосферы. Основываясь на них, Леруа и Тейяр выдвинули сам термин «ноосфера»¹. В середине тридцатых годов Вернадский уже начал употреблять этот термин. К этим мыслителям нужно, вероятно, причислить близко стоявшего по строю мысли, хотя и находившегося вне академической среды русского философа Валериана Муравьева, создавшего оригинальное учение о времяобразующей деятельности социально-экономических групп (см.: Муравьев 1998).

Общей характеристикой данного направления мысли можно считать преодоление господствовавшей тогда в духовной и научной жизни Европы тенденции делить действительность на материю и сознание, или на природу и разум. Глубокая и многоликая дихотомия имеет мощные корни, исходит из могучих архетипов сознания, и прежде всего из презумпции начала и конца мира, т. е. из христианской эсхатологии.

Понятие «начало сущего» настолько древнее, что его не поколебали ни атеизм, ни научный позитивизм. Основные конструктивные опоры научного миропредставления, несмотря на их материалистическую и рационалистическую переформулировку, тем не менее связаны с представлением об одном и том же порядке творения, эволюции мира. Мир воз-

¹ Первыми источниками, из которых выросло понятие ноосферы, можно считать следующие: Вернадский 1983; Вернадский 1980–1; Le Roi 1928. В последнем труде впервые употреблен термин «ноосфера» и Леруа ссылается при этом одновременно на изданную тогда в Париже «La Géochimie» В.И. Вернадского и на неизданный мемуар своего друга П. Тейяра де Шардена. Этим мемуаром была написанная в 1925 г. статья «Гоминизация» (опубликована в 1957 г.), где, как следует из солидного современного исследования, термин был изобретен и употреблен. См.: Семенова 2009, с. 94–95).

никает из ничего, он проходит постепенно определенные стадии усложнения: сначала возникают элементарные частицы, из них строится атом, молекулы; их соединения образуют более сложные химические структуры, приводящие к формированию в определенных благоприятных условиях биологических систем. А эволюция этих последних приводит к возникновению человека и общества.

Всем этим формам существования материи и энергии придается определенная генетическая связь. Последующее, более сложное развивается в ходе времени из предыдущего, более простого.

Какие бы новые теории и гипотезы относительно космоса ни возникали, они в основном укладывались в эту схему и прекрасно согласовывались с креационизмом первых страниц Ветхого Завета. Идея эволюции мира от простого к сложному настолько общепринята, что давно превратилась в «естественную» установку сознания. Она не обсуждается, считается само собой разумеющейся, во всяком случае, в положительных науках.

В рамках этой установки и утверждается, что человек возникает однажды как познающее существо и противопоставляет себя материальному миру. Там — материя, здесь — идеи, сознание.

Ноосферная мысль стоит на несводимости сложного к простому, на разнокачественности мира. Связь различных форм материи и энергии, безусловно существующая, не определяется для нее происхождением одной из другой. Высшего и низшего нет. Каждый слой бытия определяется специфическим качеством. Новое, содержащееся в предмете, больше свидетельствует о нем, нежели фамильное сходство с другим уровнем бытия.

Наряду с материальными силами Вернадский считал равнозначными и не менее реальными идеи, реализующиеся через труд человечества. Так что его реализм носит скорее платоновский характер, но Вернадский не сводил ни материю, ни идеи к «началам», к принципам и сущностям. Он был натуралистом и для него гораздо важнее и реальнее существование наличного результата взаимодействия того и другого, а именно — явление. Существует всегда суммирование действий, а не гипостазированные общие принципы.

В своей знаменитой речи на общем собрании Академии наук 29 декабря 1910 г. «Задача дня в области радия» Вернадский говорил об этой новой, более сложной картине мира, которая придет на смену той, что истекает из такого рода абстракций. «Можно и должно различать несколько, рядом и одновременно существующих, идей мира. От абстрактного механического мира энергии или электронов-атомов, физических законов, мы должны отличать конкретный мир видимой Вселенной-природы: мир небесных светил, грозных и тихих явлений земной поверхности, окружающих нас всюду живых организмов — живых и растительных. Но за пределами природы огромная область человеческого сознания, государственных и общественных групп и бесконечных по силе и глубине проявлений человеческой личности сама по себе представляет новую мировую картину.

Эти различные по форме, взаимно проникающие, но независимые картины мира могут сосуществовать в научной мысли рядом, никогда не могут быть сведены в одно целое, в один абстрактный мир физики или механики. Ибо Вселенная, все охватывающая, не является логическим изображением окружающего или нас самих. Она отражает в себе всю человеческую личность, а не только логическую ее способность рассудочности. Сведение всего окружающего к стройному или хаотическому миру атомов или электронов было бы сведением мира к отвлеченным формам нашего мышления. Это никогда не могло бы удовлетворить человеческое сознание, ибо в мире нам ценно и дорого не то, что охватывается

разумом, и чем ближе к нам картина мира, тем дальше отходит научная ценность абстрактного объяснения» (Вернадский 1989, с. 204–205).

Таким образом, физическая картина мира, вернее сказать, строящаяся на основании физических законов картина мира есть логическая умозрительная схема. В реальность входит неустранимо человеческая деятельность, которая упорядочивает и организует ее в соответствии со своим внутренним миром. Может быть, с точки зрения логики, физики и химии, это неправильно, «нечисто», нарушает стройность законов и принципов, но мир таков. В него входят ценности, как движущая сила.

Вернадский во многом солидаризируется здесь с философией Анри Бергсона, которую очень высоко ценит. Жизненный порыв, творческая эволюция и иные ключевые ее понятия есть в некотором смысле аналог миродействия, преобразования действительности.

Жизненный порыв — *élan vital* — ничему не родственен, ни из чего не произошел, он представляет собой самостоятельную часть природы. Он распространяется спонтанно, ни из чего не происходя. Все формы жизни, которые мы наблюдаем в окружающем мире, есть результат жизненного порыва, который лимитируется только ограничивающими условиями внешней безжизненной среды. По сути дела, с этого понятия Бергсона начинается исследование нового вида движения. Вернадский наполнил его конкретным содержанием.

Сильнее всего, далее всего жизненный порыв продвинулся в человеке. *Élan vital* олицетворяется в нем интуицией, движущей человеческую деятельность, — наиболее богатым из всех возможных видов движения. Неосознанное стремление человека действовать деформирует всю мировую ткань, выводит из мертвого равновесия и приводит в движение все слои и пласты бытия. Интуиция длит действительность (см.: Бергсон 1909; Бергсон 1911). Противоположны интуитивности размышление, осознание, когда действие как бы прекращается. Вот тогда-то, в эти краткие миги остановки, единая действительность разделяется на субъект и объект, или на материю и дух, на первичное-вторичное, смотря по контексту.

Именно размышление зафиксировано в философии, вообще в поле человеческого исследовательского интереса и первым стало объектом положительной науки. Исследование же действия, разнообразного, не поддающегося стройным схемам, наиболее богатого по своим связям, началось, в сущности, недавно и высшим ее цветом стали науки кибернетические, управленческие, формирующиеся уже в середине XX века. Их появление символизирует переход от анализирующей науки прошлого к синтезирующей. Именно действие актуализирует все потенции Вселенной, сначала интуитивно и проективно, а затем и реально охватывая мир в едином порыве.

Вернадский поэтому оставляет видовое самоназвание человека *Homo sapiens* только для этого размышляющего, рефлектирующего человека и принимает определение Бергсона *Homo sapiens faber* — человек разумный творящий, производящий. Оно больше отвечает реальному положению вещей, месту разумного существа в мире².

Мышление само по себе, даже как бы наиболее правильное, строгое и научное, способно породить только отвлеченные схемы вроде физикалистской картины мира или уныло-бесцельного марксистско-дарвиновского восхождения саморазвивающейся материи, высшим цветом которой всегда оказывается собственная философия автора. Таков финализм Гегеля, имплицитно повторившийся в марксизме, который хотя и объявляет развитие бесконечным, претендует на роль регулировщика на этом пути.

² Теоретически предвосхищением идей кибернетики как разработка деятельного начала в человеческой практике стали труды многих философов 1920-х гг. в России, в частности, В.Н. Муравьева (см.: Муравьев 2011).

Законов истории, особенно культивируемых марксизмом законов экономических или формационных, на самом деле, как показала эта история, нет. Правильную картину мира формирует деятельная личность, она создается не только с помощью логики и мышления. Наука лишь окрашивает в свои цвета действие, усиливает и ускоряет его. Она присоединяется к уже существующему миру действия, но не создает его заново. Мир XX века, писал Вернадский, есть мир людей действия: ученых, инженеров, зодчих, техников, навигаторов. Наука выполнила требование Николая Федорова выйти в мировой простор из детской-лаборатории. Она онаучивает все проявления деятельности, не оставляя без внимания и в первозданности ни одной черты практики, окультуривая ее спонтанное течение. Недаром на образ мысли нашего века, на философию оказали наибольшее влияние две новые дисциплины — кибернетика и генетика, в глубине которых нет разделения на материальное-идеальное. Вещество в них служит только носителем информации. Они-то, эти науки, и стали главными врагами официального диамата в нашей стране, которых он не без оснований опасался, ибо они взрывали изнутри его подростковое материалистическое мышление.

Ноосфера, сегодня так явственно огибающая планету своими радиоволнами, компьютерными сетями, человеческими коммуникациями и технологиями, вполне измерима с точки зрения циркулирующей в этих носителях информации, только в количественном плане. Но она не поддается измерению с точки зрения качества информации. Ноосфера предстает явлением из мира созидания и творчества нового, из области реализации проектов. Неподатливое для определения качество и есть причина единства и цельности мира.

2

Согласно марксизму, человек есть продукт общественных отношений. Чисто отвлеченно, логически как бы и правильно. Но в равной мере и обезьяна, и любое другое стадное животное есть продукт своих общественных отношений. При этом происходит незаметная подмена: подразумевается, что общество — более сложный феномен, порождающий более простые элементы — своих членов. Общество объявляется более фундаментальной совокупностью, чем человек. Очевидность незаметно возводится в абсолюте.

Однако, как и многие прежние очевидности, и эта опровергается наукой XX века. Природа человека более сосредоточена в его личности, чем в общественности. Личность не покрывается понятием человек. Напротив, общность есть часть личности (Аксенов 2013, с. 305–315). Сведя личность к человеку, к совокупности общественных отношений, марксизм совершил усеменение личности и превратил ее в средство истории, в функцию чьих-то интересов. «Бесконечные по силе и глубине проявления человеческой личности» для него — пустой звук и лирика.

И когда наши экологи, спасаясь от ограничений, устремились в благословенные экологические палестины, они взяли с собой материалистическое и дарвинистское понятие человека как биологического вида, но не понятие личности. В экологии такого понятия нет, оно не требуется.

Самые фундаментальные и общераспространенные экологические темы касаются взаимоотношений среды и человека. Они стоят в том же ряду, что и взаимоотношения любой популяции и среды в экологии любого вида. Несмотря на богатство потребления и разнообразие общественных положений, человек рассматривается как зоологический вид, как часть природы и как встроенный в ее трофические цепи участник потребления. В рамках экологической тематики человек действительно и вполне закономерно выступает частью

общества, функцией общества, потому что, говоря вообще, общество — более древнее, первичное и более простое явление, чем человек. Производя человека от общества, мы получаем существо исчислимое, измеримое и вполне поддающееся описанию в рамках такой биологической дисциплины, как экология.

Но сказать: экология личности, экологическая ниша личности — нельзя, потому что личность несравнима, есть чистое качество, а не количество. Любая личность несопоставима с другими. Экологию деревенского жителя, вероятно, изучать можно. Но если этот житель — Михаил Пришвин? Какими измерениями мы покроем существо его личности? А именно неизмеримое и составляет то, что наиболее важно и для него, и для нас в этом человеке. Его жизнь определяется даже, в конце концов, и в материальном, бытовом плане интересами творчества, которые нельзя свести целиком к постороннему и понятному.

Таким образом, если человека считают членом, а это допустимо только в целях изучения, т. е. анализа, то у социума есть точные измерения и границы, есть своя экология, но у личности границ нет. Если мы представим себе ее во всех духовных и престижных, а также и витальных потребностях, то сразу встанем в тупик при любых попытках ее определения. Личностное оказывается весомее, чем общественное. Личность полнее общества, умнее и духовно богаче его. И потому у личности нет главного параметра экологии — точно обозначенной экологической ниши. А точнее сказать, экологической нишей личности становится весь мир, вся Вселенная. Личность соответствует миру, предстает силой космического свойства, если под словом Космос понимать порядок и строй природы, а не пространственное измерение, хотя и в этом последнем смысле Космос оказывается равновелик людям, становится обитаемой ареной их деятельности.

Даже простые витальные потребности человека — уже не простые, а раздвигаются ныне до немислимых прежде пределов. Об этом хорошо говорит П. Тейяр де Шарден: «Теперь, кроме хлеба, который символизировал в своей простоте пищу неолита, каждый человек требует ежедневно свою порцию электричества, нефти и радия, свою порцию открытий, кино и международных известий. Теперь уже не простое поле, как бы оно ни было велико, а вся Земля требуется, чтобы снабдить каждого из нас. Не правда ли, возникает, если можно так выразиться, великое тело со своими членами, своей нервной системой, своими воспринимающими центрами, своей памятью, тело того великого существа, которое должно было прийти, чтобы удовлетворить стремления, порожденные в мыслящем человеке недавно приобретенным сознанием своей солидарности и ответственности за целое, находящееся в состоянии эволюции» (Тейяр де Шарден 1987, с. 195).

Тем самым философ совершенно четко противопоставил человека — существо питающееся, неолитическое и личность — существо современное, производящее и творческое. Первый как определенный вид общественного животного — вторичен и произведен, второй непродуцирован и не мог произойти из темного животного, жестко запрограммированного общества. Человек — появился, но разум — не мог появиться. Он есть скачок к новому качеству, квантовый скачок, без переходных ступеней. О том, как это могло происходить, — ниже.

Экология, как бы ни трансформировать ее понятия, восходит в своих первоначальных посылах к биологии. Вернадский, разумеется, знал такую дисциплину, но отводил ей скромное место в общей схеме знания и тем более не претендовал на место ее основоположника. На Западе экология — скромная инженерно-экономическая и природоохранная дисциплина — в условиях свободы мысли не приобрела столь «глубинных» философских и теоретических оснований, как в нашей стране. И такого разнообразия в своих определениях,

вплоть до некой «экологии культуры», например, т. е. совершенно образных, художественных коннотаций.

Экология стоит на представлениях о трофических цепях, трофических сетях, пирамидах и т.п. Как бы в применении к человеку их ни маскировать, они непременно выглядят из высоколобых философских рассуждений об экологических законах типа «Все должно куда-то деваться!», о среде обитания, о гармонии с этой средой. Кто для кого является пищей? Природа как ресурсы, как среда потребления. Отсюда прагматическая задача: как использовать ее, чтобы оставить будущим поколениям. Отсюда моральные императивы о минимуме потребления со всеми его завихрениями вроде руссоистского «возвращения в блаженное первобытное состояние». Считается, что раньше было лучше, гармоничнее, человек жил в равновесии с окружающей средой. На самом деле никакого равновесия никогда не было, всегда есть давление живого на окружающую среду.

Уже в биосферной теории Вернадского понятие о трофических цепях и противопоставление «среда — организм» отступают перед другим, более фундаментальным понятием — единством природы, в котором среда и является производением жизни, и не может быть отделена от живого вещества. Живое вещество существует в единстве своих биогеохимических функций. Где их границы, что существенно для системы?

Каждый вид живого в биосфере характеризуется не столько пищевыми связями, сколько тем, что дает среде и не на макромолекулярном, а на атомном, даже изотопном, уровне и более того, на пространственно-временном. Именно там обеспечивается единство и целостность биосферы. Живое вторгается в самые тонкие, и, стало быть, самые массовые, космологические взаимодействия. На этом фоне биологические взаимодействия отступают на второй план и вперед выходят простые материально-энергетические связи. Проще говоря, экология изучает, что организм берет, а биосферные науки — что он дает, что он делает из своей среды.

Одни виды создают некие химические соединения и их разнообразные химические комплексы, строящие земную кору, другие — разлагают их на составные элементы. Чем сложнее эта система, тем развитее биосфера, и значит, меньше накапливается однообразных продуктов жизнедеятельности, представляющих угрозу существованию целого. Вернадский заложил основы изучения закономерных, как он их называл, функций живого вещества, вызывающих циклические круговороты элементов в цепях «живое вещество» — «косное вещество». В этой системе виды не имеют биологического смысла. Подчас весьма далекие по морфологии виды, принадлежащие к далеким таксонам, выполняют совершенно сходные биогеохимические функции. Например, поддержанием в атмосфере определенного количества свободного кислорода заняты как сине-зеленые микроорганизмы, так и многоклеточные зеленые растения.

Набор этих функций есть важнейшая, становая характеристика биосферы. Их совокупность и составляет то целое, которое видится Тейяру и которое способно поддерживать свое существование в космосе автономно. Как в сложной системе организма, так и в биосфере функции живого взаимодополнительны, хотя могут быть и взаимоисключающи. В истории природы виды живого — временны, преходящи, палеонтология свидетельствует, что они появляются и исчезают. Но функции живого — постоянны. Они развиваются и усложняются, но не исчезают. Так что они более реальны, чем виды живого и тем более — чем их трофические связи. Этим объясняется устойчивость жизни на Земле в течение неимоверной толщи лет перед лицом многочисленных космических катастроф, происшедших за это время (см.: Вернадский 1980–3).

Без понимания биогеохимических функций невозможно уразуметь, что такое ноосфера, какова ее роль. Появление человека, не могущее быть объясненным в рамках экологически-трофических связей, с точки зрения биосферики есть дальнейшее усложнение, расчленение «монолита жизни», по выражению Вернадского, и, таким образом, повышение его устойчивости перед внешними воздействиями. Любое увеличение разнообразия повышает устойчивость системы — это один из законов кибернетики.

С точки зрения этого повышения человек — не паразит на теле планеты, случайно вторгшийся в «гармонические» и равновесные трофические связи, а существо глубоко закономерное. Только природой его следует считать не потребление продуктов, а внесение в природу того, что в ней не содержалось — разума, повышающего разнообразие и полноту жизнедеятельности целого.

Ноосферика поэтому требует сосредоточения не на потреблении, а ровно наоборот — на преобразении действительности, творческом преобразении. Она должна изучать деятельность человечества, куда экологические правила входят как незначительные и не имеющие веса подробности.

Проблема противоречия со средой есть не задача сокращения appetitов человека для достижения равновесия, а проблема внутреннего духовного совершенства его, улучшения и упорядочения его устремлений — источника творчества.

Как видим, здесь мы соприкасаемся с философски вечными проблемами, а не со специфически современными экологическими. Ноосфера по-новому раскрывает древние философские категории и ценности, основываясь на них, а не противореча им.

Происхождение человека не должно смешиваться с происхождением разума. Явление первого есть факт биологической эволюции, появление нового общественного животного, более эффективного. Явление второго есть факт космической истории. Долгое время теория происхождения человека как животного вида казалась очень смелой и добавляла запретного антиклерикального авторитета науке. Но сама эта очевидность нас не может ныне удовлетворить и кажется плоской, такой же очевидностью, как видимость вращения Солнца вокруг Земли, которая тоже ведь на протяжении веков вполне устраивала мыслящих людей и породила целый ряд дисциплин, начиная с птолемеевской научной программы.

Ноосферика выявила глубинные закономерности: появляется не отдельный вид, а система в целом, равная биосфере. Мы имеем право говорить только о переходе одной системы в другую, а не о появлении какого-то отдельного стручка на великом древе жизни. Здесь банальные образы только затемняют дело.

«С высвобождением в человеке мощи рефлектирующего разума, — пишет Эдуард Леруа, — решительный шаг сделан. С этого момента чисто биологическое телесное совершенствование, возможно, закончено. Во всяком случае, эволюция использует новое средство, чисто психического свойства. Этот качественный скачок имеет такое же значение, как и первое внедрение жизни в материю.

Чтобы отдавать себе в этом отчет, необходимо рассматривать человеческую оболочку как явление того же порядка и величины в общей экономике Земли, как и сама Биосфера. Она вовсе не часть, но подобна ей...» (Le Roy, 1928, с. 46) Подобие тут понимается геометрически. Фигуры могут быть разных размеров, но одинаковой конфигурации.

Если числить человека дитятей окружающей среды, ее частью и существом производным, мы снова скатываемся на противопоставление объекта и субъекта, на раздвоение действительности на дух и материю. В реальности же у человека далеко не детская роль — быть

деятелем преобразования всех мировых процессов. И это не пожелание, от него нельзя уклониться. Вернее сказать, это реальность. Человек действует именно так до всякого понимания своей роли, и лучше всего, как говорит Норберт Винер, присоединиться к движению тем, чтобы устраивать произвольные островки порядка и организованности в мире, который стремится сам по себе к равновесию и падению к одинаковости, согласно стремлению к энтропии.

Идеал экологических мечтаний как раз и есть достижение гармонии и равновесия между человеком и средой обитания. Но в таком идеале содержится жизнеотрицательный потенциал. В нем содержится нелепое желание, как говорит булгаковский Воланд, снести с поверхности земли все строения и деревья, потому что они отбрасывают тени, и наслаждаться голым светом. С точки зрения экологии человек — лишнее звено в окружающей среде, нарушитель и возмутитель спокойствия. По этой логике и все живое — такой же нарушитель равновесия в мертвой природе и тоже оказывается лишним, ибо повышает степень организации мертвой материи. Тогда в идеальном состоянии находится Луна. Там ничего не происходит, и она полностью равновесна.

В рамках экологических и материалистических представлений совершенно невозможно уяснить, что же человек производит, каков его конечный продукт, вносимый в окружающую среду. Получается, что он не вносит ничего, кроме мусора и лишней энергии. И соответственно все проблемы сводятся к утилизации отходов, в масштабах от двора до планеты в целом. Экология есть проблема очистных сооружений и на философскую глубину, которую ей хотят придать, совсем не тянет. Пытаясь выйти из рамок ограниченной научной дисциплины и усложнить свои проблемы за счет ноосферных понятий, экология прививает к ним свой стиль мышления оппозиционными парами: среда — человек, среда — популяция.

Для того чтобы лучше уяснить, почему нельзя считать разум явлением тварным, вторичным и производным, как и саму жизнь производной от косной материи, и в чем состоит не чаемое, а объективно происходящее совершенствование внутреннего мира человека, необходимо обратиться к проблеме появления ноосферы. Когда это произошло?

3

Непрерывное ожидание счастья — свойство глубинных слоев сознания, мифологических, архетипических и коллективных его уровней. Оно характеризуется пустотой и бессодержательностью настоящего и непрерывным приближением будущего. Смысл жизни все время переносится в завтра. Жить для великого, для подлинного, но не сегодняшним днем. Отсюда феномен разного рода революционного нетерпения, страстное приближение внезапной, всеобщей, повсеместной справедливости взамен медленного и терпеливого устраивания отдельных островков порядка.

Незаметным образом отрицание настоящего времени оказывает влияние и на экологические мечтания о «всеобщей гармонии», обретении равновесия между человечеством и окружающей средой, создании идеальных отношений между ними. Биосфера, следовательно, должна переходить в разумное состояние, должна быть построена ноосфера как царство разума, добра и справедливости.

До некоторой степени в путанице виноват и сам Вернадский, когда его читают чересчур выборочно. «Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И пе-

ред ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть “ноосфера”» (Вернадский–2, с. 218).

Однако данная статья слишком общая, чтобы основываться только на ней, она кодирует больше, чем описывает. Более полное изложение темы мы, конечно, найдем в книге «Научная мысль как планетное явление», которая вся посвящена ноосфере, — но и ее недостаточно для усвоения идеи. Целостное понятие вытекает из всего объема творческого наследия Вернадского, чрезвычайно логичного; его истоки можно обнаружить в ранних работах, даже не посвященных специально данному предмету. Теперь мы легко узнаем его ноосферную мысль в трудах по истории науки. Уже в цикле лекций «Очерки по истории научного мировоззрения», вводные части которого опубликованы в одном из самых читаемых в то время научной и философской элитой журнале «Вопросы философии и психологии» (1902), ученый исследовал цивилизаторскую роль научного знания (Вернадский 1997, с. 11–67). Очень близко подошел Вернадский к понятию о ноосфере во вводной лекции к другому циклу лекций — «Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии», также опубликованной для широкой публики в журнале «Русская мысль» в 1914 г. (там же, с. 100–129). Ученый как бы всегда оставался равным самому себе, развивая мысль, заложенную в нем изначально.

В заметке «Несколько слов о ноосфере» не объяснено, что такое будущая ноосфера и чем она отличается от настоящей, от прошлой. Между тем никакого противоречия между прошлой ноосферой и той, что ожидает нас впереди, нет. Есть неожиданности развития одного объекта.

Из вышеприведенных слов Леруа ясно, что происхождение человека не нужно смешивать с происхождением системы, планетной оболочки. Объяснять сущность происхождением, некими корнями с логической точки зрения неправильно. Строение корней ничего не говорит нам о строении кроны. Так и о свойствах ноосферы свидетельствует не то, что «происходит», что выросло из общего у нас с живым миром корня, например, средообразующая экологическая деятельность, которая присуща всем видам, даже не информационное общение, которое есть и у животных. Должен найтись значимый и решающий элемент, который резко и без всяких переходов разъединил человека с животным миром, который не содержится в предшествующей истории, чему нет никаких аналогов в биосфере.

И такой элемент, решивший судьбу человека — вовсе не загадочен, а давно исследуется в науке и в философии, но ему никогда не придавалось природного, геологического смысла, а значит, и ноосферного. Этот элемент — слово, как выражение мысли. Слово здесь имеется в виду в евангельском смысле, как принцип, начало бытия. Как значение, стоящее за любым осмысленным или, если угодно, грамматически правильным текстом. Многие пытались найти и определить это общее, стоящее за каждым выражением. «В слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия», — говорит А.Ф. Лосев (Лосев 1927, с. 28). Он называет значение слова эйдосом, т. е. формой мышления, зафиксированной в слове и объединяющей любое конкретное содержание. Этой формой служит образ мира, который создает идеальную силу, сводящую все многообразие к «смыслу» и «значению». Без них невозможно понимание и мир рассыпался бы на незначимые, т. е. несвязные фрагменты и события.

О назначении слова в структуре ноосферы высказал замечательную догадку историк Б.Ф. Поршнев, хотя он мыслит и не в ноосферных категориях. Он утверждает, что в нервных центрах человека образуется суггестия — внушение словом. Она располагается там, где находится инстинкт — в точке встречи внешних импульсов и внутренних сигналов. Значение слова накладывается на инстинкт и подавляет его. Оно внедряется в нервные реакции и

приостанавливает рефлекторное поведение. «Реакции человека во второй сигнальной системе противоположны первосигнальным реакциям. Но что бы это могло значить? Что способно "отменять" машинообразные автоматизмы первой сигнальной системы, если не "душа", не "дух"?» (Поршнева 1974, с. 108).

Животное защищено немедленной и однозначной реакцией на внешние и внутренние сигналы. С ее помощью оно достигает цели. Реакция должна быть строго автоматической и молниеносной. Она не может варьировать даже при угрозе гибели, когда, казалось бы, выгодно изменить поведение.

Роль слова заключается в отмене автоматизма ответа, в разрыве рефлекторной дуги. С ней исчез немедленный ответ, он отсрочился, стал переменным, неопределенным, потому что в разрыв вклинилась мысль о мире: «Что это?» Вместо рефлекса родилась рефлексия. А самоощущение и размышление, говорит Пьер Тейяр, дали человеку два великих, хотя и опасных свойства: предвидение и выбор (см.: Тейяр де Шарден 1991). С современной точки зрения, то есть кибернетической, это свойства информации, ее накопления и использования.

Говоря образно, через этот разрыв мир вывернулся наизнанку. Недаром есть целая философия «выворачивания», которую культивирует поэт и философ К. Кедров (Кедров 1989). Оно есть главный признак мифопоэтического, первобытного мышления. Общие понятия охватили мир, они его удвоили, запараллелили. Биосфера, не двинувшись с места, переместилась в сознание и мышление. Внешнее стало внутренним, то есть превратилось в миф о мире. При всей кажущейся иллюзорности и идеальности этот параллельный действительному универсум для мифопоэтического сознания более реален, чем внешний. Слово значит больше, чем обозначаемое им. Мы видим мир через окутывающее его значение, как сквозь испарения или через сито. Об этом свидетельствуют все данные этнографии и этнологии, изучающие первобытное примитивное мышление.

Согласно исследованиям французского этнолога Люсьена Леви-Брюля, опыт ничего не говорит человеку племени. Он ничего не знает в нашем смысле слова, то есть не сможет представить себе и рациональным образом описать свойства животных, растений, людей, приемы работы со своими инструментами, исходя из их собственной природы. «Его сознание наперед заполнено огромным количеством коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств» (Леви-Брюль 1930, с. 47). Эти «свойства», окутанные мистическими значениями и есть коллективное подсознательное, которое производит древние архетипы мышления, по Карлу Юнгу.

Несмотря на мифологичность и «неправильность», слова и значение, сопричастность к миру было решающим событием в биосфере и имеет одноранговое значение с образованием самой биосферы. По убеждению Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, возникновение ноосферы равнозначно первому внедрению жизни в материю.

Слово служит основной низкой несущей частотой ноосферы, если взять сравнение из акустики. На нем держится миф, образ мира, стоящий за любым высказыванием. Слово перевернуло мир и сделало человека другим, вызвав к жизни коллективное мышление, которое есть основа первоначальной деятельности. Племя равновелико внешнему миру и мнит себя причастным к нему. Личность, обогатившись значением слова, стала подобна внешнему миру, вместив его через идеальный образ в своем сознании, причем следует учесть, что он помещается в коллективном, общем сознании племени. Но принципиального различия между коллективной и индивидуальной личностью по этому измерению — нет. Вот почему у личности нет границ, как и у мира.

Разве правомерно связывать с этой точки зрения происхождение человека с приручением животных, с овладением огнем и изготовлением орудий? Всех синантропов, не являющихся человеком разумным, находят с огромным количеством ручных рубил, с пеплом костров, костями домашних животных. Они обладают развитой общественной организацией (а кто ею не обладает в животном мире?). Но все эти до-люди — сухие опавшие листья на древе эволюции, ствол которой пошел по другому каналу — через слово.

Новое качество грандиозного переворота на планете достигнуто за счет мышления, заключенного в форму слова. Слово не произошло от обезьяны. Оно пришло не снизу, из тьмы, а сверху, из света, что бы под этим ни понимать. И потому ноосфера в таком аспекте даже не произошла из биосферы, а наслоилась на нее, хотя в геологическом смысле и есть ее продолжение. Но так же сверху наслаиваются и геологические слои.

Низкая несущая частота ноосферы не нуждается в постепенности, в приросте количества. Она или есть, или ее нет. Человек стал собой сразу, скачком, практически мгновенно по меркам геологического времени, на фоне других медленных природных процессов. Согласно Поршневу, человек обогнул земной шар. т. е. замкнул сферу, всего за десять тысяч лет.

Основной тон словесной ноосферы есть представление о мире, или миф. На его основе создана вся остальная, материальная сторона ноосферы, к огорчению материалистов. Головное представление — первично, внешние построения — вторичны. Качество этой примитивной жизни, в общем, соответствует тому образу, который содержался в господствующих мифах племени. Иначе говоря, первичная культура отражает сумму «знаний» первобытного человека о действительности и самом себе.

Но каким бы фантастическим нам ныне ни казался миф, он выполняет свою жизнесозидательную роль, так же как каменный топор выполняет свою роль на манер железного или электрического инструмента. Содержание мифа в данном случае — вопрос второстепенный. Главное, что оно выполняет свое назначение объяснения мира, помещая человека, лучше сказать, племя — в центр универсума. Первобытная магия, с помощью которой человек управлял, или — точнее, думал, что управляет миром, течением событий в нем, так же логична, как и современная алгебра. Они обе зиждутся на сознании порядка, безобманности мира. Если заданы главные конструктивные постулаты, правила не меняются, несмотря на несовместимость первичных посылок: мифических и иллюзорных у мага, научных — у алгебраиста. Тут вся соль миродействия.

Наиболее фундаментальна, изначальна идея порядка, а каков этот порядок, зависит от степени развития ума. Идея Космоса — так называет ее Вернадский — есть главная идея человечества. Порядок всегда свидетельствует о единстве мира, о его цельности. Пусть сначала и иллюзорного, но без него не было бы современных глубоких идей этого единства.

Так, например, египетские жрецы заметили, что звезда Сотис, которую теперь мы называем Сириус, всегда появляется в одно и то же время суток и года в одном и том же месте небосвода. И в ожидаемый день всегда начинался разлив Нила — важнейшее событие для всей страны. Из совпадения этих событий египтяне сделали умозаключение, что Сотис и вообще небо управляет земными событиями, в частности судьбой страны и людей. Представление о таком порядке вещей легло в основание их развитой мифологии. Сириус стал звездой судьбы и одновременно — основой календаря. Мы до сих пор пользуемся их делением года, 360-градусным кругом, энциклопедией и т.п.

А далее желание знать и предсказывать судьбу отдельных людей заставляет наблюдать за небесными явлениями. Возникает астрология, а за нею и астрономия с ее математическими методами. Математика дает несравненную радость от совпадения расчетов с

наблюдаемыми результатами. Небо становится учителем человечества. Знание отделяется от пользы и становится самостоятельной отраслью деятельности, хотя и окутанной еще мистическим флером. Так в глуби веков рождалась наука (Ван-дер-Варден 1991).

С ее отделением от магии и мистики в мифопоэтическом мышлении обнаруживается новый разрыв, крохотный зазор, трещина. Рядом с главной несущей частотой ноосферы зазвучал некий обертон: не мистический способ связи с окружающим. Идея порядка и космоса сохраняется, и каждый раз новые знания должны увязываться в нечто единое со всей остальной идеологией, но в ней возникают новые звуки. Некоторая часть мнений у некоторых людей теперь основывается на опыте, на здравом смысле и наблюдениях, которые для первобытных коллективных представлений ничего не означают, как о том говорит этнология. Но шаг за шагом в течение веков наука расширяет зазор, отвоевывает области сознания.

Вот этот обертон уловил чутким ухом натуралиста Вернадский. И тогда стал говорить не просто о ноосфере, но о ноосфере научной, т. е. будущей, новой. Ноосфере, восходящей к своему определенному качеству. В каком же отношении находятся две частоты ноосферы: несущая и обертон, многозначное и могучее Слово и однозначное научное слово, миф и научная картина мира? Ясно, что и первая, и вторая дают возможность преобразования мира, дело только в степени, объеме и глубине преобразования.

Вернадский много думал об этом соотношении. И пришел к выводу, что слово, если взять его в первоначальной природной данности, не передает реальности. (Как показал Поршневу, слово вовсе не предназначено для описания действительности, а совсем для другого — оно нужно для отсрочки рефлекторного ответа на раздражение, для приостановки действия). Для познания, для истинного познания естественный язык приспособлен плохо. Конечно, и сама наука всегда это ощущала, создавая свой терминологический корпус. Вернадский связал этот процесс осознания учеными недостаточности слова с ноосферными, геологическими процессами. Он выяснил, собственно говоря, всю глубину человеческого непонимания мира и самого себя. Не в силу непостижимой сложности этих объектов, но в большей степени из-за плохой приспособленности для познания инструмента познания. В нем содержатся вкрапления — предвзятые коллективные идеи, которые сильно искажают картину и от которых очень трудно освободиться. За любым словом тянется шлейф из обрывков древних смыслов и мифов. Мешает контекст, заключающийся в самой грамматической форме.

Так, например, часто повторяющиеся на этих страницах слова «начало мира» кажутся настолько естественными и правильными, что не вызывают никакого логического протеста. А между тем нет ни одного научного факта, хоть каким-нибудь образом проливающего свет на это начало. А на нем стоит европейский тип мышления, оно накрепко спаяно с идеей начала из-за основополагающего библейского мифа о мире, да и просто из ощущения своего собственного начала, рождения в определенных месте, времени, семье.

Контекст придает прелесть и многозначительность художественному, подчас и философскому, языку, но в науке становится тормозом. Все языки, даже наиболее выработанные — философский и религиозный, — не достигают глубины постижения закономерностей строения внешнего мира, какую дает наука со своими методами. Они только предварительно исследуют само мышление, чем занимается философия, или сообщают человеку энергию связи с целым, с абсолютным, что дает религия.

Вернадский пришел к выводу, что прежние языки и сложившиеся на основе контекста общие понятия — основной строительный корпус познания, — переходя в науку, отказываются работать. Общие понятия философии, сложившиеся в очень древние времена, осно-

ваны как раз на значении, охватывающем мир. Они анализируют отнюдь не первую, внешнюю природу, а вторую — слово и мышление, — стоящие между человеком и природой. В естествознании они себя исчерпали. На место общего понятия в нем заступает, говорит Вернадский, научный факт или естественное тело. Естественное тело как объект — новая реальность, стоит между реальностью «старой» и познающим субъектом. Факт есть модус связи субъекта и объекта, он существует не сам по себе, а вместе со способом его описания на текущем переднем крае действия научной мысли.

На месте слова (рефлексии) как основного несущего конструкта появляется термин. Исчезает миф, вносящий контекст, и появляется текст, отказывающийся от значения в пользу однозначности. Текст состоит из миллионов и миллионов терминов, отражающих наблюдения и измерения, строящих модели (но не объяснения), состоит из расчетов, схем, графиков, машинных программ и миллиардов их сочетаний. Вернадский называет текст аппаратом науки — новым огромным явлением в мире.

Думается, что не случайно наука о ноосфере родилась в первой четверти нашего века. Вероятно, в это время количество фактов и созданных на их основе терминов каким-то образом сравнялось с количеством слов естественного языка. Образовалась критическая масса текста, который должен был быть осознан. Этот процесс отражал ставший заметным вклад человечества в геологические балансы сил, о котором силились сказать еще Гёте, английский геолог Георг Марш, Александр Гумбольдт, предложивший термин «интеллектосфера», или о. Павел Флоренский, писавший В.И. Вернадскому о «пневмосфере». И все же наиболее полно разработал тему растущего значения научного знания для человечества Вернадский. В 1926 году он писал: «Если нужна для нашего ума какая-нибудь аналогия этого природного процесса, мимо которого миллионы людей обычно проходят, его не замечая, этой аналогией может быть только взрыв. Можно говорить о взрыве научного творчества, идущего в прочных и стойких, неразрушающихся рамках, заранее созданных» (Вернадский 1997, с. 233).

Таким образом, упрощенно говоря, будущая ноосфера, создаваемая ноосфера — та сфера деятельности умов, талантов и знаний, в которой ведущим процессом, основной несущей частотой станет научный способ освоения мира, ибо наука в конце концов не столько познает, сколько преобразует мир.

Но нет никаких оснований полагать, будто ноосфера научная отменяет ноосферу словесную. Так же как она не отменяет биосферу, а наслаивается на нее, так и внутри себя она расслаивается, подвергается дифференциации. Происходит своеобразная стратификация мышления: мифопоэтическое мышление не отбрасывается, оно окультурируется.

Полностью отбросить миф и заменить его наукой нельзя. Тогда наука немедленно займет место остальных равноценных с ней видов познания — религии, философии, искусства и, совершив такую операцию, вынуждена будет превратиться в миф, поскольку никогда не сможет сказать, что все знает, и будет участки незнания связывать умозрительными идеями, ей не свойственными. Идея космоса, порядка и красоты — первична, и ради ее спасения наука бросится все объяснять, будет добиваться некоего всеобщего понимания причин и следствий, т. е. будет вводить контекст. И такие попытки время от времени возникают, когда на науку возлагают слишком много. Сциентизм периодически оживает.

Крупный эксперимент тотального онаучивания жизни был уже поставлен в нашей отдельно взятой стране. Христианство было отменено, официальная философия возведена в ранг науки и тоже потеряла свою специфику, поскольку ее выводы объявили научными, непреложными, самыми правильными и т.п. Весь строй жизни как бы был подчинен строго выверенному маршруту, безошибочному и планомерному шествию. Люди не просто

жили, а двигались по нему или возводили вместе нечто большое, новое царство Божие на земле (см.: Аксенов 1999).

Но эксперимент, как известно, потерпел жизненный и идейный крах. И не в последнюю очередь из-за мифологизации множества областей, затемнивших действительность. Возложение на науку, на рациональное мышление непосильной и несвойственной ей функции надорвало науку. Вместо скромного описания и моделирования фактов действительности она попыталась окрасить в свои рационалистические тона, в атеистические и материалистические краски всю необъятную область мировоззрения человека, всю мистику обычного человеческого существования. Но личность как явление космическое оказалась в очередной раз больше той ниши, куда ее втискивали. И прежде всего потому, что человек — существо деятельное, а не умственное. А чтобы действовать, одной науки мало.

Вернадский увидел порок эксперимента на самой начальной стадии его развертывания. Владение научным методом не застило ему глаза, он видел ограниченность голого рационализма и великую роль религиозного, личностного сознания. Шедшая долгие века борьба науки и религии или науки и философии не должна заканчиваться победой ни одной из сторон. От ликвидации оппозиции проигрывают все. Исторические факты свидетельствуют не только о гибели науки, когда насильственно побеждают религия или некая официальная философия, но и о загнивании их самих, когда они лишаются визави. Тепличные условия для марксизма привели к полному застою в нем мысли.

И всегда разрыв цельности ослаблял человека, пока веками не выработалась некоторая мера соотношения рационализма и иррационализма, которую образованное общество интуитивно в целом поддерживает. Личность при этом опирается на все слои сознания, она свободно путешествует в них. И самое главное, что она не может действовать как автомат, без того личностного воодушевления, которое создается только религиозным опытом. Для того чтобы действовать, личность должна преодолеть трагизм своего существования, а это невозможно без душевного подъема. Никакая наука ей для этого не сообщит энергию, ведь она дает только альтернативы, подчас предлагает массу рационально расчисленных вариантов, а надо выбрать один.

4

Победу науки над другими формами сознания предрекал, как известно, Огюст Конт, нарисовавший впечатляющую и надолго очаровавшую европейскую (а в особенности — латиноамериканскую) мысль картину стройной смены мифологического сознания метафизическим, а затем научным. Но вскоре выяснилась более сложная структура человеческого сознания, демонстрирующая не разрывы и зачеркивания человеческой истории, а единство ее. Прошлое, где царствовали будто бы прежние слои сознания, не есть окончательно отошедшее в небытие, не есть цепь ошибок и заблуждений. Таким оно предстает только в гегелевском финализме, где каждая предыдущая форма мысли не самостоятельна, а служит только подготовительной стадией созревания его собственной философии.

Прошлое обладает непреходящей ценностью, потому что есть, в сущности, духовное тело истории. В каждом сегодняшнем акте познания и деятельности в свернутом виде заключена вся предшествующая история. Вот почему философия никогда не устаревала, оставаясь самоценной. Каждое ее подлинное достижение несводимо ни к каким другим. Философия Платона не стареет и значима для нас именно в той форме, в какой была создана, а не в некоей преобразованной, хотя мнения о ней могут бесконечно меняться. Прошлые

формы мышления обладают целостностью, а не являются частью чего-то другого. Именно потому, что человек — существо деятельное и всегда был равен миру в целом, равновелик ему по своему внутреннему содержанию.

Наука же обладает другой формой целостности и единства — целостности метода, повторяемого и проверяемого, где каждое достижение обезличивается и служит частицей всеобщего. Поэтому так непохожа наука наших дней на прежнюю. Она непрерывно обновляется. Соответственно, наука, в отличие, например, от существующих в личной форме философии и искусства, устаревает. И ее старение — не патология, а норма, так же как старение философских учений и религиозных систем.

В отличие от контовских времен наука не претендует на всеобъемлемость. Она всегда строит из того, что у нее есть в распоряжении, не испытывая никакой тоски по недостаточности знания, и озабочена не величиной и количеством охваченного, а корректностью своих методов. Она и есть метод в большей мере, чем что-либо, и не претендует на создание всеобъемлющих систем — главного продукта философии и религии. Сила этих последних — во вселенском охвате, в полноте миропредставления и создания бесчисленных собственных виртуальных миров, со своим пространством и временем. Сила науки — в сознательном ограничении и в реальности единственного пространства-времени, которое у нее есть (Аксенов 2001). Она поставила себе предел: реальный мир и рациональность его освоения.

Но личность использует и силу иррационального, и личную мистику, и глубокие неосознанные движения души, ради которых отдельные люди даже живут. Опыт таких далеко не атеистических личностей, как Ньютон, Эйнштейн и сам Вернадский, — очень показателен. Дело в том, что освоение реальности идет совокупными усилиями людей, но первый, самый трудный шаг должен делать кто-то один. Кто-то первый принимает решение, взваливает на себя всю судьбу мира своим предложением дальнейшего развития науки, и никто ему не может в этом помочь. Наука, как и все остальное, развивается не мысленным путем, а путем делания, доказательством и утверждением истины материалом отдельной, причем всей этой человеческой жизни. Этот шаг имеет вид персональный, окрашиваемый всем богатством психофизиологических качеств человеческой личности. И потому наука не имеет вида стройного развития по какому-то плану, а идет труднейшим путем личного переживания, в котором первоначально смешано все.

Итак, ноосфера эволюционирует, наращивая новый слой мышления. Он становится заметен в первой четверти XX века и тогда осознается в более или менее правильной, т. е. терминологической форме. Нас здесь интересует, конечно, не техносфера — производные материи, а идеальная, деятельная сторона процесса, первоначальные проективные импульсы личности.

Вернадский называет эту новую логику языка, соответствующую ноосферному мышлению, новой логикой естествознания. В отличие от старой, основанной, как мы уже говорили, на словах-понятиях (Вернадский называет ее логикой Аристотеля), новая логика (которую он именуется логикой Демокрита) зиждется на понятии естественного тела, факта природы, несводимого к слову. Естественное тело природы не имеет образа, которым его можно представить. Его можно только описать с помощью специальных языков, прежде всего математического. Так, уже не представляются образно многие объекты современной науки, например, электрон или кварк. Их описывают математическими моделями, понимать которые не требуется. Их описания нужно запоминать, к ним привыкать и тогда никаких неудобств от непонимания человек не испытывает. Почти в каждой статье 1930-х годов Вер-

надский выделяет специальный раздел, посвященный этой новой логике, без освоения которой текст статьи можно не читать. Особенно важен такой раздел, названный прямо: «О логике естествознания», — в важнейшей его книге 1943 года, которая напечатана, правда, лишь в 1980 году (Вернадский 1980–4).

Усиление роли научного аппарата в ноосфере отражается все более зримо в техносфере, в усложняющейся научной институализации общества, в росте числа техников, инженеров и ученых. В некоторых странах их количество уже превысило класс наемных рабочих.

На фоне стандартных повторяющихся исторических ситуаций, обусловленных сходными формами социального бытия, экспоненциальное накопление знаний явственно. Создается такое впечатление, что оно проявляется в масштабе геологического времени. Человечество — только носитель разума, но не его создатель и не его хозяин; разум как функция (как и другие функции биосферы) более устойчив, чем случайные человеческие обстоятельства истории стран, народов и людей. Его развитие не подвержено мельтешению исторических фактов. Иногда знания не развивались, они останавливались на одном уровне из-за моров, войн и просто потому, что не нарождались таланты. Но знания никогда не деградировали, не забывались и тем более не шли вспять. Вот почему только наука, а не разнообразные этнические события народов и государств, создавала и создает необратимость истории.

Таким образом, никакой путаницы в вопросе о времени появления ноосферы нет. По Вернадскому, с широкой геологической точки зрения ноосфера явление единое. Она была, есть и будет, как эра господства на Земле разума. Некоторые геологи уже и до Вернадского выделяли ее в отдельную геологическую — антропогенную, как называл ее коллега Вернадского по Московскому университету геолог А.П. Павлов. Другие геологи называли психозойской, настолько она резко отделяется от других «зойских» эр. Сегодня оно названо «антропоцен» и внесено в геохронологическую номенклатуру.

С более узкой общественной точки зрения ноосфера не остается равной сама себе. Она эволюционирует, разветвляясь, или расслаиваясь. Главным слоем в ней становится не просто деятельность людей, а деятельность квалифицированная, на основе научного освоения мира. Процесс этот стихийный, как ни странно это звучит в применении к общественным процессам. Однако он и природный в большей степени. Стихийность тут, как настаивал Вернадский, есть синоним закономерности процесса, не зависящего от воли, от желаний отдельных людей, их эгоистических классовых и национальных интересов или религиозно-фанатических движений.

Ноосфера как явление геологическое, имеет другой шаг времени — неведомый нам пока ритм космического движения, ее устойчивость обеспечивается миллиардами лет движения жизни в одну сторону — в сторону большей оразумленности и оначивания бытия.

Литература

- Аксенов 1999 — Аксенов Г.П. Академия наук и власть. Третье столетие: между истиной и пользой // Российская Академия наук: 275 лет служения России. М., 1999. С. 200–238.
- Аксенов 2001 — Аксенов Г.П. Причина времени. М., 2001.
- Аксенов 2017 — Аксенов Г.П. Глубинная история человека: от христианства до ноосферы. М., 2013.
- Бергсон 1909 — Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909.
- Бергсон 2011 — Бергсон А. Материя и память. СПб., 1911.
- Ван-дер-Варден 1991 — Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии. М., 1991.
- Вернадский 1983 — Вернадский В.И. Очерки геохимии. 7-е изд. (4-е русское). М.: Наука, 1983.
- Вернадский 1980–1 — Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. М., 1980. С. 228–245.

- Вернадский 1980–2 — *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Т. 16. М., 1980. С. 212–222.
- Вернадский 1980–3 — *Вернадский В.И.* Об условиях появления жизни на Земле. // *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Т. 16. М., 1980. С. 278–295.
- Вернадский 1980–4 — *Вернадский В.И.* О состояниях пространства в геологических явлениях. На фоне роста науки XX столетия // *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. Труды Биогеохимической лаборатории. Т. 16. М.: Наука. 1980. С. 86–164.
- Вернадский 1989 — *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни. М., 1989.
- Вернадский 1997 — *Вернадский В.И.* О науке. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна, 1997.
- Кедров 1989 — *Кедров К.* Поэтический космос. М., 1989.
- Леви-Брюль 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Лосев 1927 — *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1927.
- Муравьев 1998 — *Муравьев В.Н.* Овладение временем. М., 1998.
- Муравьев 2011 — *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 2011.
- Поршнева 1974 — *Поршнева Б.Ф.* О начале человеческой истории. М. 1974.
- Семенова 2009 — *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009.
- Тейяр де Шарден 1987 — *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 195.
- Тейяр де Шарден 1991 — *Тейяр де Шарден П.* О счастье // Человек. 1991. № 2. С. 108–115.
- Le Roi 1928 — *Le Roi E.* Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.

В.И. Алексеева

КОСМИЗМ В ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА: СОЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО

*Все же мы служим в одних учреждениях, собираемся на площади, в собрания, театры, школы и кое-как живем, не вцепляясь друг другу в волосы. Но как все же чужды мы друг другу при этом. Еще истинной общественной жизни нет. Нет организации, нет умения составить одно целое. Этому надо и можно учиться. Будет ли успех?
К.Э. Циолковский. Свойства человека*

В статье проанализированы принципы организации общества в философии К.Э. Циолковского: эволюционизм, стадийность, становление единого вектора социального действия, социальные идеалы, степень свободы человека. Рассматриваются особенности общества как фактора космического масштаба: преобразование человека, основы нового законодательства, неограниченность материально-технической базы общества.

The article analyzes the principles of society organization in Tsiolkovsky's philosophical conception: evolutionism, stadiality, the formation of a unified course of social action, social ideals, the degree of human freedom. The features of society as a factor of the cosmic scale, such as the transformation of man, the basis of the new legislation, the unlimited material and technical base of society, are also considered.

Ключевые слова: социальная философия К.Э. Циолковского, монизм в организации общества, принципы общества космического масштаба, становление универсальной системы ценностей.

Keywords: Tsiolkovsky's social philosophy, monism in the organization of society, the principles of a society on the cosmic scale, the formation of a universal value system.

Корпус сочинений К.Э. Циолковского по общественному строительству охватывает более шестидесяти наименований. Это законченные статьи, заметки, обзоры и аннотации циклов статей, а также конспекты и планы. Социологическая проблематика разрабатывалась

мыслителем в течение почти двадцати лет, и приступил он к ней значительно позже, чем к трудам в области биологии, физики, техники, философии, религии. Сам Циолковский считал началом работы в этом направлении статью 1916 г. «Горе и гений». Действительно, именно 1916 год стал той точкой отсчета, от которой пошло в его творчестве интенсивное исследование широкого спектра вопросов общественного устройства.

Только в 1917–1918 гг. были написаны статьи «Идеальный строй жизни», «Общественный строй», «Устройство людей на Земле», «Какой тип школы желателен?», «Свобода воли», «Миражи будущего общественного устройства», «Гений среди людей». Кроме того, были написаны обзор статей по социологии, хронологический порядок социальных сочинений, предисловие к социологии и аннотация к циклу статей «Мысли о лучшем общественном устройстве человечества». В цикл вошел ряд названных работ.

Нельзя не сопоставить подобную творческую активность с революционными событиями, которые происходили в эти годы в России. Правда, ни в одной из работ Циолковский не анализировал конкретные события того времени во всей их полноте, однако иногда указывал на прямую связь своих надежд по переустройству общества с тем духом революционных перемен, который демонстрировала Россия в первые годы Советской власти. Именно в 1917–1918 гг. он писал: «Пока СССР может кое-что осуществить. Надо бы начать со школы. Или еще вернее с жизни, похожей на школу. Найти наиболее восприимчивых учеников всякого возраста, хоть от 10 до 100 лет — искренних, стремящихся к добру. Можно применить наглядный метод: учитель и ученики образуют коммуну, сельское общество и теорию применяют к делу. Потом, когда наберется достаточно сельских обществ, устраивают волостное общество и т.д. Сотню, другую можно обучить в несколько месяцев. Ну, положим, в 2 месяца. Их послать в провинцию делать то же. Через 4 месяца получится 10000 понимающих, через 6 месяцев — миллион, через 8 месяцев — 100 миллионов. Все возможно, если добровольно и искренно ведется учение. Каждый ученик (и в то же время учитель), чтобы не сбиться с истины и не уклоняться в сторону, может для своего руководства получить книгу с подробным изложением примерного общественного устройства» (Циолковский 2006, с. 144). Тогда ученому представлялось, во-первых, что Россия стоит в авангарде общественных перемен, значимых для всего мира; во-вторых, что усвоение правил более совершенного общежития автоматически изменит сознание масс, и это приведет к глубоким социальным переменам.

О разнообразии затронутых Циолковским вопросов говорят и статьи, написанные в последующие годы: «Мысль и изобретение» (1919), «Общественные установления, их преимущества и недостатки» (1919), «Система знаний (хлеб, жилища, одежда)» (1920), «Начало организации общества» (1920), «Непротивление» (1920), «Ступени человечества и преобразование Земли» (1921), «Судьба мыслителей» (1923), «Горе человечества» (1927), «Двигатели прогресса» (1927), «Общественная организация человечества» (1928), «Жизнь человечества» (1930–1931), «Право на землю» (1930), «Зачем работать» (1930), «Социалистическое строительство» (1932), «Права и обязанности человека» (1933), «Разговор (диалог) о праве на землю» (1933), «Демократия и иерархия» (1934), «Оценка людей» (1934), «Какое правительство я считаю лучшим» (1934), «Свет и тени» (1934), «Непротивление или борьба» (1935).

Вопросы, которые Циолковский ставил перед самим собой и читателями, не устаревают и сегодня. Является ли социум феноменом онтологического порядка? Есть ли будущее у земного человечества и почему оно неразрывно связано с космосом? Что считать негативными явлениями в устройстве общества и как перейти к лучшей жизни? Какими способами возможно достигнуть социальной солидарности? Является ли человеческое братство самоочевидной

фундаментальной истиной? Каковы социальные меры по совершенствованию человека? Как возможна гармония между общественным целым и человеческой личностью?

Отметим собственно космистские черты социальной доктрины Циолковского.

Социальное имеет космический масштаб и онтологический статус. Общество становится неотъемлемой частью космоса. Развиваясь от планетарной к космической стадии, оно изменяет качество самого космического пространства, наполняет его высшими формами жизни, изменяет физическое лицо космоса. Момент, с которого начинается активное заселение космоса развитыми человеческими расами, Циолковский считал высшей стадией развития самого универсума.

Со временем общество становится когерентным космосу, обретает его фундаментальные свойства: бессмертие (самообновляемость); бесконечность расселения в пространстве; творческий потенциал, сопоставимый с физическими силами космоса (создание эфирных поселений и пр.).

Постулируется прогрессивный эволюционизм в развитии общества, прямолинейное движение от низшего к высшему, от несовершенного к совершенному. Эта парадигма характерна и для других крупнейших представителей русского космизма: А.В. Сухова-Кобылина, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, Н.Г. Холодного и других. Важная черта социального в учениях космистов — стадийность. Обычно авторы выделяют две — четыре стадии социальной эволюции.

Одним из аспектов эволюционизма является отрицание социальных революций как насильственных мер по изменению политического строя; искоренение неоправданного социального насилия и насильственных мер разрешения международных и внутренних конфликтов (войн).

Утверждается наличие непосредственной связи социального и индивидуального: совокупность свойств человека диктует качество социальных институтов и, в конечном итоге, — доминанты социального развития, наличие социальных идеалов, качество социальной жизни. В свою очередь качество социального, имеющего космические черты и космические масштабы, непосредственно сказывается на развитии каждого человека.

Рассмотрим некоторые из этих позиций более детально.

Стадийность. Согласно представлениям Циолковского несовершенство общества выступает как непроявленность потенциальных возможностей его развития. Став на позицию философа, можно назвать современное ему общество протообществом, в котором еще не раскрылись его фундаментальные свойства. Общество обеспечивает выживание и воспроизведение, но не высокое качество гармонично организованной жизни. Его характеристики: слабая материально-техническая база; незначительная вовлеченность энергетических ресурсов планеты в хозяйственный оборот; низкая эффективность труда и общественного производства.

Природный мир в значительной степени выступает как враждебный, таящий опасности, в том числе опасность финализма для человечества в целом. В сфере творчества это низкая творческая активность: в обществе мало гениев, пророков, и судьба их нелегка. Не сформирована важнейшая доминанта общественного развития — всеобщая потребность в единении. Преобладают центробежные тенденции в отношениях между людьми, стратами, государствами, регионами, культурами. Не сформированы истинные мотивы общественного поведения. Циолковский считал, что человек есть настолько слабо социально организованное существо, что в этом качестве уступает даже муравьям и пчелам.

Социокультурная парадигма общества низка, массы невежественны. Определяющую роль играют ценности, которые ученый считал иллюзорными: частная собственность, власть, символика богатства. Источником власти являются авторитет, традиция, политика, насилие. Бюрократия и номенклатура выступают в качестве основного театра социальных ролей. Именно неразвитости духовной культуры соответствует низкий уровень материальной базы общества. Сложившаяся дисгармония между планетой как единым природным пространством человеческого бытия и государственной раздробленностью воспроизводится из поколения в поколение. Человечество не является единым субъектом социального действия.

В результате социальность выступает как внешний фактор по отношению к отдельным людям, в том числе и как фактор принуждения. Важнейшие социальные процессы как процессы надындивидуального характера представляются людям непознаваемыми и враждебными. Противоречие между конструктивно-созидательной и деструктивной тенденциями общественного развития воспринимается как хаос. В реестре деструктивного — войны и другие виды насилия, социальная поляризация, неравномерность развития стран и регионов. Нет единства общественных идеалов и общепризнанных ценностей. Проявляет себя иррациональное начало человеческой природы — страсти, отсутствие философского и научного знания человека о себе самом.

В целом земная цивилизация должна пройти два этапа развития в масштабах планеты. На первом параллельно существуют частично враждебные общественные структуры разных уровней (государство, нация, этнос). На втором достигается общность, солидарность в масштабах всей планеты. Далее последует выход в космос, в пределы Солнечной системы. Но в социальном плане это «космическое» общество не будет коренным образом отличаться от объединенного универсальными идеалами земного человечества.

Общение с братьями по разуму выведет на третий этап развития. При этом этико-рационалистическая космическая философия выступит основной стратегией социального действия. Она послужит методологическим инструментом для перехода с первого этапа на второй, для дальнейшего продвижения на третий этап, связанный со становлением целостности развитых космических рас. Таким образом, задачами общественного развития выступают у Циолковского преодоление социальной конфликтности, реализация идеала всеобщей коллективности, утверждение принципа ненасилия как универсального способа разрешения конфликтов.

В результате целенаправленных действий изменится к лучшему психологический мир человека, страдания и вражда уступят место оптимизму и коллективности. Нравственные законы космоса станут движущей силой истории. С помощью ряда социальных институтов человек внедрит принцип саморегуляции в области собственной биологии, физиологии, генетики. Социальное существование не будет более входить в противоречие с индивидуальными потребностями человека. Глубоко индивидуальное мироощущение и социальное действие станут едины. Ускорятся процессы продвижения вперед, разовьется высокая социальная мобильность, одним из следствий которой станет расселение в космических просторах.

Третий этап социального бытия раскроет онтологический уровень социального существования, утвердит торжество совершенной социальной жизни как жизни космической. Согласно мысли Циолковского, изолированного существования каких-либо цивилизаций в космосе не может быть, нет места отдельным цивилизациям как существующим не зависимо от потока вселенской жизни. Если подобные очаги возникают, то становятся обреченными на инволюцию. Столбовой дорогой является сближение земного человечества со все более высшими расами, совершенству которых нет предела. Степени социального совершенства

представляют собой такую же бесконечную открытую иерархию, как степени человеческого знания и масштабы преобразовательной деятельности.

Социокультурное пространство достигнет космического масштаба, соответственно человек разовьет космические масштабы деятельности — материально-технической, интеллектуальной, культурной. Космические размеры общественного богатства, необременительный творческий труд, комфорт и безопасность станут мерой достоинства человека. Индивидуум обретет чувство социальной защищенности, экономического благополучия, безопасности. Основной нравственной характеристикой станет космический масштаб ответственности за жизнь и счастье других, постепенно исчезнет дихотомия «я» и «другой». Совпадут идеалы индивидуальной нравственности и социальной этики, золотое правило нравственности станет жизненной нормой.

Эволюционизм. Модель общества Циолковского кардинально отличалась от того общества, в котором он жил, однако его философия никому и ничему не объявляла войны — ни несовершенным людям, ни институту частной собственности, ни государству, контуры которого не просматриваются в перспективе космического развития социума.

Ученый считал, что отрицать социальные революции невозможно хотя бы потому, что они есть. Но революционное безумие порождается слабостью и невежеством. «Энергии сколько угодно! Истребление ближних, с целью освободить себе место на пиру природы, безрассудно» (Циолковский 2001, с. 92). Отрицается социальная конфликтность, политическое, экономическое, физическое, культурное насилие. Насилие человека над человеком Циолковский расценивал как самосуд. Насилие на макроуровне — война или революция — возникает в результате иллюзии нехватки материальных ресурсов. Однако и насильственное насаждение добра было бы величайшим безумием. «Все существующие законы будут соблюдаться до изменения их законодательным порядком. Короче: отсутствие всякого насилия (ни над людьми, ни над государствами)» (Циолковский. Основы объединения человечества, л. 3).

Итак, Циолковский предлагал не прерывать линейного хода истории, хотя переход к обществу нового типа должен быть величайшим цивилизационным сдвигом. Подобный сдвиг затронет основы социальной психологии, принципы самоорганизации общества снизу, повлечет реструктуризацию основных сфер человеческой деятельности, новую организацию экономики, техники, промышленности, системы обучения. Пожалуй, наиболее практичной идеей является принцип параллельного существования старого и нового общества. Только таким образом и может быть реализован эволюционный, а не революционный ход социальной истории. Большинство людей живет по-старому. Новаторы начинают собираться в небольшие коммуны по личным склонностям и интересам. Коммуны возникают, распадаются, снова возникают, достигая устойчивого развития. На каком-то этапе люди смогут выбирать между традиционным и новаторским обществом. Циолковский указывал даже, что многие захотят, но в силу укоренившихся негативных привычек, дурных свойств природы не смогут войти в новые коммуны. Новая коммунальная жизнь поможет стереть устоявшиеся социокультурные перегородки, постепенно устранить имущественные и профессиональные барьеры. Очаги нового превратятся в постоянно расширяющуюся социокультурную реальность, поглощающую старое общество естественным путем, — люди будут стремиться туда, где лучше. Он предлагал социальное экспериментирование — опыты необходимо производить снова и снова. Его коммуны и выглядят экспериментом, в котором каждому предоставляется возможность пробовать любые социальные роли. Вообще говоря, эвристические возможности принципа социальной игры не изучены и не востребованы в нашем перегруженном материальными проблемами, сложном и опасном мире.

Одним из аспектов эволюционного принципа является искоренение насилия. Циолковский предложил целый комплекс мер по избавлению от насилия, формами которого считал личный самосуд, экономическое и политическое давление, войну. Преодолевая заповедь Моисея «око за око, зуб за зуб», он опирался на заповедь Христа «не убий». Считал, что ее необходимо исполнять буквально, т. е. безусловно и навсегда отменить смертную казнь. Такова духовная основа административно-правовых действий в обществе будущего.

Вторым шагом, уничтожающим материальную базу вооруженной конфликтности, мыслитель считал прекращение производства оружия. Во всяком случае, он утверждал, что производство оружия строго карается законом, естественным следствием чего станет прекращение вооруженных конфликтов и войн как средства разрешения противоречивых международных отношений. Вся история человечества есть история войн. Война как метод достижения определенных политических целей не осуждена и не искоренена до сих пор. Она признается необходимостью, то есть легитимизируется. Государствами, декларирующими самые мирные цели, производится и продается оружие, т. е. ведется практическая подготовка к войне. Выдвигаемое Циолковским требование мирного разрешения конфликтов любого масштаба расшатывает, казалось бы, коренное свойство социума — воспроизводить ситуации, в которых применение оружия представляется необходимым, оправдывается и освящается. Философ прекрасно понимал, что невозможно изъять из социального бытия это явление, не предоставив обществу взамен иной способ разрешения конфликтов.

Так возникает третья позиция: необходимость третейского суда, высшей инстанции по отношению к конфликтующим социальным структурам любого масштаба — индивидуумам, коллективам, регионам, государствам, планетам. Борьба лиц и обществ судится и подавляется особой организацией людей, и этот центр — земной или космический — всегда есть высший центр по отношению к двум конфликтующим сторонам. Согласно логике Циолковского, в настоящее время на нашей планете должна существовать международная или всемирная организация, уполномоченная всеми странами к подобным действиям. Так в который раз ученый отверг принцип естественного отбора, провозглашенный дарвинизмом, постарался изгнать его не только из биологии, но и из общественных отношений, на что указал прямо: «Производство всяких орудий истребления человечества строго карается законом» (Циолковский 2006, с. 15).

Итак, принципы, вытекающие из предложенных мыслителем мер, сводятся к следующему. Нормой жизни должно стать искоренение насилия, особенно смертной казни. Обосновывая право на личное существование, на неприкосновенность человеческой жизни, Циолковский считал смертную казнь мезьей, удовлетворением отрицательных человеческих эмоций. «Уничтожив казнь, выбросив ее совершенно из обихода наказаний, мы успокоим тем все человечество. Оно вздохнет тогда свободно за себя, за близких и за преступников. Разве казнь совершается только за убийство? Так называемые политические преступления, несогласие мыслей человека с мыслями правящих, разность убеждений, борьба партий, в сущности неправых с обеих сторон, не вызывает ли в смутное время бездну смертных казней. Уверены ли вы в том, что не попадете в эту сутолоку и не будете лишены жизни за инакомыслие? Не казнили ли даже праведников, героев, благодетелей человечества, гениев, спасителей, изобретателей, людей науки! А если так, то казни совсем не должно быть» (Циолковский 2006, с. 13).

Циолковский настаивал на неадекватном ответе на самые тяжкие преступления. Это изоляция преступных элементов с обеспечением им достойного образа жизни. Преступнику надо дать шанс измениться, переродиться, стать полезным для общества человеком. Надо оставить надежду самому ужасному разбойнику. Мало того, философ подчеркивал, что, если нет надежды на исправление, то и наказание является излишним. Оно снова и снова

превращается в месть, удовлетворяющую самые дикие инстинкты человека. За этими аргументами разума стоит нечто более глубокое, не выраженное словами. Это милосердие человека как духовного существа, которое, вопреки любым аргументам разума или в согласии с ними, просто не может убивать.

Отрицание международных вооруженных конфликтов; избрание третейского судьи, в роли которого выступает мудрость надгосударственного или космического разума — вот те необходимые шаги, которые приведут к кардинальному оздоровлению общества. «Союз людей всего земного шара должен восстать и против всякого человека или народа, затеявшего войну или отвечающего на войну войною. Пускай ни один народ не отвечает на войну тем же. В противном случае всеобщий союз подавит своей силой преступный народ. Сначала умирится народ, затеявший бойню, а затем и ответивший на нее. Но уже одно подавление первого должно, естественно, остановить другой народ. Союз не убивает народы, как и всякого преступника, а изолирует, ограничивая его права на размножение. Это право на жизнь всячески должно поддерживаться каждым и всеми» (Циолковский 2006, с. 213).

По существу, Циолковский абсолютизирует заповедь «не убий». Он был глубоко убежден, что нравственное начало человека противоречит любому убийству — не только человека, но и животного, и в отдаленной перспективе — растения. «В самом деле, непрерывное и жестокое убийство миллионов высших животных ради их мяса не может вечно продолжаться. Это унижение для человечества» (Циолковский 2006, с. 28). Концепция «животного космоса» была направлена в том числе и против зависимости физиологии человека не только от мяса животных, но и от растений.

Так предельное основание принципа «не убий» в представлении Циолковского является исключительно нравственным, т. е. глубоко религиозным. Этот принцип обоснован не физиологическим, экологическим или экономическим образом, хотя все эти аргументы присутствуют в размышлениях ученого. Он предположил развитие таких свойств, которые сделают человека автотрофным, не зависимым от любых источников питания, а общество, в свою очередь, не зависимым от любых степеней ограничения природных ресурсов. Так на первое место выступает потребность нравственная, это чувствительность человека к страданиям живого существа, предназначенного быть поданным на чей-то стол, и ответственность за гармонию мира во всей совокупности его живых форм.

Государственность. Новое государство Циолковского представляет собой сочетание демократии и иерархии, большого количества самоуправляющихся общин и соподчинения этих общин, организованных в более крупные образования. «Сущность предлагаемого преобразования общества состоит в том, чтобы установить демократическую республику вроде американской, существующей в Соединенных Штатах Америки и доступной людям и сейчас по их свойствам. Но это в низах. Одновременно из них выделяются общества все более и более близкие к коммунизму. Низшие же общества понемногу, может быть в течение столетий, переходят к другому строю, коммунистическому, введенному сознательно и добровольно» (Циолковский 1998, с. 19).

Кроме того, государство имеет значительно большие масштабы, чем это является в настоящее время, единое государство должно охватить все человечество: «...важна и многочисленность общества. Предел его — союз всего человечества. Тогда не с кем будет и бороться, т. е. уничтожать бесплодно свои силы. Итак, идеал общественного устройства есть союз из всех людей земного шара» (Циолковский 2006, с. 62).

Союз самоуправляющихся общин выступает как форма организованной солидарности людей. При внешней четко организованной иерархической структуре здесь реализуется

принцип самоуправления масс, основанный на двух факторах. Первым является готовность широких слоев общества к выдвиганию наверх «правильных» людей, т. е. сформированность социальных идеалов, целей и задач. Второй предстает как наличие мобильного механизма обратной связи. Это такая организация выборной системы, при которой не оправдавшие доверия будут быстро замещены новыми людьми.

В основе принципа самоуправления лежит мобильность, подвижность управленческих структур, которые быстро трансформируются до тех пор, пока не будут удовлетворять общество. Высокая степень социальной мобильности задает и высокие степени свободы. Число первоначальных общин на 100–200 человек составляет десятки тысяч, они быстро трансформируются, появляются и исчезают по мере обретения нового опыта. Каждый человек имеет возможность выбирать из многих вариантов приемлемое, развивающееся, перспективное. В государстве Циолковского отпадают внешнеполитические, как соревновательные, так и «устрашительные», функции за неимением ничего внешнего. Военный аппарат государства исчезает, феномен войны изгоняется из общества. Таким образом, идеальное государство Циолковского выполняет следующие задачи:

Обеспечивает расширение материальной базы общества, направляет человеческие силы на освоение новых энергетических ресурсов, площадей.

Проводит демографическую политику, способствующую расширенному воспроизводству населения.

Обеспечивает условия для развития науки, техники, внедрения нового в обучение, образование, производство.

Обеспечивает информационную базу общества.

Обеспечивает высокую вертикальную и горизонтальную социальную мобильность в целях достижения оптимальной динамики функционирования общества.

Ученый был глубоко убежден: «Человечество только тогда успокоится, когда каждый будет выбирать своих правителей. Отбор не будет совершенен, но все же он даст сравнительно *высшую* среду — отборное общество» (Циолковский 2006, с. 201). «Всеобщее удовлетворение и спокойствие наступит тогда, когда всякий человек будет привлечен к созданию законов и к управлению, когда весь народ будет источником своей организации» (Циолковский 2006, с. 99). Какие же меры должны быть осуществлены для реализации столь демократичной программы?

1. Непрямое, многоступенчатое избирательное право. «Прямое избирательное право для собрания, превышающего несколько тысяч человек, вредно» (Циолковский 2006, с. 64). Циолковский многократно подчеркивал, что прямые выборы невозможны, не может каждый человек выбирать из миллионов, избиратели не знают кандидатов, о которых пишут газеты и которых, говоря современным языком, рекламируют СМИ. Добавим, что мы в нашей современной российской ситуации избираем — или не избираем, если игнорируем конкретные выборы — практически назначенных сверху лиц. Этот вывод сделает каждый, кто соотнесет количество населения страны с количеством персоналий, внесенных в списки для голосования.

Рецепт Циолковского заключается в том, чтобы избирать тех, кого ты непосредственно знаешь, для управления на микроуровне: в домах, во дворах, трудовых коллективах, рабочих поселках. Избранное общество, представляющее собой административное начало для первичной общины, автоматически будет невелико. Люди, хорошо узнав друг друга и проработав совместно некоторое время, снова выберут из своих рядов администрацию второго

уровня, и так до бесконечности. Так складывается иерархия обществ, соседние уровни которого непосредственно связаны друг с другом — избранные проводят половину рабочего времени в избравшей их общине, половину — в обществе следующего разряда.

Подобная иерархическая система позволяет всем соседним уровням власти тесно соприкасаться, знать друг друга лично, то есть хорошо знать руководящие и нравственные качества людей. Это вертикальная властная система со строгим соблюдением введенных самим обществом законов, однако в ней нет разрывов постепенности. Все уровни власти непосредственно вырастают один из другого, непосредственно соприкасаются. Они связаны полным контролем «микро-населения» как за властными, так и за исполнительными структурами, ведь эти структуры функционируют непосредственно в рядах избирателей.

Демократизм обеспечивается высокой степенью вертикальной административной мобильности, порядок — строгим соблюдением законов. По существу, законодательные ограничения микро-общество накладывает на себя само. В таком случае логичным будет их соблюдение до легитимного изменения законодательства. И снова высшим критерием является критерий практики — законодательство изменяют по мере общественной потребности.

«Все человечество делится на общественные группы, примерно по тысяче членов в каждой. Каждая группа выделяет лучших людей, которые часть времени отдают управлению группой, а часть посвящают взаимному сближению и изучению.

Для этого избранные также делятся на малые общества и выделяют путем выбора из себя все лучшее. Это выделенное опять половину времени посвящает заботам управления в обществах второго порядка, а половину — на взаимное сближение, для чего также делится на ячейки третьего порядка с такую же функцию. В конце концов выделяется высший совет, который и объединяет все человечество.

Цель такого устройства — извлечь наиболее целесообразным способом самых дорогих для человечества людей и объединить ими мир» (Циолковский 2006, с. 104).

«23 села составляют волостную землю. Приблизительно в ее центре помещается волостное общежитие, наполненное избранными обою пола, депутатами от сел. Примерно через месяц они возвращаются в села своей волости для исправления общественных должностей, а исправлявшие их уходят в волостное общежитие. Так чередуются депутаты: то в роли избранных руководителей, то в роли равноправных членов» (Циолковский 2006, с. 107).

2. Высокая степень вертикальной мобильности. Она обеспечивается критерием практики и благоразумием. Срок пребывания на руководящих постах может быть кратчайшим, если микронаселению данной общины не понравится стиль и результаты правления. Циолковский настаивал на праве менять всякого избранного в любое время по желанию избравшего коллектива, а также и в определенные законом сроки.

3. Подчинение закону. Порядок общественного устройства обеспечивается обязательным соблюдением принятых законов, даже если они не совсем устраивают общество. Добровольное соблюдение законодательства дисциплинирует, создает ту степень коллективности, на которой базируется социальное общежитие. Этот принцип введен Циолковским как способ самоограничения негативных свойств человека. Даже в случае несовершенства законов установленный порядок не приведет, например, к развитию тоталитарных тенденций, так как само законодательство может мобильно изменяться вместе с отзывом правителей, не оправдавших доверия общества. И главное — фундаментальным основанием законодательства в конечном итоге должна стать нравственность. Нравственные посылки, нравственные заповеди — вот высочайшее мировое законодательство. По этому поводу философ писал: «Уже были попытки выработать эти законы. Таковы десять заповедей Моисея,

учение Галилейского мученика, Римское право, законы Соломона, Магомета, Конфуция, Русская Правда и т.д.» (Циолковский 2006, с. 69).

4. Ужесточение законов, прямо пропорциональное разряду общества. Ученый прекрасно понимал, что люди различаются по нравственным качествам, душевным и физическим силам, возможностям, способностям. Люди попроще создают первичные коммуны с их простым образом жизни и начальными школами. Однако они выделяют из своей среды наиболее талантливых и энергичных, которые образуют общество второго разряда. Далее это иерархически-демократическое социальное строительство продолжается до бесконечности с учетом слияния земного человечества с космическим сообществом, однако он считал, что на Земле практически будет функционировать 5–6 разрядов. Начальное общество первого разряда не очень сознательно, оно и будет создавать для себя подходящее законодательство. С ростом разрядности растет сознательность членов коммун, их знания, ответственность за социальное целое. Возрастает масштаб и сложность целей и задач. Циолковский устанавливает прямую корреляцию между разрядностью коммуны, степенью самосознания ее членов и ограничительным потенциалом законодательства. Оно становится все более жестким, особенно в этической части.

Как психолог, тонко чувствующий человеческую натуру, ученый понимал, что законы не могут превосходить или игнорировать царящие в обществе нравы. Такое законодательство не будет исполняться. Однако члены высших разрядов, имеющие устремленность к высокому, будут сознательно вводить для себя все более строгие, ограничительные законы. Высшие разряды добровольно ограничивают себя, ставя перед собой некие высокие цели. Будет ли это насильем? На этот вопрос отвечает сам Циолковский: «Дополнительные общественные законы, собственно, есть насилие над самим собою, добровольное насилие каждого члена над собою ради взаимных выгод. Но оно не обязательно, так как выход из каждого общества на отруба совершенно свободен. Насилие над собою не принято называть насильем. Говоря о насилии, мы подразумеваем насилие над другими» (Циолковский 1999, с. 18).

5. Отсутствие налоговой системы. Экономическая сфера общества строится на принципах целесообразности, максимальной эффективности общественно-полезного труда, неформальной системе концентрации и распределения общественного продукта. По существу, это классическая коммунистическая утопия в области экономического строительства. Совокупный общественный продукт распределяется по потребностям членов общества.

«Налогов никаких нет. Есть только обязанность усердно трудиться (но не превышая своих сил), слушаться избранного, добросовестно избирать, никого не насиловать, кроме насильников, избыток продуктов передавать начальнику, который предоставит их уездному складу. Нужное или недостающее для жизни 1-ое общество получает от сельского начальника, который получает его от уездного, — из уездного склада.

Сравним новое с настоящим положением сельского обывателя. Он всю жизнь думает о налогах, о продаже продуктов, о купле необходимого, замучен тяжелой, грязной, нездоровой и продолжительной работой. Теперь же он ничего не знает, кроме исполнения легких основных законов (не насиловать), 6-ти часового труда, избрания достойных и послушания им без нарушения законов (кто же не соглашается на соблюдение общественных законов, выходит на отруба)» (Циолковский 2006, с. 95).

Циолковский устраняет денежный эквивалент, по существу вводит коммунистический принцип «От каждого по способностям — каждому по потребностям», имея в виду, что способности возрастают, а личные потребности уменьшаются при неограниченном росте совокупного общественного продукта. Вместе с деньгами исчезают и документы, растворяется формальная

сторона обеспечения жизни индивидуума. «Зачем бы нужны были паспорта, разные удостоверения. Зачем бы и деньги, если мне верят, что я работаю по мере сил и потребляю по мере необходимости и возможности, не обременяя человечества» (Циолковский 2001, с. 111–167).

Денежные эквиваленты и личные документы являются как бы двумя сторонами одной социальной медали — символикой экономики и гражданского состояния. То и другое исчезает из общества Циолковского ради обеспечения простоты, эффективности, свободы образа жизни. Гражданина Вселенной затруднительно представить себе в очереди за документами, обеспечивающими проезд в соседнюю галактику. Космос есть бесконечность, свобода, совершенство. Следовательно, все аспекты социальной жизни, от экономического до правового, должны трансформироваться таким образом, чтобы обеспечить эти же свойства человеку социальному. Иначе не возникнет подобия микрокосма и макрокосма.

В основу функционирования общества Циолковский закладывает предельные основания лучших человеческих качеств, нравственные качества Христа и Будды. Но было бы ошибкой считать его нового человека бесстрастным механическим автоматом, лишенным человеческих чувств, эмоций. Как возможно реализовать мыслительные качества, о которых писал Декарт, — мыслить ясно и отчетливо? Следовательно, ясно и отчетливо интроспектировать, ясно и отчетливо видеть предмет и результат научного исследования, ясно и отчетливо планировать — планировать себя, семью, государство? Ясное мышление и себялюбивые страсти, аффекты несовместимы, развитие первого предполагает преодоление второго.

Вся сумма принципов, заложенных Циолковским в его модели общества, есть путь перехода от хаоса современной ему жизни в социально-упорядоченный, человекомерный социальный мир. Однако сама мера человека здесь предельная, это мера человека совершенного. Введенный философом принцип нравственного, психофизического, социального подобия человека и высших космических рас задает ту минимальную меру совершенства, с которой должно начинать земное человечество. В его системе сумма предельных качеств человека так высока, что имеет значительное сходство с идеалами христианства и буддизма. Здесь и человеколюбие Христа, и сострадание и щедрость бодхисаттв, и невозмутимость Будды.

Система Циолковского несет в своем основании черты информационного общества с его понятием экономики, задействующей информацию в качестве ведущего ресурса. Новое общество начинается с обеспечения условий свободной циркуляции знаний, выработанных космической философией, с выработки глобальной коммуникационно-информационной системы, задающей новые горизонты просвещения и демократизации общества. Создается особый склад знаний в виде систематической энциклопедии, являющейся достоянием всего человечества. Творческие гении, возведенные в ранг неформальных лидеров и формальных руководителей человечества, становятся тем слоем интеллектуальной элиты, которые генерируют комплекс нравственных, экономических, политических, научно-технических, антропологических идей. Именно они создают интеллектуальную движущую силу общества. Науки о человеке, природе и обществе становятся ключевым интеллектуальным ресурсом, непосредственной доминантой социального действия.

Обеспечиваются мобильные потоки горизонтальной (производитель — потребитель) и вертикальной (управленческие структуры — общество) информации. Размах и мощность информационного поля общества растет пропорционально самому обществу и достигает космических масштабов. На уровне налаживания контактов далеко разнесенных очагов разума информационные потоки становятся единственным средством, структурирующим космические ассоциации. «...Философия влияет на точную науку, наука воздействует на технологию, она же на ремесла. Ремесла понемногу упраздняются технологией, как технология

наукой. В конце концов останется чистое и точное знание, которое и будет руководить всем. На долю человека в пределе останется только мысль...» (Циолковский 2001, с. 35).

Учение о свободе. Учение о свободе человека эксплицитно не представлено в текстах Циолковского. Мало того, проблематика свободы не была близка и русским космистам в целом. Тем не менее аспекты свободы возможно реконструировать на базе его учения о человеке и обществе в целом.

Биологический аспект проявляется в свободе человека от среды обитания, в возможности пребывать непосредственно в космическом пространстве, о чем свидетельствует концепция «животного космоса» — автотрофного человека будущего, обитающего непосредственно в космическом пространстве и питающегося за счет преобразования солнечной энергии в его организме. Информационный аспект свободы реализуется в обмене научными данными и в общении с братьями по разуму, в получении информации от высших в иерархии космических цивилизаций.

Эмоциональный аспект свободы развивается в результате избавления от аффектов и страстей, тяжелых эмоциональных всплесков, отрицательных эмоций. Духовный мир человека будущего представляет собой равновесие интеллекта и эмоций, в котором бодрое, ровное радостное настроение и творческий интеллектуальный труд сопровождают всю неопределенно долгую жизнь человека. Интеллектуальный аспект свободы личности реализуется в рациональном общественном устройстве. В обществе будущего творческие способности, интеллект, высокие нравственные качества будут затребованы в той мере, в какой будут появляться на свет. Экономическая свобода обеспечивается неограниченными сырьевыми ресурсами, свободным выбором и быстрой сменой профессионального труда. Стремление к высокому, подавленное прежде материальными заботами, удовлетворяется в полной мере в новых экономических условиях, а жажда познания у человека безгранична.

На всех этапах становления нового общества обеспечен выбор между индивидуальным и коммунальным образом жизни, осуществляется принцип параллелизма социального и индивидуального укладов. В переходный период человек выбирает между старым и новым типом. В новом обществе в масштабах планеты все плодородные земли поделены поровну между населением, и человек входит в общество 1-го разряда либо владеет своим хутором единолично. Правда, индивидуалист с минимумом социальных связей в понимании Циолковского обречен на социальное небытие, так как потребность в одинокой жизни исчезнет, атрофируется, как и асоциальные качества личности. Тем не менее, социальная робинзонада, не имея перспектив развития, имеет право на существование. Циолковский утверждает «право уходить из общества в анархизм» (Циолковский 1993, с. 17). При этом законодательная система, по существу, затрагивает общество, но не затрагивает анархистов-отрубников.

Возможности восхождения по социальной лестнице ничем не ограничены, кроме желания и талантов самого человека. Предусмотрены все виды вертикальной миграции: с уровня индивидуалиста человек может попасть в первый и все последующие разряды общества, стать иерархом любого уровня и напротив, упасть с любой высоты, не оправдав социального доверия, вновь сделаться анархистом. Такой уровень вертикальной мобильности схож с лучшими образцами современных демократических систем мира.

Свобода реализуется и в выборе места жительства на всем пространственном протяжении общества. Чем больше географический масштаб социума, тем богаче выбор человека. Четкая иерархическая структура — законодательно регламентированные отношения между разрядами общества — дала повод к определению общества Циолковского в качестве тоталитарного. Это не так. По определению тоталитарным государством может быть

исключительно геосоциор, т. е. социальный организм с жесткой географической привязкой, ограниченный в пространстве и политически замкнутый на себя, как бы свернутый, стремящийся к минимуму внешних международных связей. Только геосоциор как локальное общество, жестко связанное с замкнутой территорией, создает предпосылки для развития тоталитарных отношений. Жесткая властная вертикаль с системой тотального надзора, контроля и принуждения может реализоваться исключительно в пространственно и количественно ограниченном обществе.

Как такое возможно применительно к бесконечности? Неопределенное количество членов общества самых разнообразных космических рас не просто располагается в бесконечности космоса, но еще легко и просто, без оформления каких-либо документов передвигается на любые расстояния. Мы имеем дело с социальной бесконечностью. Наверное, ею возможно и необходимо управлять. Однако принципы подобного управления нам еще не ведомы, и экстраполировать негативный административный опыт исторически сложившихся на нашей планете геосоциоров на социальную бесконечность Циолковского некорректно.

Одним из аспектов свободы является и добровольное самоограничение. Все ограничения, наложенные на человека, — законы — исполняются добровольно за исключением случаев, подлежащих уголовному праву. Законотворчеством занимается само общество, правители имеют исполнительную власть. Многоступенчатая система законов гибка до такой степени, что удовлетворяет самые разные запросы. Чем выше разряд, тем строже законодательство, больше ограничений, выше уровень нравственности, сложнее обязанности, масштабнее работы. При отсутствии внутренних сил для их соблюдения люди уходят в низшие разряды, другие коммуны (села, волости). Законодательство Циолковского, по сути, сродни схиме или тапасье — оно принимается добровольно или не принимается вообще.

Циолковский писал: «Подчинение этим законам не есть еще рабство, так как человеку еще много остается свободы и свободной деятельности, — только без нарушения законов. Цель их лишь ограничить свободу на общую пользу, но не совсем ее поглотить. Остается еще много разнообразия и самостоятельности даже для обществ одного разряда. Кроме того, каждый из общества может уйти на отруба и таким образом избавиться от подчинения общественным законам» (Циолковский 2006, с. 122). И здесь гражданину мира предоставляется выбор, подобный выбору для современного человека, пожелавшего найти страну жительства в соответствии с подходящим для него законодательством.

Наконец, символом свободы для Циолковского всегда была возможность беспрепятственного перемещения в просторах необъятного пространства, видимого человеческим глазом. Состояние свободного полета, летания вне пределов земного тяготения и атмосферного давления стало мечтой. Эту тему мыслитель затрагивал во многих научных и научно-популярных работах. Свободное от тяжести пространство, пояс астероидов буквально притягивал его творческую фантазию. Гигантские прыжки по поверхности Луны, сила тяготения которой в шесть раз менее земной; свободный полет над поверхностью крупных и мелких астероидов, освободиться от которых можно одним хорошим прыжком; непринужденное порхание в космической ракете или жилых пространствах эфирных городов в условиях невесомости... Все эти картины завершаются своеобразным художественным представлением на космической арене: группы космических «туземцев», потомков человека, образуют симметричные фигуры разных форм — звезды, треугольники, круги, вписываясь в просторы космоса в качестве его исконных обитателей, украшающих пространство. Эстетика космоса неполна без его свободных обитателей.

Таким образом, Циолковским был выдвинут и обоснован социальный идеал совершенного общества, соответствующего нравственным законам космоса. Он обрисовал механизм перехода к социуму космического порядка, показал соотношение индивидуального и социального в «правильно» устроенном обществе. Кроме того, философ вычленил базовые социальные ценности как ориентиры на метазволюционном пути, определил нравственный смысл истории как всемирно-исторического космического процесса. И это не был абстрактно прорисованный социальный идеал. Даже из приведенного материала понятно, что мыслителем были высказаны не только общие принципы, но и конкретные инновационные приемы и методы социальной игры. И пожалуй, самый важный практический вывод: космическое общество Циолковского совсем не обязательно ассоциировать с практическим выходом в просторы вселенной и относить его строительство в далекое будущее. Строить его можно здесь и сейчас.

Литература

- Циолковский. Основы объединения человечества — *Циолковский К.Э.* Основы объединения человечества // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Д. 456. Л. 3.
- Циолковский 1993 — *Циолковский К.Э.* Суд космоса. М.: 1993.
- Циолковский 1998 — *Циолковский К.Э.* Идеальный строй жизни. М.: Самообразование, 1998. С. 19.
- Циолковский 1999 — *Циолковский К.Э.* Что делать на Земле (1928 г.). Жизнь человечества (1930 г.). М.: Самообразование, 1999.
- Циолковский 2001 — *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М., 2001.
- Циолковский 2006 — *Циолковский К.Э.* Миражи будущего общественного устройства. М., 2006.

А.А. Оносов

СОЦИАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА В КОСМОСОФИИ¹

Статья очерчивает круг малоизвестных социально-мировоззренческих идей «эволюционно-проективной философии», разрабатывавшихся представителями русского космизма (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, В.Н. Муравьев, А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Умов и др. мыслители). В рамках учения об «общем деле» эксплицирована идея социальной организованности, представлена реконструкция целостной социальной парадигмы, предложенной космософией.

The article outlines a range of little-known social and worldview ideas of «evolutionary projective philosophy» developed by representatives of Russian Cosmism (N. Fedorov, V. Vernadsky, K. Tsiolkovsky, V. Muravyev, A. Sukhovo-Kobylin, N. Umov and other thinkers). Within the «Common Cause» doctrine the idea of social orderliness is explicated; the reconstruction of the integrated social paradigm proposed by cosmosophy is introduced.

Ключевые слова: русский космизм, общее дело, социальная организованность, эволюционный процесс, ноосфера.

Keywords: Russian cosmism, common cause, social orderliness, evolutionary process, noosphere.

Русский космизм не является строго определенной философской или научной школой, в широкоформатном обзоре он открывается как сосредоточенное, удивительной глубины и своеобразия духовное направление, ориентированное и стянутое идеей определяющей роли человека в становлении космического миропорядка. Представители этого направле-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ 18-011-00953а «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией».

ния — космисты, космософы — работали в разных философских системах и традициях, использовали разнородный понятийный аппарат и осмысливали проблемы естественноисторического развития в различных аспектах. Они не оставили единой, целостно оформленной социальной доктрины. Тем не менее, представляется возможным, опираясь на внутренние закономерности и аксиологию мировоззрения космизма и исходя из его прогностических идей, реконструировать в некотором логически связанном и достоверном виде общий абрис социального порядка, отображающий основные положения эволюционно-проективного мировидения и теоретически реализующий космистский замысел утверждения перспективной организованности общества.

Стержневым положением русского космизма, несомненно, является убеждение в необходимости сознательно-деятельного участия человечества в развертывании мирового эволюционного процесса. Последний, в такой перспективе, не является уже ни *объективным*, ни *субъективным*; он *проективен* — в той мере, в какой реализует проявление разумной воли, целеполагание общества в своем закономерном ходе. Исходя из такого понимания тенденций естественноисторического развития, космософия выдвинула мировоззренческую проблему пересмотра творческого статуса общества в космической онтологии и изменения на этой основе базовых принципов приведения в гармонический порядок социума и всего Универсума. Признавая значение человечества в устройении мирового бытия, космисты, по сути, включили явления разумной жизни в логическую картину мироздания, философски поставили вопрос о перестройке научного понимания реальности вселенной. Методологически это соответствует более строгому представлению о социальной организованности², позволяющему с доступной на сегодняшний день точностью учитывать процессы мышления — роль сознания — в строении космоса. Именно в таком содержательном устремлении сама космософия может быть определена как эволюционно-проективная философия, или культурно-эволюционная деонтология.

Социальная парадигма, выдвинутая эволюционно-проективной философией должна быть рассматриваема с учетом известной двойственности проблемы социальной организованности. С одной стороны, это задача определения положительного, объективно выводимого идеала социального порядка, т. е. идентификации структуры-аттрактора эволюции³ глобальной системы, поскольку организованность планетной структуры в значительной мере детерминируется социальными факторами. С другой — задача нахождения или выработки регулярных путей обращения исходного состояния в должное, активного исторического отождествления системы со структурой-аттрактором ее эволюции. Здесь космизм решает вопросы открытия, создания некоего «естества» социокультурных каналов исхода из *наличного* бытия в *должное*. Это проблема выбора оптимальных моделей, стратегий и технологий активного эволюционирования общества, исторического «поступания конечного человечества в бесконечное, т. е. всемирное» (Сухово-Кобылин РГАЛИ) через организацию культуры.

При входе в логическое русло космософских воззрений становится совершенно ясным отношение русского космизма к «чистому» идеалу, пребывающему в платоновском мире «не-рожденных и негибнущих, ничего не воспринимающих в себя» идей: прагматическая ценность надмирного, отвлеченного онтологического образца, обреченного оставаться беспристраст-

² Содержательное определение представления о *социальной организованности* см.: Оносов 2006.

³ Аттрактор (от лат. *attraho*) — привлекающий, притягивающий к себе. «Если система (среда) попадает в поле притяжения определенного аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)» (Князева 1992, с. 7).

ным, безучастным и непричастным метафизике реального бытия, сомнительна. Идеал русским космизмом мыслится *проективно*; он не дается в спекулятивно-рафинированном виде, в отрыве от дела, а задается нравственно — как культура исторического восхождения к степеням социоприродного совершенства. При этом сам образец строится на разных мировоззренческих основаниях — научно выводится из естественной необходимости (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный), социально-исторически обобщается религиозной мыслью из явления живой истины в лице Христа (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), либо этически охватывается философской работой (А.В. Сухово-Кобылин, К.Э. Циолковский, В.Н. Муравьев). И все же, в любом познавательном потоке в той или иной форме обнаруживается объективное содержание — образ будущего строится с учетом некоторых реальных тенденций, уже обозначившихся в фактах современного мира.

В русском космизме целевой аттрактор представлен в виде *деонтологического проекта*, который указывает на его идеальный характер и, одновременно, подчеркивает стратегическую планомерность воплощения идеального задания, означает реальный путь человека, его судьбу, через которую, по глубокой мысли Н.А. Бердяева, и опознается метафизика истории (Бердяев 1990, с. 12–16). Синтетическое единство идеала будущего состояния социоприродного универсума и стратегии его достижения пронизывает все учения русского космизма. «Идеал, по самому смыслу своему, есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество. С этой точки зрения всякий идеал эсхатологичен (*εσχατος* — что и значит — крайний, последний, величайший). Равным образом он, как всякое задание — задача, — конкретен, т. е. требует определенного пути осуществления — однозначного решения...» (Сетницкий 2003, с. 139).

Деонтологический проект — не просто должный мир, но должное действие, коим терпеливо, трудно и с напряжением общих сил строится должный мир. Содержание этого должного действия кратко определяется ключевым термином философии Федорова как *регуляция*, составляющая конкретное общее дело всех «сынов человеческих». Такого сосредоточенного, человеколюбивого вдумывания в реально возможную, «имманентную» (в отличие от «трансцендентной», по выражению Федорова) стратегию управляемого перехода от стихийно-наличного бытия к сознательно-должному, спасающую всех и каждого, без какого-либо исключения, для грядущего творческого преображения, духовного этапа истории планеты, нет, пожалуй, больше ни у кого из космологов.

Выясняя проблему перехода биосферы в ноосферу обширным кругом интересных и глубоких размышлений по вопросам естественных и гуманитарных наук, Вернадский был уверен, что как практическая задача такая геологически масштабная трансформация должна быть в ведении государственной деятельности: «создание ноосферы в ее полном проявлении будет осуществлено; рано ли, поздно ли оно станет целью государственной политики и социального строя» (Вернадский 1988, с. 92). В целом для эволюционно-проективной философии характерно стремление сфокусировать полученные выводы и обобщения в культурологический поиск, суммировать их в своеобразные социальные «технологии» и исторические «алгоритмы» — практические приемы сознательного построения обоснованного высшего порядка бытия. И первой, наиболее общей и действенной формой активного мироотношения, признаваемой всеми космологами, служит научное познание, в его неотделимости от практического воплощения в реальной жизни.

Таким образом, космософия соединяет высшую проективную норму общества с напряженной исторической практикой, *ургистикой*⁴: «всякий идеал должен мыслиться как некоторый конкретный результат деятельности, как предел какого-то действия» (Сетницкий 2003, с. 130). Многообразие паттернов проективного социума, как правило, технологически операционализируется цепочкой необходимых исторических актов, часто в научно не обработанном виде и потому остающихся гипотетическими.

В религиозно-философской части русского космизма ургическое начало служит становлению неортодоксального течения в христианстве — «*христианскому активизму*», требующему *вероисполнения* и потому усиливающему изначальный призыв к исполнению заповедей как практическому вероисповеданию, наполнению символов веры реальным делом.

В естественнонаучной части русского космизма проективное восприятие мира неявно выражается признанием ответственности человека как активного фактора космической жизни. Космическая ответственность «должна быть распространена на все, что может быть изменено и фактически изменяется в природе под влиянием человека» (Холодный 1944, с. 41). Стихийность ограничивается, предупреждается историческим действием, социально охватывается им. Это связано с переосмыслением антропоцентрической традиции человечества и становлением *антропокосмизма*. Как мировоззренческая позиция антропокосмизм был сформулирован Н.Г. Холодным (Холодный 1944, с. 40–41, 44, 48). Согласно ей, в определенном пространственно-временном объеме Универсума — в рамках явлений нашей планеты, Солнечной системы, области доступного человеческому охвату космоса — совершенно оправдано и, более того, — необходимо сознательное участие деятельного разума человека, проявление его свободной воли в разворачивании эволюционного процесса космического масштаба и значения.

В соответствии с логикой активного мироотношения, выражающей закономерно растущую способность свободного целеполагания человечества, эволюционный процесс должен быть приведен к исторической проекции, т. е. поставлен как проблема целенаправленного творчества.

По существу, именно проективизм русской космософии целостно выражает ее идею социального порядка и служит комплексной логической основой для реконструкции и раскрытия космистской культурно-эволюционной деонтологии, а в узком смысле — представления о должной социальной организованности. Проективное отношение к действительности можно принимать в качестве своеобразного философского расширения системного подхода в исследовании проблем устройства общественной и планетной жизни.

Обобщенная стратегическая модель планетарного обустройства человечества задается планом «общего дела», который представляет универсальный идеологический каркас культурно-эволюционной деонтологии.

В результате осмысления действительности Федоров пришел к выводу, что мир пребывает в несвойственном ему — *неродственном* — состоянии. В.В. Зеньковский обнаруживает тройкий смысл понятия неродственности в философии общего дела. Во-первых, это неродственность в социальном мире, выражающаяся *небратскостью*, которая есть холодная отчужденность в отношениях живых людей. Во-вторых, *сиротство* — разобщенность живущих сынов с их умершими отцами, отделенность (и отдаленность) живых от покойни-

⁴ Ургия (от греч. *εργον* — работа) — возделывание, мастерство; искусство приготовления, творение.

ков. И мир живых, и мир мертвых замыкается каждый сам на себя. В-третьих, кроме неродственных отношений людей между собой не следует упускать из виду *неродственное отношение природы к людям* и наоборот (Зеньковский 1989, с. 137, 139).

Таково фактическое, но не должное оставаться неподвижной реальностью, текущее состояние бытия, критическое отношение к коему и служит основой для последующих социологических и социально-деонтологических выводов, составляющих не только человеческий, земной идеал, но и вселенский образ.

Неродственность во всех ее видах и проявлениях логически и этически требует регуляции. Именно в регуляции, «в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим» (Федоров 1995–2000/1, с. 40). Основанием общности дела регуляции у Федорова является этический принцип *единства человечества* (единства, стремящегося к своей высшей форме — родственности), признание *всемирности истории*, — те обобщения, которые позже научным путем были получены Вернадским. «Ни в одном из идеалов, которые до сих пор выдвигало человечество как свой высший идеал, не призывались действительно все до одного на единое дело, касающееся всех, и не только живущих, но и всех умерших, и всех тех, кому жить, и, наконец, всего в мире, всей природы и далее всей Вселенной. Говоря философским языком, у Федорова в субъекте все, а в объекте всё, с тем чтобы всеобщим трудом и творчеством достичь всего, что представляется человеку наивысшим благом» (Семенова 1988, с. 227).

Идея регуляции центрирует все учения, развиваемые в русле русского космизма, а относительно проекта Федорова можно сказать, что его основные утверждения есть конкретные выражения и детализации неизменной мысли о единой, всемирной регуляции.

Регуляция в плане общего дела предстает как универсальный принцип восстания сознания против существующего непрочного положения мира и человека в нем. Поскольку мировая реальность имеет различные онтологические проекции, постольку и дело регуляции охватывает собой относительно самостоятельные объекты: внешнюю природу — биосферу, планету, космос; «особую природу» — человека, общество; его высшую степень всеобщности можно определить как управление «в Бозе».

В развертывании всемирной регуляции человек становится фактическим и реальным соучастником продолжающегося творения мира. Он призван стать со-Творцом: «Бог ждет от человека свободного дерзновения творчества» (Бердяев 1990, с. 158), поскольку «мир, по сотворении которого Бог мог почить от дел Своих, был создан только в основании своем, полнота же свершения может быть достигнута только с человеком, при его участии... Творение мира осуществляется человеком, и это есть долгий трудный путь свободы...» (Булгakov 1933, с. 170).

Полный охват свойств организованности социальной системы предполагает как анализ процессов направленного изменения геологической и органической структур Земли — влияние человечества на ход биосферных циклов, так и рассмотрение сопряженной стороны взаимосвязи планетных явлений — отражения природного эволюционного процесса на строении самого общества, т. е. возможности преобразования общества за счет сознательного и точного учета тенденций глобального развития. Последний класс процессов можно обозначить как собственно социальную регуляцию.

Согласно представлению о биосфере-ноосфере общество выделяется в геоструктуре как критическая для организованности планеты область явлений разумной жизни. Процессы мышления социального живого вещества, определяющие организованность общества,

охватывая биосферное строение, формируют на его основе новую планетную реальность — ноосферу. Обусловленная работой сознания, она, совершенно ясно, не представляет собой только идеальную структуру — особую духовную область («ауру»), аккумулирующую «чистую мысль»; ноосфера реально возникает как социоприродная *среда проявления* сознания и, следовательно, неразрывно связана с перестройкой материально-энергетических процессов биосферы.

При этом следует признать, что все изменения биосферной организованности совершаются только путем опосредования мышления социальными «механизмами» (функциями) воздействия на среду жизни, т. е. посредством организованного культурного опыта человечества. Единственным способом, которым человек реально, с психозойского времени, меняет организованность био-ноосферы, является та или иная социальная техника культурной модуляции проявления его воли и разума; действенность сознания, в планетном масштабе ее последствий, невозможна вне человеческой культуры жизни. В этом аспекте социальная организованность представляет расширяющийся базис культурных *геологических* и *биологических функций* человечества.

Все действенные формы, исторически находимые сознанием для своего материально-энергетического выявления и роста этого выявления в структуре Земли, обязательно включаются в круг социальных факторов — культурных функций — планетной организованности; они социально оформляются и используются обществом в ходе его развития для формирования культурной среды жизнемысли — ноосферы, реализуя тем самым объективное стремление к росту максимума мышления в био-ноосфере.

Таким образом, планетные функции человечества определены историческим состоянием социальной среды — области нового для биосферы целенаправленного и роста охвата процессами мышления природных явлений. Уровень культурного давления разума на область своего проявления связан с изменением социокультурной ситуации, исторической обстановки в целом. Сознательное стремление к максимальному выявлению мышления в био-ноосфере ставит вопрос социально-исторического управления, собственно *социальной регуляции*, посредством которой общество закономерно становится сознательным центром глобального эволюционного процесса. Реальное начало общему делу может быть положено только необходимыми изменениями в самом обществе, являющемся при этом и субъектом, и, одновременно, объектом социального управления.

Социальная регуляция, в узком смысле, включает *политико-экономические*, идеологические, социокультурные и другие принципы целенаправленной перестройки социального объекта, направления жизнедеятельности всех текущих поколений каждого исторического момента, т. е. организацию истории мирового сообщества; и *нравственную регуляцию*, утверждающую высшие этические нормы в обществе. В соответствии с этими нормами всеобщее «родство в братстве» и творческое выражение нравственности в отношениях «сынов человеческих» к их покойным «отцам», по замыслу Федорова, обязывают к воскрешению умерших, их новому явлению — возвращению пращуров из навного мира в явный⁵ и интеграции в единый геознос. «Сократить и искоренить звериные приемы истории и политической жизни — вот что составляет высокую этическую задачу грядущих поколений. Осуществление этой задачи находится в тесной связи с вопросом о том, возможно ли успешное

⁵ Согласно арийскому мировоззрению, *Навь* — потусторонний мир, обиталище умерших — в онтологическом отношении оппозиционна *Яви* — явному, реально ощущаемому миру, миру явлений жизни.

вмешательство человеческого разума в ход исторических событий, или же течение последних является результатом непреодолимых стихийных причин?» (Умов 1916, с. 258).

В области *политико-экономического управления* смысл социальной регуляции заключается в сознательном овладении культурными планетными функциями, или, по смелой мысли Муравьева, — в «*организации правильного ритма коллективных человеческих действий*» (Муравьев 2011, с. 195), т. е. в «ритмизации истории».

Целью планомерного исторического делания русская космософия полагает выработку высших форм социального единства, международной соборности всемирного человечества, достижение обществом «братского состояния», в котором открывается подлинный коллективизм (см.: Федоров 1995–I, с. 35–67). «Идея об едином государственном объединении всего человечества становится реальностью... пока только реальным идеалом, в возможности которого нельзя сомневаться. Ясно, что создание такого единства есть необходимое условие организованности ноосферы, и к нему человечество неизбежно придет» (Вернадский 1988, с. 82). Действительное историческое единство человечества служит, посредством всемирной регуляции, осуществлению грандиозного космопланетного проекта. Целью политики, в таком случае, должно быть «создание такого строя, который имел бы задачей объединять людей в работе над изменением мира в смысле преодоления хаотического разброда разъедающих его времен. Этот строй, по его конечной цели — власти над миром — можно назвать в последнем итоге космократией» (Муравьев 2011, с. 104). Уже в биосферном масштабе природная регуляция, будучи осознана как глобальная задача, требует совокупного и согласованного действия всех земель, что предполагает наличие слаженного общественного организма, в коем единство вырабатывается на основе идеи всеобщей регуляции.

Такого единства, не принимая в расчет информационный, экономический или иной паллиатив, в обозримой истории общества еще не наблюдалось, что обнаруживает «*несовершенство*» человечества. Конкретные причины его кроются в «небратском» состоянии общества, под которым подразумеваются «все юридико-экономические отношения, сословность и международная рознь» (Федоров 1995–2000/1, с. 43). Напротив, братство у Федорова — не образ социального равенства, не символ искусственных, переродившихся общественных отношений, а буквальное и изначальное, *природное* братство — по отечеству, через любовь и принадлежность *от рождения* к общим отцам. Поэтому *восстановление* «братского» состояния есть неперемное и самое естественное условие существования и дальнейшего развития человеческой популяции. В этом смысле «максимальная социальность», декларируемая космософией как держащаяся родственно-любвыми скрепами, не представляет исключительно «инструментальную» ценность; она, одновременно, сама есть часть проекта, выражающая стремление общества к полноте и совершенству своего бытия.

«Братотворение» сынов человеческих совершается, по проекту Федорова, признанием общих отцов, исполнением всесыновнего долга воскрешения единого «праотца». Такая активная генеалогическая ретроспекция сказывается во всех сферах жизнедеятельности общества, меняет структуру его институций.

По замыслу философа общего дела, братское общество не может быть гражданским, построенным на правовой основе, которая к тому же всегда остается неполной, относитель-

ной в любом социуме. *Номократия* в братском обществе может пониматься только в первоначальном смысле — как власть отцовских традиций, обычаев⁶. Свод юридических законов, практически выражающихся в «*патронимии*», «а она-то и есть истинная *автономия*» (Федоров 1995–2000/2, с. 89), — такой свод в обществе сынов, признающих отцовские традиции своими, строится в соответствии с главным, естественным для сознающего существа законом нравственного порядка, предписывающим исполнять общее дело, воскрешать умерших отцов, — отцов живых традиций. «Долг воскрешения, или любовь к отцам, и вытекающая отсюда любовь братьев, соратников (разумей оба пола), и любовь к детям как должателям труда воскрешения — этими тремя заповедями и исчерпывается все законодательство» (Федоров 1995–2000/1, с. 249). Современное право не включает в свой канон наиболее естественные права самосознательного человека — возможность абсолютной жизни, бессмертного совершенствования и безграничного творчества. «Эволюция обезцеливает все естественные предложения природы и естественные права человека, не имеющие прямого отношения к праву на мысль и волю» (Умов 1916, с. 323) и, далее, к праву на саму культурную эволюцию индивида — фундаментальному творческому праву нравственной личности, являющемуся закономерной экстраполяцией права на мысль и волю.

В естественнонаучном и, отчасти, в философском течении русского космизма искания исторической «правды» строились, конечно, на иной основе и выражались в анализе существующих «цивилизованных» путей развития социальных форм. Циолковский, например, теоретически построил «объективную» иерархию власти в планетном сообществе и выполнил конкретные численные расчеты для каждого уровня (см.: Циолковский 1928). Мысль о необходимости социально-исторической регуляции, в содержательном плане, обобщалась из понимания геологического и космического значения общественного развития и закономерного изменения стихийного хода глобального эволюционного процесса вследствие его все более явно выражающегося социального характера, отчетливой «социализации». «Биогеохимическая функция человека является <...> новой геологической силой, которая никогда еще не существовала на нашей планете в таком размере. Десятки тысяч поколений человека прошли прежде, чем он это понял, и формы его социальной и политической жизни не отвечают этому пониманию и тем возможностям, которые этим путем ему открываются» (Вернадский 1987, с. 253).

Вернадский считал возможным научно подойти к изучению всемирной истории — ее написанию — путем выяснения характера процесса выявления мышления, культурной функции в структуре планеты. В этике научной мысли, в будущей политике он видел реальные механизмы государственного строительства ноосферы, предполагая при этом также и возможность нового религиозного творчества: «Я думаю, что религия имеет колоссальное будущее, но формы ее еще не найдены» (Вернадский 1943). Все сферы этих и других социальных процессов являются специфическими областями проявления культурных функций цивилизованного человечества, объективно возникающих в условиях земной реальности. Их осмысление в политической, экономической части приводит космософию к некоторой системе оценок, иногда резких и ригористичных, относительно истории и будущего цивилизации, в частности, в определении возможных государственных форм, принципов социального единства.

У Федорова известная мысль Радищева «человек рожден для общежития» (Радищев 1941, с. 57) получила оформление в виде нравственного принципа общественного

⁶ Греческое *νομος* — обычай, закон; обычай, следовательно, и есть основополагающая юридическая норма традиционного общества.

устройства — «жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех» (Федоров 1995–2000/1, с. 110), утверждение которого привело бы к совершенно новому типу социальной организованности, выражающему закон духовного самовластия совершеннолетнего общества — *психократии* (социального завершения цефализации в переживаемый период, названный американскими геологами *Д. Ле-Конт* и *Ч. Шухертом психозойской эрой*); и сами науки — психология и социология — превратились бы тогда в психократию (там же, с. 65). На смену коллективности, выработанной исторической целью обеспечения наилучшего режима потребления «сырого» вещества, должно прийти психократическое общество, в котором за счет *взаимознания и взаимомыслия* становятся возможны «единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность» (Федоров 1995–2000/2, с. 239), происходит реальная интеграция индивидуальных психик — их динамическая композиция по законам духовной соборности — для структуризации осмысливаемой и одухотворяемой материи. В психократии каждая личность «прозрачна для другой личности: все во всех, и каждый во всех, такова онтология личности» (Булгаков 1933, с. 230).

Тонким искусством подвижнического овладения историей, личного нравственного самодвижения человека русский космизм проективно соединяет метафизический план Царства Божия с реальной планетной организованностью. Эта ургистика заключается в «ведическом» делании истории, органическом восхождении человека в своем совершенствовании от земного плана к «небесному» — духовному и превечному. Подобное «духовное зодчество и действенное зиждительство» (Муравьев 1991, с. 422), при этом, не требует индивидуального отрешения человека, устанавливающего персональную связь с высшими мировыми энергиями; оно состоит в открытом социальном охвате всех пластов планетного бытия всеобщей регуляцией.

Стремление развернуть мысль о природном управлении и логически исчерпать смысл требования братства между сынами неизбежно приводит космофизику к выводу о необходимости иного, более глубокого направления социальной регуляции. Неродственность в социальном мире проявляется не только небратством — разобщенностью живых сынов человеческих, но и «сиротством» — безнравственной отделенностью их от своих умерших отцов. Поэтому, помимо политико-экономического управления общество нуждается в упорядочении нравственных отношений.

Нравственная регуляция восстанавливает всемирное «отечество» — преодолевает неродственность между живущими и умершими путем воскрешения, понимаемого прежде всего как задача этического плана: «*воскрешение... есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью*» (Федоров 1995–2000/1, с. 136). Именно поэтому в трудах Н.Ф. Федорова, в космофизике в целом, содержится наиболее емкое понимание нравственности, ее роли в деле преображения видимого мира; нравственности, являющейся, по существу, ключевой проблемой современности (не случайно «Супраморализм» — одно из названий учения всеобщего дела). Путем «действительной патрофикации» (Федоров 1995–2000/2, с. 297) восстанавливается *полнота* социального мира, в котором все люди — одновременные поколения сынов вместе с прошедшими поколениями отцов — составляют исторически полный геознос.

Библейский постулат «Бог отцов есть Бог не мертвых, а живых» открывается в учении Федорова не только провозглашением символической преемственности — через веру в единого Бога, *общего* для всех — отцов и сынов, но и более радикальным призывом, обязывающим уже не к пассивно-христианскому восприятию этой преемственности, не к признанию

трансцендентно-духовной связи и осознанию родственных отношений с умершими через Бога, а к деятельному утверждению этого должного восторжествовать заветного принципа, к восстановлению и охранению нарушенных нравственных связей: если Бог — это Бог не мертвых, а живых, и если, далее, вопреки нравственной декларации существуют целые поколения умерших (и потому уже утративших явную, *плотную* связь с Богом своих сынов), то неизбежно, по строгим правилам проективной силлогистики, мертвые должны быть воскрешены, восстановлены для новой жизни — «паки-бытия» — и тем самым снова возвращены в лоно Божьего мира, водворены в него явным образом, телесно осуществив принцип единого для всех поколений Бога.

В многообразии течений русского космизма задача воскрешения обнаруживает различные смысловые грани, обладает переменным статусом актуальности и не имеет консолидированной «канонической» постановки. В строгой формулировке воскрешение является наиболее сильным критерием проекта Федорова, его безусловной нравственной «Альфы» (долг «отцетворения») и технологической «Омега» (без воскрешения невозможно и практическое бессмертие). Тема воскрешения становится центром напряженного, пробивающегося разными логическими путями, осмысления в творчестве продолжателей федоровской линии космизма — Горского, Сетницкого, Муравьева. В работах других космофилософов, напротив, вопросы воскрешения оказываются вне фокуса или вовсе за пределами интереса их мысли. Например, у Вернадского, охватившего своим творчеством энциклопедический круг научных, философских, историко-научных проблем, подходившего к вопросам бессмертия через автотрофность, идея воскрешения, насколько сегодня известно по опубликованным и архивным материалам, ни в научном, ни в каком ином аспекте не осмысливалась.

С позиций «научной этики» Циолковского воскрешение и вовсе есть неопределенная цель, самочинная инициатива человека, нарушающая природную целесообразность, ибо человек представляет собой «только союз других существ, более простых, например, клеток. И клеточки — только союз сложных “мертвых” материй». Конечной дробью в таком мире служит «основная единица вселенной» — атом эфира, который и есть «первобытный гражданин Вселенной». Смерть человека, как и любого животного, по логике Циолковского, всего лишь «разрушение союза, разброд членов, который не сопровождается смертью граждан, т. е. атомов. После расстройтва общества атомов каждый из них может жить отдельно или вступить в новый общественный союз, т. е. в состав молекулы, бактерии или какого-либо другого существа вплоть до совершенных или зрелых жителей иных планет» (Циолковский 1986, с. 368–369). Совершенно ясно, вставая на эту точку зрения, что в системе, организованной таким образом, воскрешение было бы актом насилия, запрещающим достигать каждым отдельным «гражданином» состояния наибольшего «блаженства» в новых союзах, которые отвечают более разумному и организованному существу, нежели распавшееся (умерший отец). Воскрешение в этом случае не только не дает высшей нравственности и не достигает минимума страданий при одновременном максимуме блаженства в мироздании, но, нарушая стихийный законный порядок, оказывается прямо безнравственно — не в отношении к угасшей личности (которая есть всего лишь временная связка более простых неделимых, обладающих собственным бытием), а к отдельным атомам.

Более точно идею воскрешения можно оценить в контексте понятия социальной организованности. Последняя в этом аспекте выражается, прежде всего, тем, что никогда никакая личность в обществе не совпадает и не повторяет ранее бывшие в нем — жившие и творившие в исторически реальной ноосфере. Никогда социокультурная ситуация, аксиологическая

среда и ментальность общества, своеобразный фон его духовности — быть может, неизменные на значительных интервалах времени — не действуют *точно так же*, единообразно, фабрикуя грани личности. Циклы обновления — рождения и смерти — не могут обеспечивать тождества; угасшая личность не возмещается другим рождением. Со смертью психического организма соответствующий ему объем-поле мысли необратимо изымается из ноосферы.

В структуре ноосферы «живое» мышление — актуальное психическое состояние пространства-времени, отвечающего сознанию личности, — всегда отличается от того культурного следа, который оно оставляет в области своего проявления после смерти человека в виде материально-энергетически и (или) информационно выраженной мысли.

Культурный «осадок» сознания в структуре био-ноосферы старательно транслируется в поколениях путем возможно бережного сохранения фундаментальных — «вечных» — ценностей; он достраивается и по необходимости воспроизводится — по-новому, модифицируясь — в своих преходящих, конкретно-исторических деталях. Ноосфера непрерывно наследует культурный концентрат прежних времен благодаря сбережению его основных единиц — овеществленных или информационно опредмеченных «памятников» угасшей мысли. Культурные достижения цивилизации — следы «былых ноосфер» — непосредственно, своим материальным или информационным субстратом входят в ноосферную структуру более поздних эпох.

Этого нет в «экономии» живой мысли, никак не объективированной в культурной среде жизни. Конечно, общественное сознание — интегральное поле мысли — непрерывно удерживает исторически выработанные и устоявшиеся представления, фундаментальные «культурные ценности... невесомого характера» (Муравьев 2011, с. 224) — «абсолютные» идеи, «неписанные законы», а также общие преходящие представления, постоянно дополняя и уточняя их. Однако индивидуальная часть, не выраженная внешними материальными или духовными формами, не вышедшая из личного объема-поля сознания в коллективный ментальный фонд, со смертью личности теряется безвозвратно. Это связано с тем, что мысль не обладает собственной материальной основой, не существует вне сознания человека, она есть состояние его нервной ткани; во всяком случае, сегодня неизвестны условия непосредственного проявления мышления в биосфере без участия сознания, без работы человеческого мозга. Субстратом мышления всегда служит нервная ткань человека. Для нее нет той долговечности, которой обладают внешние произведения мысли — психический объем-поле личности разрушается вместе с гибелью организма, духовный ресурс, отвечающий личности, иссякает и ее духовный потенциал меркнет. В жизни это проявляется тем, что произведения человеческого гения могут намного переживать своих творцов. В итоге единичный объем-поле сознания безвозвратно изымается из ноосферы, заменяясь другим. В этом проявляется организованность стихийной ноосферы. В ней духовная ценность не выражается устойчивым во времени объемом-полем сознания. При этом, конечно, духовная ценность не может в действительности пониматься как самостоятельно существующая, платоновская «идея».

Между тем совершенно очевидно, что интеллектуальная мощь, отразившаяся в запечатленной мысли, никогда не может превосходить духовную силу разума, ее проявившего; культурный символ мысли не выражает во всей полноте качественное состояние сознания, не исчерпывает его многообразия и глубины.

Наконец, важно понимать, что омертвелый культурный след уже не есть активный духовный ресурс, он не обладает непосредственной творческой способностью. Духовное открытие не может служить самостоятельной функциональной единицей *организованности*,

оно статистически входит в *структуру* ноосферы и поэтому может участвовать в психических процессах исключительно благодаря мышлению какой-либо личности, учитывающей это открытие в своей работе путем интериоризации его культурного содержания.

Исторически накопленная человечеством культурная сумма в био-ноосфере всегда представляет лишь конечную галерею памятников угасших сознаний, не исчерпавших себя в этих зафиксированных геологией или историей актах; сознаний, неуклонно набиравших духовный потенциал с каждым таким актом, но оборванных смертью. Значение этих памятников, каким бы оно ни было важным для формирования *области* наибольшего выявления мысли, т. е. по существу — *условий* этого выявления, все же остается бесконечно малым в сравнении со значимостью самой жизнедеятельной мысли, ее «течения», актуального дления; оно мало и в сравнении с тем, какое имели бы ее последующие достижения — внешние образы этого стремительно растущего проявления — в случае более длительной непрерывной работы разума, жизни человека. Совершенные работой разума исторических эпох многочисленные духовные открытия, отчужденные от личности и вошедшие в структуру био-ноосферы, могут иметь, очевидно, только вспомогательное, второстепенное значение. Не конечные плоды творческой деятельности разума, а бесконечный потенциал духовного плодоношения — «духонности» — выражает сущность ноосферы. Ее строение определяется переставаемым функционированием сознания, т. е. социальной основой.

Мысль является не *статистическим*, а *функциональным* элементом био-ноосферы — она входит в ее *организованность*, формируя ноосферу. Активно-напряженное психическое состояние каждой личности, своей творческой жизнью непрерывно создающей и поддерживающей общее поле мысли, не только включается в геоструктуру, но и организует ее.

Подходя с таким критерием к пониманию генезиса ноосферы, следует признать высшей ценностью — не только этически, но и естественнонаучно выводимой — активное живое сознание и в этом смысле — каждую личность, когда-либо мелькнувшую в истории ноосферы: «*Мыслящий человек есть мера всему*» (Вернадский 1988, с. 276). Однако смерть подвергает сомнению ценность личности, она ставит человечество перед выбором: либо признать эту ценность преходящей, убывающей в ходе смены поколений и вырождающейся в масштабе растущих достижений цивилизации; либо принять ее абсолютной и уникальной, поскольку смерть одного человека не может быть компенсирована рождением другого.

С точки зрения бесконечных духовных возможностей каждой сознающей личности ее значение не может иметь преходящий характер и меняться при постоянно происходящей переоценке представлений, связанной с цивилизационной динамикой, социальной трансформацией, уточнением и углублением научных знаний о мире. «О личности можно говорить только в аспекте вечности... поскольку она причастна к целому» (Муравьев 2011, с. 549). В организованности ноосферы человек определяется как актуальное сознание, живое психическое неделимое, т. е. он необходим в ней во всей полноте своих духовных проявлений и реальном обладании ими, как личность «абсолютная», а значит восстановленная и утвержденная в творческих правах воскрешением и бессмертной жизнью.

Идея воскрешения расширяет смысловое содержание ноосферы, которая теперь охватывает не только аккумулированный в социальное время культурный ресурс «запротоколированной» мысли и текущее состояние жизнедеятельного сознания планеты, но геологически полный, эволюционно многомерный ментальный объем. Реальное сознание бывших поколений, поднятое с исторических глубин, входит не только в духовную картину мира, а в саму его структуру и организованность благодаря воскрешению личностей.

Ноосфера есть не только метаморфизированная биосфера, она одновременно, в такой же мере — превращенная, трансформированная структура прошлых ноосфер планеты. Она представляет собой структурно гетерогенное и гетерохронное культурное целое, принадлежащее «большому времени» (см.: Бахтин 1979) и результирующее синтез многих культур различных эпох. В стремлении к действительной полноте ноосфера не может ограничиваться исторически-символическим синтезом всех культурных пластов — интеграцией произведенной в историческое время действенной культурной биогенной энергии; она должна полно учитывать все когда-либо создававшиеся в ней духовные *возможности*, проявлявшийся творческий потенциал своих исторических форм. Полная, или голографическая ноосфера, являясь культурным экстремумом единой истории человечества, требует реконструкции состояния жизнедеятельности сознания, активного поля жизненного смысла всех пропавших эпох, т. е. воскрешения психических неделимых — разумных очагов былых ноосфер.

В вопросе воскрешения требование состояния активности сознания не ограничивает мартиролог кругом избранных личностей, оставивших неоспоримые и хорошо документированные свидетельства своего духовного подвижничества. «Анастатика» — «искусство воскрешать утраченную жизнь» (Муравьев 2011, с. 138) — занимается каждым человеком, которому когда-либо довелось «расцвести и умереть», — даже и тем, который, может быть, не вышел в своей жизни из области обыденного сознания, ибо все равно он заключает в своем разуме все ту же бесконечную по глубине потенцию духовного самооткровения в мире.

Уже в представлении о живом веществе можно выделить ясный онтологический аспект, очень важный для неискаженного и рельефного восприятия учения русского космизма в целом. В организованности биосферы биологические неделимые своей жизнью, переживанием-функционированием и самой смертью участвуют в создании и поддержании устойчивого поля планетной жизни, своей «судьбой» проявляют ее организованность. Культурному организму своим переживанием не только физиологических процессов и состояний, но и психических, всей сознательной жизнью предопределено участвовать в переработке биосферы в новую гео-реальность; судьба человека — духовно продуктивного существа — слагает реальную, каждый раз исторически своеобразную ноосферу. Но и сам человек в этом «вихре сознания», потоке психической жизни, культурной энергоинверсии преобразуется, одухотворяется. Каждый фиксированный в историческом времени уровень ноосферы служит вместе с тем олицетворением, культурным доказательством такого преобразования — не только природной среды, но и ее агента — человечества. В этом смысле каждая личность — совершенно равноценная и незаменимая, наравне со всеми прочими, взятыми из толщи исторического времени, единица ноосферы, без которой полная — всеисторическая — планетная ноосфера состояться не может.

История, в том виде, в каком она сегодня представляет знание прошедшего, не дает верной картины духовных навыков и интуиций далеких эпох. По отдельным сохранившимся фрагментам, например, арийского мировоззрения, можно предполагать наличие огромного пласта бытия, ушедшего из социального и психического оборота с развитием техники и становлением рационалистической цивилизации. За прошедшие исторические сроки прогресс психики не может считаться значительным, как это часто представляется, особенно в условиях современного научно-технического прогресса. Личность, выделенная в собственном психическом, культурно-антропологическом значении из социокультурного фона, вероятно, очень близка в своих возможностях к далеким предшественникам. Разность духовных возможностей индивидов различных исторических эпох не лежит в области анатомических от-

личий нервной ткани, она вызвана разрывом социально-исторических качеств среды проявления мышления — зрелостью собственно ноосферы. «В течение сотен тысячелетий скелеты *Homo sapiens*, в том числе и череп, не дают основания для рассмотрения их как принадлежащих к другому виду человека. Это допустимо только при условии, что мозг палеолитического человека не отличается сколько-нибудь существенным образом по своей структуре от мозга современного человека» (Вернадский 1988, с. 133). Исходя из данного антропологического факта, следует признать всех исторически преходящих представителей вида *Homo sapiens* потенциально равноправными участниками ноосферы зрелых форм. С этой точки зрения в определенных социальных обстоятельствах жизни воскрешение создает для каждого изжитого человеческого индивида действительно равные возможности в раскрытии его творческой сущности. В подобной оценке интеллектуальных задатков угасших личностей можно видеть, как будто, возрождение на новой основе идеи «равенства по разуму» всех людей — *«гомонию»* древних греческих мудрецов. Та незначительная дистанция между духовными свойствами, которую можно все же допускать как обусловленную микроструктурными изменениями мозга, не может считаться непреодолимым препятствием для ноосферного будущего раннего человека; она может быть успешно компенсирована интенсивной повоскресной психофизической регуляцией, вырабатывающей более совершенный мозговой аппарат в «новом теле».

Таким образом, воскрешение может восприниматься как имеющая ноосферное значение в организованности общества высшая этическая функция культурного человечества.

«Разум может максимально проявляться... только при максимальном развитии основной формы биогеохимической энергии человека, т. е. при максимальном его размножении» (Вернадский 1988, с. 134). Однако максимально возможная «мощность» общества (соответствующая максимуму ноосферы), его наибольшая полнота может достигаться не только *размножением*, но и, в еще большей степени, — прогрессирующим увеличением видовой продолжительности жизни *Homo sapiens*, включая выработку бессмертных форм его жизни, и, наконец, воскрешением умерших, при котором максимум достигает своего исторического абсолюта. Стремление к воскрешению полностью соответствует стремлению к максимальной полноте сообщества мыслящих личностей и через это — наибольшему выявлению сознания.

Если цивилизованное человечество, поставив целью воскрешение, в будущем обретет способность возвращать умерших к новой «нетленной» жизни — «паки-бытию», то это *не будет противоречить основному факту геологической истории Земли* — стремлению к максимальному выявлению мышления в био-ноосфере, хотя, очевидно, следует признать и то, что такое воскрешение не есть *необходимое* условие *стихийного* эволюционного процесса. Однако нет никаких оснований — и русский космизм это убедительно доказывает в философских, религиозных, научных вариантах осмысления действительности — экстраполировать ныне реализуемую логику развития на отдаленные этапы планетной истории. Более того, в силу самого процесса стихийного роста культурных функций в организованности био-ноосферы следует предполагать, что нравственный критерий, с точки зрения которого воскрешение безусловно необходимо, существенно может менять законы и сюжеты биосферного развития.

Условие непротиворечивости, на самом деле, можно считать отражением более глубокой и пока остающейся потенциальной связи двух разнородных явлений — природного процесса ноогенеза и сопровождающего человека с самых ранних исторических периодов стремления к воскрешению. К факту их непротиворечивости можно подойти иначе, системно. Если какие-либо два процесса в самоорганизующейся системе не входят в противоречие, то при

некоторых условиях на их основе *всегда возникает третий, более сложный и общий процесс*, включающий одновременно оба процесса как обязательные, *необходимые свои части*. Можно считать это принципом системной организованности, т. е. законом самоусложнения.

Таковы, в схематичном представлении, закономерные проявления социальной регуляции, составляющей необходимое условие организации всемирного естественноисторического процесса и перехода к более значимым формам управления в Универсуме со стороны общества — «преобразованию космоса и актуальной космократии и пантократии⁷, обеспечивающей для человека возможность жить во всем мире, во всех средах, оживотворяя и оживляя всю природу и превращая ее из современного стихийно-хаотического, неразумного мира всяческих противоборств в мир как совершенное целое, пронизанное разумом и вполне подчиненное ему...» (Муравьев 2011, с. 145). Для решения этих вопросов социология общего дела намечает культурные маршруты целостного преобразования бытия — выхода планетарного человечества на траекторию творчества метаистории и становления в структуре космоса постсоциальной реальности духовного порядка.

Литература

- Бахтин 1979 — *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бердяев 1990 — *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.
- Булгаков 1933 — *Булгаков С.Н.* Агнец Божий: О богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933.
- Вернадский 1943 — *Вернадский В.И.* Письмо к Е.Г. Ольденбург от 26 мая 1943 г. // Архив РАН. Ф. 518. Оп. 2. Ед. хр. 57. Л. 56.
- Вернадский 1987 — *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987.
- Вернадский 1988 — *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988.
- Зеньковский 1989 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Paris, 1989.
- Князева 1992 — *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. № 12. 1992. С. 3–20.
- Муравьев 1991 — *Муравьев В.Н.* Рев племени // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 402–423.
- Муравьев 2011 — *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. Кн. 2. М., 2011.
- Оносов 2006 — *Оносов А.А.* Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М., 2006.
- Радищев 1941 — *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Полн. собр. соч. Т. 2. М., Л., 1941. С. 37–141.
- Семенова 1988 — *Семенова С.Г.* Активно-эволюционная мысль Вернадского // Прометей. Т. 15. М., 1988. С. 221–248.
- Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.
- Сухова-Кобылин РГАПИ — *Сухова-Кобылин А.В.* Селекция, Страшный Суд или История человечества // РГАПИ. Ф. 438. Оп. 1. Ед. хр. 150. Л. 97.
- Умов 1916 — *Умов Н.А.* Собрание сочинений. Т. 3. М., 1916.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Холодный 1944 — *Холодный Н.Г.* Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944.
- Циолковский 1928 — *Циолковский К.Э.* Общественная организация человечества (Вычисления и таблицы). Калуга, 1928.
- Циолковский 1986 — *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986.

⁷ Власть над всем, всемогущество (от греч. *πав* — всё и *κρατέω* — держать в своей власти, повелевать, управлять).

Н.Ф. ФЕДОРОВ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ ВЕТВЬ РУССКОГО КОСМИЗМА

В статье рассматриваются философские идеи представителей естественнонаучной ветви русского космизма в их сопоставлении с «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова. Проанализированы взгляды В.И. Вернадского, Н.А. Умова, Н.Г. Холодного на проблемы преобразования мира и человека, ответственного поведения человека в Бытии-Космосе, иммортологии, перспектив человечества и т.д. Выдвинут тезис о том, что Федорова и ученых-космистов сближает подчеркнутое внимание к этике, при этом Федоров представляет регуляцию и как религиозное задание человека в мире, и как эволюционное требование, а ученые-космисты, мыслящие в секулярном формате, выдвигают идею со-развития человека и природы, в которой ведущую роль играет этически ориентированный разум.

The article considers the philosophical ideas of the representatives of the natural science branches of Russian cosmism which are consistent with the ideas of N.F. Fedorov, who is often regarded as the father of cosmism. The views of V.I. Vernadsky, N.A. Umov, N.G. Cholodny on the problems of transforming the world and the man, responsible human behavior in cosmic being, immortality, the prospects of mankind, etc. It is assumed that Fedorov and space scientists are similar in terms of drawing the attention to the ethics, but at the same time Fedorov represents the regulation both as a religious task of man in the world and as an evolutionary requirement, while cosmic scientists propose the idea of co-development of man and nature, in which ethically oriented mind plays a leading role.

Ключевые слова: естественнонаучная ветвь космизма, этика, ответственность, ноосфера, преобразование, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский; Н.Г. Холодный

Keywords: responsibility, noosphere, transformation, N.F. Fedorov, V.I. Vernadsky, N.G. Cholodny.

Оригинальные взгляды Н.Ф. Федорова при решении традиционных для русской философии проблем основаны на поиске глубинных причин зла. Ценность философии Федорова — в ее проективности, в разработке программы преодоления зла. Федоров характеризовал человеческую историю как непрерывную цепь вытеснения и истребления, в частности, одного народа другим, младшими — старшего поколения. Жизнь людей, с его точки зрения, пронизана взаимной враждой, «неродственностью» как следствием зависимости от природы, в которой царствуют конечность и смерть. Преодоление этого состояния, согласно Федорову, должно стать общим делом человечества.

В центре федоровского учения — идея «воскрешения», возвращения жизни «отцам», общие «братские» усилия в деле регуляции природы, установление идеального общественного устройства — психократии, основанной на принципе «родственности». Смертное и страдальческое состояние мира философ рассматривает как недолжное. То, что оно до сих пор царствует в мире, результат «невежества» и «несовершеннолетия» человеческого рода, отделения знания от нравственности. В деле воскрешения и регуляции важная роль, по Н.Ф. Федорову, принадлежит науке и ученым, а общее дело объединяет и «верующих», и «неверующих».

Для доказательства активно преобразующей роли человека в мироздании философ использует критически переработанные им истины православия. Совершенное общечитие он уподобляет Троице, подчеркивая, что лежащий в основе Божественного Троиединства принцип *родства* должен заменить все политические, экономические и другие союзы. С другой стороны, философ провозглашает идею активной эволюции, когда вся природа приходит к управлению собой через человека. Но человек осуществляет не самостоятельное управление, а исполняет нравственный, религиозный долг перед предками, заповедь «сыновства». Человек должен жить в сотрудничестве с другими людьми и сознавать себя орудием осуществления воли Божией. Любовь и родство, с точки зрения Федорова, — высшие формы социальной связи людей.

Идеи вселенского значения человека и человечества, торжества справедливости в космическом масштабе, построения справедливого общества, творчески-преобразующей деятельности человека в природе стали краеугольными в этических воззрениях не только религиозного мыслителя-космиста Н.Ф. Федорова, но и у космистов-естествоиспытателей.

Уже первый представитель естественнонаучной ветви русского космизма — Николай Алексеевич Умов (1846–1915), излагая свои философско-мировоззренческие взгляды, понимал любовь как агапэ, как чувство родства со всем живым миром, всепричастности и глобальной ответственности. Пафос долженствования, соединение знания с этикой заставляет говорить о близости этических взглядов Умова этике Н.Ф. Федорова, а также об определенной перекличке этики и гносеологии космизма и славянофильской программы построения цельного знания, которое должно синтезировать рациональное и религиозное, теоретическое, практическое и морально-нравственное действие человека.

В.И. Вернадский писал о значении научного творчества, идущего во главе ноосферного развития мира. «Взрыв» научного творчества в современную ученую эпоху и еще больше — в последующие десятилетия (см. Вернадский 2007, с. 245), с точки зрения Вернадского, работает на переход биосферы в ноосферу. «Сознание основного значения науки для «блага человечества», ее огромной силы и для зла, и для добра, медленно и неуклонно изменяют научную среду» (Вернадский 1991, с. 89). Именно науке придавал огромное значение и Н.Ф. Федоров, постоянно подчеркивавший ее ведущую роль, наряду с верой, в жизни людей.

Рассматривая место и роль науки в системе идей космизма, особо отметим, что буквально все космисты естественнонаучной ориентации выходили на проблему ответственности ученых и общества за использование научных открытий. Анализируя опыт Первой мировой войны, В.И. Вернадский писал: «Война имела глубочайшие последствия, неизбежно сказавшиеся на положении науки. Одним из них является глубокое моральное переживание мировой ученой среды, связанное с ужасами и жестокостями величайшего преступления, в котором ученые активно участвовали — оно было осознано как преступление очень многими из принимавших в нем участие ученых. Моральное давление национального и государственного патриотизма, приведшее к нему многих ученых ослабло, и, моральная сторона неизбежно выдвинувшаяся в научной работе, моральная сторона работы ученого, его нравственная ответственность за нее, как свободной личности в общественной среде, встала перед ним впервые, как бытовое явление.

Вопрос о моральной стороне науки — независимо от религиозного, государственного или философского проявления морали — для ученого становится на очередь дня» (Вернадский 1991, с. 90). И здесь прямая параллель с Н.Ф. Федоровым, который также настаивал на нравственной ответственности научного знания и предостерегал от будущей «сциентифичной битвы», в которой человечество будет использовать передовые достижения техники и науки для истребления себе подобных.

Создание и обширная разработка В.И. Вернадским комплекса наук о Земле, организация и деятельность Комиссии по естественным производительным силам России (КЕПС) диктовались заботой ученого не только о благе человека, но и о благе природы, исходя из требования моральной *ответственности* перед ней и человеком. За идеей КЕПС встает определенный этический выбор — глубинное переживание за судьбу не только страны, но и мира, за существование всех людей, забота о достойной их жизни, о будущих поколениях, а также понимание того, что развитие должно учитывать и судьбу биосферы.

По мнению Г.П. Аксенова, изучение природы у Вернадского — это «упорядочение среды, употребление ума и целенаправленного труда для улучшения круговорота химических элементов» (Аксенов 2010, с. 193). Нами видится в такой трактовке подхода В.И. Вернадского к природе (в широком смысле слова) созвучие с воззрениями Федорова о будущей регуляции человечеством природы. В этом же русле лежат и идеи Н.А. Умова о «внесении стройности» в природу, в чем, с его точки зрения, состоит задача человека.

Средствами обновления мира и преобразования человека у В.И. Вернадского являются братство, коллективность, творчество, объединение людей через убеждение, образование, а главным объединяющим фактором является наука. Средства преобразования бытия, предлагаемые Н.Ф. Федоровым, во многих моментах идентичны: объединение через убеждение, братотворение, опора на науку, направляемую религиозным идеалом.

Для Н.Ф. Федорова характерны представления о том, что, если донести до человечества *истину*, то начнется массовое исполнение общего Дела. Аналогичный подход и у В.И. Вернадского — по призыву *истины*, добытой эмпирическим обобщением, наукой, начнется массовая работа, направленная на строительство ноосферы.

В отличие от Н.Ф. Федорова, который соединял тему регуляции с темой сыновьего долга (т. е. долга по отношению к прошлому), В.И. Вернадский говорит о преобразовании мира во имя будущего человечества. Еще одно отличие заключается в оценке перспектив человечества в деле преобразования мира. На наш взгляд, остается открытым вопрос о наличии (или отсутствии) абсолютной уверенности в успехе Дела у Н.Ф. Федорова. В.И. Вернадский же твердо убежден в воплощении в жизнь идеала ноосферы, что, по всей вероятности, связано с безграничной верой ученого в человеческий разум, в его добродетельность, всемогущество, благодеяние. Кроме того, В.И. Вернадский апеллирует к *объективному закону перехода биосферы в ноосферу*, без реализации которого произошла бы консервация человека в его промежуточном состоянии с перспективой самоуничтожения. Впрочем, и Н.Ф. Федоров подчеркивает *объективный характер процессов преобразования* мира, настаивая на эволюционном императиве — восхождении сознания, духа в материи. Также философ подчеркивает катастрофические последствия отказа человечества следовать этому императиву («цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» — Федоров 1995–2000/1, с. 197).

Понятие «ноосфера» у В.И. Вернадского не имеет однозначной трактовки. Оно включает множество параметров, одним из которых является его явная направленность в будущее. Ноосфера — это будущее состояние биосферы, вершина ее эволюции. Она предстает как идеал, как высшее благо, как фундаментальная цель человеческого бытия. Человек — единственный из живых существ, который живет и тем, что существует, и тем, что *должно* быть, постоянно соотнося свою жизнь с должным и испытывая потребность в этом должном. В.И. Вернадский указывает ряд конкретных условий становления и существования «ноосферы». К ним относятся: заселение всей планеты человеком, расширение границ биосферы с выходом в космос; всеобъемлющее распространение средств связи, ведущее к объединению стран и народов и усилению контактов между ними. Преобладание геологической роли человека над другими, протекающими в биосфере геологическими процессами; открытие и использование новых источников энергии, в том числе атомной, считающейся самой экологически чистой (у истоков создания Радиевого института в нашей стране стоял именно В.И. Вернадский, само привлечение внимания к атомной энергии, обоснование необходимости таких исследований, начало этих работ связаны с деятельностью В.И. Вернадского). Увеличение роли народных масс в политике. Создание условий, благоприятных

для свободного развития научной мысли; ответственность ученых. Большое внимание, по мысли Вернадского, нужно уделять народному образованию, а кроме того, не допускать голода и нищеты. Среди ноосферных задач, выдвигаемых Вернадским, — и разумное преобразование природы Земли и сущности человека, достижение равенства людей всех рас и религий, исключение войн и убийств вообще из жизни общества. Как видно, среди вышеназванных предпосылок построения ноосферы пять последних носят этический характер.

В.И. Вернадский был знаком с идеями Н.Ф. Федорова. Фамилию философа он упоминает в рукописи книги «Живое вещество», связывая его фигуру со становлением идеи космичности жизни (Вернадский 1994, с. 237). Этической составляющей своей концепции ноосферы он фактически отвечает со строго естественнонаучных позиций не только упрек, но и на чаяние Н.Ф. Федорова: «Ни одна система практической философии не возвышается до общего дела, ни одна не говорит о том, что нужно делать людям в совокупности» (Федоров 1995–2000/3, с. 266). В.И. Вернадский задает идеей ноосферы высокую цель, общечеловеческий идеал и обосновывает средства достижения этого идеала. Строительство ноосферы является не только общим делом всех людей, но и делом, ход которого соответствует вектору развития биосферы, т. е. общим делом человечества и природы. Так в русле идей космизма мы выходим на концепцию со-развития космоса и человечества, их коэволюции. И именно этический компонент, как нам представляется, является определяющим в этом со-развитии. Даже описание со-развития идет в этических категориях: добро — зло, ответственность, гуманистическая нацеленность на должное, цель — высшее благо людей.

И у Н.Ф. Федорова, и у В.И. Вернадского провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные ценности и соответствующие им задачи эпохи ноосферного выбора: созидательная, мирная, научная деятельность, творчество, регуляция природы, преобразование природы человека, признание войны вселенским злом, торжество добра в форме победы над всеми стихийными силами, над болезнями, голодом и даже над злейшим врагом — смертью, причем у Федорова борьба со смертью и победа над ней провозглашается высшей ценностью. С.Г. Семенова пишет об онтологических корнях Федоровского учения: «... в идее он принципиально антиутопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения — человека» (Семенова 2004, с. 555). И конечно, с религиозной федоровской идеей — искоренение смерти, «соединение небесного с земным, божественного с человеческим» (Федоров 1995–2000/1, с. 61), похоже, пока ничто по фундаментальности не сравнится.

Говоря о перспективах эволюции человечества, Вернадский и Федоров выдвигают идею достижения автотрофности, на что специально указывала С.Г. Семенова (Русский космизм 1993, с. 15–17). В вопросах иммортологии Вернадский-естествоиспытатель не так глубок и фундаментален, как мыслитель Н.Ф. Федоров, но взгляды В.И. Вернадского интересны и значимы для выработки системы высших ценностей, как для современного общества, так и для будущего.

Взгляды В.И. Вернадского на бессмертие в какой-то степени созвучны представлениям Платона о тех формах вечности, которые достигаются в земной жизни (творчество, вынашивание идеи как форма бессмертия). Также бессмертие, по мнению В.И. Вернадского, есть увековечивание в знаниях, в земных делах на пользу человечества, в памяти последующих поколений, в развитии научных идей в трудах учеников и последователей.

Совершенно иным образом и достаточно оригинально решается иммортологическая проблематика у космиста-естествоиспытателя Николая Григорьевича Холодного

(1882–1953). Это ученый с чрезвычайно широким диапазоном научных интересов, выдающийся биолог, основатель ряда научных направлений, один из крупнейших ботаников-физиологов XX века, обогативший мировую науку фундаментальными исследованиями по анатомии и экологии растений, микробиологии и почвоведению, написавший оригинальные труды по проблемам науки в целом и по философско-этической проблематике.

Проблеме бессмертия посвящено у академика Н.Г. Холодного несколько параграфов его «Мыслей натуралиста о природе и человеке». Согласно взглядам Холодного, антропо-космическое мировоззрение, которое должно прийти на смену антропоцентризму, отбрасывает идею личного бессмертия, здесь фактически торжествует бессмертие человеческого рода. Эта позиция принципиально противоположна идее Н.Ф. Федорова о необходимости воскрешения всех ранее живших людей.

Ученый считает, что, так как в природе нет ничего индивидуально-вечного, то логично сделать заключение, что *личное* бессмертие — выдумка, эгоистический самообман. «Антропокосмизм отбрасывает учение о бессмертии души, как и все другие унаследованные нами от прошлого религиозные предрассудки. Он ведет человечество вперед, не скрывая от него правды и не пытаясь обманывать его сказками о загробной жизни. <...> Он видит достоинство человека в свободе от самообольщения и от ложных надежд. Он воспитывает в нас силу и решимость работать для будущего, не ожидая от него награды за принесенные нами жертвы. Он учит нас искать эту награду в настоящем — в радостях плодотворного труда, а если надо, то и в светлом пламени самопожертвования» (Холодный 1982, с. 186). Безрелигиозная научная аргументация академика выстроена четко и логично: «...антропокосмизм, отнимая у человека мечту о мнимой загробной жизни, оставляет ему надежду не на прозрачное, а на реальное существование в будущем» (Холодный 1982, с. 187).

Как и у всех ученых-космистов, философско-этические идеи Н.Г. Холодного стимулируются естественнонаучными теориями. Как биолог, он в первую очередь опирается на теорию Ч. Дарвина. «Неутолимая жажда личного бессмертия, с дарвинистической точки зрения, есть не что иное, как психологическая проекция инстинкта самосохранения на неопределенное по своей длительности будущее <...>. Антропокосмист считает границы, отделяющие его “я” от сознания других людей и от всего космоса, только препятствием на пути к дальнейшей эволюции. Он всегда готов выйти из этих границ и меньше всего склонен мечтать о сохранении обособленного индивидуального сознания даже за порогом смерти. Его воля и мысль направлены на то, чтобы сохранить для будущих поколений не достойную сожаления ограниченность своего “я”, а то, что выходит за его пределы, — творения своего духа, произведения своего труда, поскольку они могут быть полезны для дальнейшего прогресса его народа и всего человечества» (Холодный 1982, с. 186–187).

Один из вариантов решения имморталистической проблемы — бессмертие человека через жизнь его идей и творений. Академик дает высокую оценку значимости такого бессмертия для будущего прогресса человечества, возможность возникновения и совершенствования которого «обусловлена деятельностью предшествующих поколений» (Холодный 1982, с. 187). Поэтому бессмертие через *сотворенное мыслью и трудом* человека ученый полагает единственно желаемым видом бессмертия поднявшегося до антропокосмического мироотношения человека.

Бессмертие также трактуется через концепцию космических двойников. Смерть, утверждает ученый, не ведет к исчезновению личности. «...каждое индивидуальное существование любого организма, в том числе и человеческого, не представляет собой чего-то исклю-

чительного, неповторимого, а постепенно повторяется — со всеми его физическими и психическими особенностями — в беспредельных просторах Вселенной и в бесконечном течении времени. <...> Если бы мы имели возможность сравнить между собой всех представителей Homo sapiens, обитающих на различных мировых телах бесконечной Вселенной, то мы убедились бы, что каждый из них — только одна из бесчисленных форм, тождественных по всем существенным признакам. Следовательно, каждый из нас имеет во Вселенной бесчисленных двойников. Повторяясь в пространстве и времени, каждая органическая форма в космическом масштабе бессмертна» (Холодный 1982, с. 189).

Н.Г. Холодный не только строит концепцию будущего, но и в духе Н.Ф. Федорова пишет о памяти и почитании всего ранее созданного человечеством... «Космическое чувство должно включать в себя и чувство единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете. Любовь к человеку, ко всему, что создано его тысячелетними творческими усилиями на Земле, к творениям величайших гениев человечества во всех областях культуры, науки, искусства и, в особенности, горячая вера в светлое будущее человечества, в его способность преодолеть все трудности на пути своего исторического развития — неотъемлемы от космического чувства в нашем понимании» (Холодный 1982, с. 198).

Космичность воззрений Н.Г. Холодного и ряда других русских ученых-естествоиспытателей (Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского), как и в учении Н.Ф. Федорова, с необходимостью приводит к этическим воззрениям и, наоборот, их гуманистичность распространяется на Космос в целом. Мораль становится основным регулятором любых отношений, действий человека, в том числе выдвигается моральная оценка отношений ко всему живому, к будущему, к природе в целом.

Космисты-естествоиспытатели считают, что надо действовать на Земле и в Космосе, сообразуясь с внутренними закономерностями Природы; понимая, что нельзя вредить ей, осознавая свою ответственность за все сущее. Н.Г. Холодный почти через столетие писал: «Человек, несмотря на существенные особенности созданной им жизненной среды, продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, полностью подчиненной действующим в нем законам» (Холодный 1982, с. 141).

«Деятельность человека в биосфере, рассматриваемой как целое, представляет собой мощный эндогенный фактор не только потому, что человек находится внутри природы, но и потому, что он имеет возможность — с помощью разума — проникать и вмешиваться в работу тончайшего внутреннего механизма различных явлений природы, внося в них желательные ему изменения» (Холодный 1982, с. 141). При этом Холодный, как и Вернадский, полагает, что строительство человечеством желанного будущего является не только общим делом всех людей, но и делом, соответствующим требованиям развития биосферы, т. е. общим делом человечества и природы. По нашему убеждению, здесь виден тот же вектор, что и у Федорова, подчеркивающего, что природа в человеке начинает «сознавать себя» и «управлять собою» (Федоров 1995–2000/2, с. 239). Однако следует учитывать, что, в отличие от секулярной установки Н.Г. Холодного Федоров, религиозный мыслитель, понимает общее дело регуляции как сотрудничество человечества с Богом. Христианская ориентация на Царствие Божие не позволяла мыслителю видеть *естественную* основу бытия человека, которая в виде природно-космической эволюции и является первопричиной у представителей естественнонаучной ветви русского космизма. Природу в отличие от ученых-космистов он рассматривает не в ее данности (закон борьбы за существование, пожирания, вытеснения, смены поколений), а в ее заданности, в аспекте должного, в том состоянии, которого она должна достичь в результате преобразующей регуляции.

И Н.Ф. Федоров, и представители естественнонаучной ветви космизма сближаются в области этики. Они согласны в том, что возможности человека и человечества безграничны, но его действие не должно быть волюнтаристским, оно ограничивается и направляется моральным императивом, осознанным выбором и соответствующим поведением: ответственным, охранительным, совершаемым в логике законов эволюции, движущейся при участии человека ко все более совершенным, сложно организованным формам. Как пишет В.И. Вернадский: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление» (Вернадский 2007, с. 479).

Важнейший участник космической эволюции и её результат — человек — должен строить свои ценностные и жизненные стратегии исходя из осознания своей принадлежности к Космосу и единства с ним. Так считают ученые-космисты. Федоров добавляет к этому тезису мысль о том, что сам Космос есть творение Бога, которое при благом действии человека должно преобразиться в Царствие Божие. Ученые космисты и Федоров сходятся в том, что перед человечеством открыты космические перспективы, определяемые, прежде всего, научно-техническими достижениями, но техника и наука должны служить благу и быть неразрывными с нравственностью. При этом Федоров считает нравственность сверхприродным качеством, идущим из Божественного источника, ученые-космисты же указывают на естественные основы нравственности, формирующейся в человеке в результате эволюционного развития. Так, для Н.А. Умова совесть выступает как «высший уровень стройности», а «грех и зло» мыслятся «уклонениями от стремительного луча эволюции» (см.: Русский космизм 1993, с. 110–111). Человек и для Федорова, и для ученых-космистов — существо не завершенное, а способное к совершенствованию. И тот, и другие не видят пределов эволюции человека и человечества, не указывают на какую-то финальную точку, после которой развитие прекращается, что отличает их от того же П. Тейяра де Шардена.

Литература

- Аксенов 2010 — Аксенов Г.П. Вернадский. 2-е изд., испр. и доп. М., 2010.
Вернадский 1991 — Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
Вернадский 1994 — Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. М., 1994.
Вернадский 2003 — Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., 2003.
Вернадский 2007 — Вернадский В.И. Пережитое и передуманное. М., 2007.
Русский космизм 1993 — Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Холодный 1982 — Холодный Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке. // Избранные труды. Киев, 1982. С. 139–206.

ИММОРТОЛОГИЯ ВАЛЕРИАНА МУРАВЬЕВА: БЕССМЕРТИЕ ЧЕРЕЗ ОВЛАДЕНИЕ ВРЕМЕНЕМ

Статья представляет собой анализ книги философа-космиста В.Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда». Автор рассматривает связь концепции бессмертия Муравьева с задачей овладения временем.

The article describes the analysis of the book «Mastering time as the main task of organizing work», written by cosmist philosopher V.N. Muraviev. The author considers the connection between Muraviev's concept of immortality and the task of mastering time.

Ключевые слова: творчество В.Н. Муравьева, бессмертие, овладение временем, организация культуры.

Keywords: V.N. Muraviev's works, immortality, mastery of time, organization of culture.

Тема бессмертия привлекала внимание всех крупных мыслителей. Тема эта одновременно как теологическая, так и философская. Ею занимаются и другие области наук (биология, физика, химия, астрономия). Рассуждения о бессмертии начинаются с самых истоков философии. Гераклит пишет о «смертных бессмертных», а Сократ толкует перед смертью о бессмертии души. Разные концепции бессмертия будут рассматриваться и во всей более поздней истории философии, в частности, под влиянием христианства. Формулирование доказательств бессмертия души и в свою очередь опровержение их станет занятием целых поколений метафизиков. Христианские философы попытаются расширить тему бессмертия личной души человека до вопроса о возможности бессмертия как души, так и тела, что дает оправдание религиозному догмату о воскресении.

Иммортологические рассуждения связаны с метафизической проблематикой, с трактовкой понятий *время* и *временность*. Барьером, который отделяет смертное от бессмертного, является время. Смертные существа погружены во время, зато быть бессмертным значит существовать вне времени или над временем. Можно, конечно, вообразить бесконечное существование, которое не имеет ни начала, ни конца, пребывая во времени (гегелевская «дурная бесконечность»), но тогда должен быть какой-то способ овладения временем, потому что тогда время не умерщвляет. Более совершенным является способ бессмертного существования — это существование в *вечности*, т. е. без временной характеристики (прошлое — настоящее — будущее), как непрерывное «сейчас». Решение загадки времени представляет ключ к проблеме, касающейся бессмертия, и от этого решения зависит, имеются ли предпосылки возможности бессмертного существования, либо не имеются. Не удивительно, что тема бессмертия и обращение к понятию времени как метафизически, так и эпистемологически, являлись предметом непрестанных философских размышлений. Природу времени пытались понять Платон, Аристотель, Августин Блаженный, А. Бергсон, М. Хайдеггер.

Русская философия своей главной чертой имеет рефлексию иммортологического и эсхатологического. Бессмертие прочно встраивается как в философский, так и в богословский контекст. Религиозная правда представляет существенное подспорье для философской аргументации, а часто даже преобладает в иммортологических размышлениях русских религиозных философов. Так, например, у Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгакова, В.И. Несмелова или Н.А. Бердяева. Тем не менее, некоторые российские философы свою иммортологию строили, главным образом, на научной основе, как, к примеру, К.Э. Циолковский, или на философской — Н.О. Лосский.

Интересна в этом отношении концепция бессмертия Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930) — прежде всего из-за его философских соображений о природе времени и отношения человека ко времени, что приводит автора к созданию оригинальной концепции бессмертия. Муравьев обращается к идее Федорова о возможности достижения победы над смертью путем борьбы со слепыми силами природы. Однако если Федоров сосредоточен на вопросе о воскрешении умерших предков и господства, таким образом, над смертью, то Муравьев видит проблему бессмертия в более широкой перспективе. Его философский идеал — контроль над временем, что и будет означать победу над человеческой смертью.

Работа Муравьева 1924 г. под названием «Овладение временем как основная задача организации труда» содержит всесторонний анализ сформулированного идеала. Здесь получает дальнейшее развитие и даже значительное обогащение идея, уже имеющаяся в концепции Федорова. Муравьев использует не богословскую аргументацию, а философский анализ, хотя это не являлось результатом его свободного выбора, но вынуждалось обстоятельствами, так как данная работа была написана в то время, когда действовала большевистская цензура. Однако, если внимательно вчитаться в текст, мы заметим, что под «светским» языком скрывается содержание, которое можно считать по духу религиозным.

Муравьев, проповедуя идею овладения временем, создает такую теорию времени, которая заключает в себе предпосылки, указывающие на то, каким способом этой власти над временем можно достичь. В этом оригинальность его мысли. Теория времени, следовательно, является исходной точкой создания визуального проекта. Философия Муравьева, как и философия Федорова, носит *проективный* характер, является проектом изменения мира, а не останавливается только на чистой спекуляции. Его размышления над природой времени начинаются с абстрактных вопросов, но постепенно облекаются плотью практики.

Муравьев акцентирует связь времени с *множеством*. Понятие множества, множественности, по его мнению, становится одним из центральных в современных науках: химии, биологии, физике, астрономии, математике. Философ указывает на значение теории множеств в современной логике и математике, в частности в работах Г. Кантора в этой области. В духе научной концепции множества Муравьев указывает на то, что время является следствием множественности и структурности: «Время, если рассматривать его как реальность, есть не что иное, как изменение и движение. Изменение же или движение есть известное синтетическое выражение множественности. <...> Вследствие этого природа множественности раскрывается такой же общою и универсальною, как природа времени и даже более того, ибо множественность логически предшествует времени. Такая связь времени и множественности наводит на мысль, что путем построения последней и перестройки ее в отдельных случаях можно получить и изменение соответствующих временных связей. Ключ к преодолению времени, таким образом, лежит в способности нашей управлять множественностью вещей» (Муравьев 1924, с. 6).

Муравьев — сторонник реляционной концепции времени, поскольку время заключается для него в фиксации изменений между объектами. Время является, считает он, показателем изменения. В связи с этим, власть человека над временем заключается в его господстве над меняющимися связями между объектами. Если можно повторить эти изменения, то это значит разворачивание времени вспять. Времени мы приписываем признаки необратимости, неповторимости и незаменимости. Однако, с другой точки зрения оказывается, что это не есть безусловная правда. Как замечает Муравьев: «Необратимые и обязательные свойства потока времени, в котором мы живем, являются таковыми, только поскольку оно является результатом внешних по отношению к нам воздействий, которые мы не в силах изменить. Если бы мы овладели ими, время также для нас изменилось бы» (Муравьев 1924, с. 18).

Отношения между объектами являются отношениями между множествами, и изменение является функцией кратности. Таким образом, изменение времени является функцией кратности. Множество состоит из отдельных управляемых элементов, между которыми существуют взаимодействия. Равнодействующая этих действий — время данной системы. Муравьев утверждает, что все элементы диалектически связаны между собой. Он, как и другие русские мыслители философии всеединства, утверждает: «Оказывается, что каждый элемент есть все элементы или множество всех вещей. Любая вещь есть множество всех вещей. В самом деле, раз мы хотим при познании вещи обнять все ее признаки, тем самым мы должны включить сюда все ее отношения ко всем вещам мира. <...> Итак, каждая вещь есть весь мир, все другие вещи. Каждый элемент есть все множество элементов» (Муравьев 1924, с. 23).

Этот принцип всеединства имеет важное значение при рассмотрении вопроса о возможности освоения времени. Объекты не изолированы друг от друга, их своеобразие мнимое. Различие между объектами только в том, что каждая система элементов, создающая данный объект, связана одним из законов, который является специфическим результатом для компонентов этой системы, эффектом воздействия мира, и в другом случае будут иные системы. Действие данной системы, изменяющее ее, мы принимаем как что-то особенное, хотя в действительности это изменение относительное, потому что имеет свою причину в воздействии на нее со стороны мира. А следовательно, собственное действие объекта — только собственная модификация или индивидуализация всеобщей мировой причинности. Относительный характер существования объекта определяет его временность, следовательно, и смертность. «Эта относительность или частичность в терминах времени выражается преходящностью комбинации, или смертностью вещи. Абсолютное возобновление, или вечность вещи, было бы возможно только в случае проявления в ней всех степеней мировой причинности, т. е. раскрытия в этой вещи всех других вещей» (Муравьев 1924, с. 24). Данная ограниченная система может изменяться внутренне, и тогда возникает в ней время, в некоторой степени *внутреннее*, но и эта система может относиться к элементам всего мира, и в этом случае мы имеем дело со временем, которое является для этой системы чем-то *внешним*.

Идея Муравьева в том, что следует стремиться к *расширению* границ времени, через непрерывный выход из ограниченных бытовых сфер наружу. Он убежден, что если бы мы хоть в ограниченной степени владели временем, то это означало бы возможность расширения области этой власти. В мире существует расширяющаяся иерархия действий систем. Владение временем вначале происходит внутри каждой системы и является эффектом соответствия между его элементами. Это внутреннее согласие вызывает то, что данное соединение владеет своими переменами и своим временем. Но каждая система находится в состоянии взаимодействия с другими системами и образует вместе с ними большую систему. В связи с этим существование времени в пределах данной системы не освобождает его от внешнего времени, возникающего из-за зависимости системы от других, взаимодействующих с ней систем.

Муравьев указывает, как возможна реализация цели овладения временем: «Мы знаем, что есть только один путь овладения временем: установление внутри системы согласия всех ее членов. Если же остается еще воздействие внешних времен, навязываемых другими системами, надо образовать из всех них, вместе взятых, новую большую систему и овладеть временем уже в ее пределах, путем установления согласия между всеми вошедшими в это большое объединение системами. Системы, после того как в каждой из них установилось внутреннее время, могут прийти к согласию между собою и тем самым овладеть своим междусистемным временем, превратив его из механической равнодействующей сталкивающихся действий в произвольно создаваемую равнодействующую сознательного участия в общем деле» (Муравьев 1924, с. 38).

Русский философ говорит о процессе самовозрождения, который происходит каждый раз на все более высоких уровнях систем. В конечном итоге этот процесс доходит до границ всего мира и его результатом может стать овладение временем всего сущего. Условием доступа к этому состоянию является повсеместное *согласие*, которое в свою очередь требует достижения сознания всеми существами. Без этого сознания овладение временем в масштабе всего мира остается только проектом, который в каком-то отдаленном будущем может стать реальностью. Муравьев замечает, что хотя этот идеал отдален, но во времени, в котором теперь мы живем, его выполнение частично уже реализовывается. В актуальном состоянии все вокруг нас частично свободно и частично стеножено. Но действия сознательных существ должны направляться к расширению пространства свободы, что означает увеличение сферы господства над временем. Овладение временем является задачей, которая заключается в реализации всеобщего действия возрождения. Согласно Муравьеву, овладение временем заключается в том, что время как бы выходит из времени, и это своеобразное уравнивание конца с началом. Когда внешнее время переходит во внутреннее время, то они заменяются в себе. Это выявляет единство всех процессов, происходящих в мире, и иллюзорность вечного потока неотвратимого времени.

Муравьев подчеркивает, что создание *культуры* является способом овладения временем. Культура является плодом творческой работы человека и вводит в мир ценностей, которые направляются к остановке смертоносных изменений. Создавая культуру, люди стремятся обессмертить себя через овладение временем. Культура, актуально создаваемая, воскрешает ценности прошлых культур и, таким образом, ослабляет иго преходящести. Российский мыслитель, однако, отличает *символическую* культуру от *реальной* культуры: «<...> надо сказать, что непрочность культурных начинаний и незначительность творимых в мире реальных изменений должны быть приписаны в значительной степени специфическому характеру бывших до сих пор в человечестве культур, включая сюда и современную, так называемую культуру периода "новой истории". Все эти культуры по большей части принадлежат к типу культур символических, т. е. состоят исключительно почти в творчестве и передаче одних записей и формул. Культуры эти считают свою задачу этим ограниченной и не заботятся или мало заботятся о претворении познанных законов в практику. Такому понятию символической культуры следует противопоставить понятие культуры реальной, в которой центр тяжести лежит в работе над осуществлением в жизни имеющихся культурных образцов» (Муравьев 1924, с. 10).

Это деление имеет значение, когда мы рассматриваем основную функцию культуры, которая заключается во владении временем. Символическая культура является носителем проектов, которые должны стимулировать и направлять деятельность. Эту функцию выполняют, по Муравьеву, философия, наука, искусство. Зато реальная культура охватывает генетику, политику и производство. Генетика изменяет реальность в пространстве создания жизни в новых формах или воскресения стариков; политика служит изменению межчеловеческих отношений и изменению личностей; зато прерогативой производства является видоизменение материальных вещей. Символическая культура необходима в деле овладения временем, но выполняет свою задачу только во взаимодействии с реальной культурой. Чистая философия, наука и искусство ведут к регрессу. Похожая опасность появляется, когда реальная культура отрывается от связи с символической культурой. Для того чтобы культура выполняла задачу овладения временем, ее создатели должны осуществлять совместное действие. В этом совместном действии должно быть полное взаимодействие между ее субъектами. «Но согласование отдельных культурных проявлений есть не что иное, как организация культуры. Культура, вследствие распыленности человеческих действий и еще более вследствие отрыва ее

символических сторон от сторон реальных, до сих пор вырастала естественно, иногда буйным ростом, иногда чахлыми ростками, но всегда с громадной расточительностью живой силы, с потерей жизни в междоусобной борьбе сталкивающихся в культурном движении влечений. Осознание культурного процесса как общего дела людей, направленного к преодолению времени, должно внести в этот процесс начала разума и организации. Время должно не рождаться только, но делаться, причем в первую очередь оно должно делаться в виде производства и творчества людьми культуры. Должно быть признано, что есть единый мир и единое дело его преобразования и что преобразование это должно совершаться усилиями всех людей и всех существ мира. И преобразование это должно захватить все отрасли жизни, одинаково жизнь психическую, общественную и материальную и коснуться всех учреждений и органов, обслуживающих человечество. Само собою разумеется, что организация культуры есть одинаково организация науки, философии, искусства, политики, морали, экономики, всех отраслей личной и общественной человеческой деятельности» (Муравьев 1924, с. 49–50).

Муравьев подчеркивает значение *организации* культуры, как на ее символическом уровне, так и в реальном выражении. Несмотря на многочисленные препятствия, создание организационной культуры должно стать основной задачей человечества. Распространение этой культуры, приобщение к ней все большей массы людей — необходимый этап на пути преобразования мира. Организационная культура — это право разумной воли против слепых сил природы, подчиненных закону причинности. Человек может принять позицию покорности слепым силам природы и утвердиться в пессимистической философии. Но может сделать другой выбор и стать на сторону творческих сил жизни, бороться и искать смысл жизни и оправдывать жизнь. Русский мыслитель противопоставляет позиции пассивного ожидания. Он отмечает, что каждое человеческое действие, целью которого является стремление быть разумным, сознательным, ответственным существом, это уже восстание против смерти. Действия сознательные и целенаправленные, которые приносят власть над природой, направлены также и к овладению временем. Активный характер человеческого существования должен состоять в том, что следует *делать* время, а не рассчитывать на готовую вечность.

Муравьев предлагает новый тип культуры будущего, которая сможет преобразить мир и человека. Как отметил С. Едынек: «Характерным свойством современной жизни является, согласно Муравьеву, отношение творческое, конструктивное. Каждый раз от людей ожидается все больше позитивных действий, действительно изменяющих мир. Такое действие — это не только привычная работа, но и борьба, потому что нужно оспорить упрямые слепые силы природы, чтобы подчинить их целям нашего разума. Уже с давних пор человечество, вооруженное передовой наукой и техникой ведет эту борьбу против разрушительной силы стихий, уничтожающих не только достижения человека, но также самого человека. <...> Превращение законов природы в законы, которые создадутся разумом, — вот цель, согласно Муравьеву, продуктивной деятельности, связанной с культурой. Природа должна превратиться в культуру, историю» (Jedynak 2003, s. 123).

Наиболее совершенными творениями реальной культуры являются, согласно Муравьеву, живые существа. Такая цель у *генетики*. В связи с этим, организация создания живых существ является организацией генетики, цель которой — творение людей, существ *сверхсовершенных* из числа нам известных. Речь здесь идет о том, чтобы рационализировать факт рождения и перенести его в лабораторию. Муравьев замечает, что «традиционный» путь рождения является ныне чем-то малозначительным, потому что люди формируются культурными условиями своей эпохи. Он убежден: «Важно, *что* создается, а не *как* создается» (Муравьев 1924, с. 60). Задачей сознательного творчества и производства становится совершенствование этих «живых продуктов культуры». Русский философ говорит в духе

теории евгеники, которая получила популярность на Западе. Он говорит о разделении на ценные и менее ценные человеческие типы и о потребности в массовом «производстве» гениев, сверхлюдей (хотя оговаривает, что не имеет ввиду белокурую бестию Ф. Ницше).

Согласно Муравьеву, создание человека является реальным способом овладения временем. Этапом этого процесса является продление жизни благодаря медицине и гигиене, а также омоложение. Воображение философа идет еще дальше, и он говорит о возможности в будущем через лабораторное творчество совершать воскресение жизни или ее обновление. «Люди должны привыкнуть к мысли, что последнее возможно, притом не в виде только представления о бессмертности души, как это имеет место в мистике, а в виде математически и научно обоснованного возобновления в одних и тех же условиях всякой бывшей комбинации элементов» (Муравьев 1924, с. 61).

Философ не заботится о традиционных версиях бессмертия, связанных с сохранением души после смерти. Бессмертие и вечность человека не может быть понято как нечто вечное и конкретно неизменное. Такая идея вечности приводит к тому, что мы имеем дело не со стабильностью жизни, но с застоем, где нет отказа от старого и не создается новое. Это состояние смерти, а не жизни. Человек является множеством, и его реконструкция заключается в возобновлении давней комбинации. Муравьев, следовательно, возражает против понимания бессмертия как способа вечного настоящего, которое до сих пор существует в мистике. Его концепция бессмертия опирается на понятие множественности, которая, можно сказать, включает, ускоряет бессмертие человека. Речь у него идет о постоянстве в изменении, а не о застывании в идентичности.

Муравьев спрашивает, что в человеке будет воскрешаться через его реконструкцию или обновление. Если будет возможно создание человека в лабораторных условиях, то этот вопрос наиболее принципиален. Философ подчеркивает, что воскрешение живого существа возможно, так как оно является комбинацией элементов мира, которую можно изложить в определенной формуле. Такая идея уже присутствовала у пифагорейцев, которые вещи выражали через числа. Для каждой вещи (объекта) существенна ее формула, которая выражает эту вещь, а также существующие связи с другими вещами. В чем заключается, следовательно, воскрешение? Муравьев толкует его так: «Но в таком случае воскрешение вещи значит только повторение бывшей подобной комбинации множества элементов, составляющих вещь или влияющих на нее. Свойство необратимости времени есть результат единственности каждой такой комбинации. Для того чтобы победить время, чтобы повторить бывшую комбинацию, надо проделать все предшествовавшие или катастрофически, путем скачка, воздействовать на множество, чтобы вернуть его элементы, помимо посредствующих комбинаций, в искомую» (Муравьев 1924, с. 61).

Здесь, однако, возникает вопрос: получается, что таким образом воскрешается только копия, а не личность, тождественная с бывшей и жившей. Муравьев замечает, что различие между копией и подлинником — только различие степени. Подобно тому, как человек сохраняет свое тождество, несмотря на то, что в течение его жизни его тело много раз обновляет свой состав, так и эта возрожденная личность будет тем же самым лицом. Важное то, что сохраненной остаются создающие человека форма и формула.

«Индивидуальность заключается не в той или другой частице материи — материя, быть может, возможно свести к абсолютно идентичным энергетическим единицам, группы которых отличаются только их математическими комбинациями. Все дело во внутренней формуле вещи, в ее пифагорейском числе. Данная частица важна с индивидуальными ее чертами только как запечатленная память бывших их комбинаций, как символ их или запись,

и в этом, быть может, тайна наследования — в передаче новым элементам записанной старой формулы. С этой точки зрения частицы определенного организма в самом деле важны, но не потому, что из них только может быть восстановлен старый организм, а потому, что они прошли известную как бы школу, проделали путь, наложивший на них определенную печать. Печать эта и передает другому составу требуемую индивидуальную формулу» (Муравьев 1924, с. 62). Стойкость формулы гарантирует, что можно будет воссоздать данное лицо. Здесь существует аналогия с химическим опытом, где посредством химического образца мы повторяем определенное явление, что является определенным видом воскресения.

Муравьев подчеркивает, что существование формул не имеет характера только теоретического предположения. Речь идет о реальном изменении мира и воспроизводстве объекта путем применения формулы, т. е. об овладении временем — тем самым временем, которое грозит объекту уничтожением. Если возможно было бы лабораторно производить жизнь, то формулы или числа, связанные с данными объектами, давали бы цель и направление. Философ замечает, что в актуальных условиях культуры возможно только частичное возобновление лиц из прошлого, через повторение некоторых их сторон и свойств. Так обстоит дело, например, с известными идеями мыслителей прошлого, которые сегодня мы используем и которые стали частью нас. Это способ частичного воскрешения. Ссылаясь на важные мысли и ценные качества личности прошлого, мы не воскрешаем ее полностью, а лишь то, что может быть самым важным. «Я ставлю себе вопрос: быть может, это только и стоило в нем воскрешать? А чтобы воскресла его зубная боль — кому это нужно? Ему, вероятно, меньше, чем кому бы то ни было» (Муравьев 1924, с. 63).

Концепция воскрешения Муравьева радикально отличается от концепции воскресения, провозглашенной спиритуалистами, которые полагают, что душа человека вселяется в какое-то тело, в то время как он сам имеет в виду только символ или запись человеческой индивидуальности. Воскрешение человека, заключается в том, что в мире создаются условия для восстановления прежнего сочетания образующих его элементов. Естественное воскресение, отмечает Муравьев, в настоящее время уже происходит. Рожденные — это подобию бывших людей. Они повторяют конкретные человеческие типы, возрождают культуру прошлого. Идея заключается в том, чтобы натуральное, естественное возрождение сделать рациональным, разумным. Поэтому генетика должна превратиться в *анастатику* (искусство воскресенья потерянной жизни), а искусство рождения — в искусство воскресения. Муравьев убежден, что в будущем будет можно создавать не только одиночные копии лиц, но и большее их число. При определенных условиях они будут каждый раз более близки к оригиналу и даже буквально его повторять. Возможно, будет создание абсолютных близнецов.

Иммортология Муравьева явно соотносится с федоровской идеей воскрешения умерших предков. Однако философ дает последней более сильные теоретические основания, обращаясь непосредственно к теории множественности. Математическое описание вопросов, связанных с природой времени, делает его иммортологические взгляды более защищенными, чем взгляды Федорова, от обвинения в натурализме. Оригинальный вклад Муравьева — в провозглашении идеи овладения временем и обращении внимания на тот факт, что человеческая культура фактически направлена на осуществление этой миссии. Следует также отметить, что Муравьев большое значение придавал генетике, в которой видел возможность реализации воскрешения людей. Развитие современной науки подтверждает это предвидение, так как новейшие открытия генетики (расшифровка структуры ДНК, техника клонирования) представляют собой значительный шаг на пути к познанию тайн жизни и открывают новые горизонты иммортологии.

Литература

Jedynak 2003 — *Jedynak S. Walerian Murawioŭ — kosmizm uduchowiony w rzeczywistości sowieckiej* // ΣΟΦΙΑ. 2003. № 3.

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

А.А. Горелов

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БЕССМЕРТИЯ

В статье обсуждается проблема бессмертия с диалектической точки зрения. Предлагается концепция бессмертия, построенная на основе гегелевской триады. Тезис представлен как полное непрерывное бессмертие. Антитезис — как совокупность отдельных видов частичного материального и идеального бессмертия. Синтез — полное бессмертие как цель развития человечества.

The problem of immortality from dialectic point of view is discussed in this article. The author suggests a conception of immortality on the basis of Hegel's triados. Thesis is shown as a full continuous immortality, antithesis — as a totality of separate sorts of partial material and ideal immortality. Synthesis is shown as an immortality as a purpose of the development of mankind.

Ключевые слова: бессмертие, память, реинкарнация, информация, клонирование.

Keywords: immortality, memory, regeneration, information, cloning.

Человечество всегда мечтало о бессмертии, а в лице своих выдающихся представителей проявляло волю к обретению бессмертия. В одном из первых произведений мировой литературы — «Эпосе о Гильгамеше» — рассказывается о страстных поисках бессмертия человеком, который имел в жизни все, кроме того, что ему больше всего хотелось, — бессмертия. Воля к бессмертию проявлялась во всех отраслях духовной культуры — в мистике, искусстве, мифологии, философии, религии, науке, идеологии и давала свои результаты, развитие которых я намереваюсь проследить в данной статье. Но сначала одно методологическое замечание. Диалектическое развитие представлено Гегелем в виде логической триады «тезис — антитезис — синтез». Эта схема продемонстрировала свою применимость во многих обстоятельствах (например, в марксизме), что дает основание применить ее и в данном случае.

Первобытное полное непрерывное бессмертие

Полным непрерывным бессмертием я буду называть реальную жизнь какого-либо существа в течение неограниченного промежутка времени или вообще вне времени. В христианстве это отразилось в представлении о том, что созданные Богом Адам и Ева были бессмертными. Это первая стадия развития живого, которую можно назвать первобытным бессмертием. Затем произошло грехопадение и как наказание за него — смертность.

Смерть рассматривается в науке как один из адаптационных механизмов, созданных природой для сохранения жизни. Но сами адаптационные механизмы могут меняться, если становятся тормозом развития. Как считают многие ученые, на заре эволюции смерти не существовало и первые живые существа были практически бессмертны. Многие микроорганизмы — самые древние формы жизни — при благоприятных условиях, создавая свои точные копии, способны жить неограниченно долго. Это подтверждают современные лабораторные исследования. Предполагается, что земноводные — черепахи и крокодилы, обладая геном бессмертия, умирают от травм, болезней или голода, но не от возрастного изменения клеток. Смерть возникла в процессе эволюции, потому что целесообразна, но она не

неизбежна. Может быть, человеческая тяга к бессмертию, нашедшая воплощение в религии, есть память и тоска о первичной поре жизни, когда на заре эволюции смерти не существовало, следствие воспоминания нашего бессознательного о прежних бессмертных временах существования живого?

Виды частичного бессмертия

Дальше по диалектической схеме Гегеля на смену бессмертию пришла в результате эволюции жизни и грехопадения смертность. Но внутри этой смертности существовали островки частичного бессмертия, которые представлены в различных идеальных и материальных формах. *Частичным материальным бессмертием* можно назвать такое, при котором сохраняются материальные частицы, входящие в состав живого организма, — атомы, молекулы, гены. Тело человека после смерти разлагается на составные элементы, которые не исчезают бесследно из мира, а входят в другие тела, в том числе в живые организмы, участвуя в новых формах жизни. Такое «*бессмертие обмена веществ*» присуще всем без исключения живым организмам.

К этому же виду можно отнести бессмертие человека в его потомках и во всем роде человеческом — *родовое бессмертие*. Человек передает детям и внукам свои отдельные черты посредством генов, которые, образовавшись, могут остаться у потомков. Это бессмертие частичное, поскольку существование детей определяет рекомбинация генов, которые совпадают с генами родителей лишь отчасти. Соответствия здесь все же намного больше, чем в предыдущих случаях. Родовые признаки, которые присутствуют в детях, предстают в гораздо более концентрированном виде, чем атомы распавшегося тела, рассеянные в пространстве. Поэтому родительскую заботу можно интерпретировать, как любовь к собственным генам, перешедшим к детям.

Если считать, что человечество бессмертно как вид, то получаем представление о *видовом бессмертии*. В этом случае сохраняется не индивид в целом, а отдельные части его, в которых нет эмерджентных свойств, присущих индивиду и его душе. Поэтому данный вид бессмертия также относится к частичному материальному бессмертию.

Современная наука выяснила, что родовое и видовое бессмертие являются результатом сходства генов. Генная инженерия дает возможность воспроизводства всех имеющихся у индивида генов посредством клонирования. Это можно назвать *генетическим бессмертием*. Оно также будет частичным, поскольку человеческая индивидуальность определяется генами приблизительно на 80%, а оставшиеся 20% определяются прижизненным развитием самого организма под влиянием окружающей среды. Но в данном случае воспроизводится гораздо большая часть целого, а если считать, что условия окружающей среды клонированного человека можно сделать сходными с условиями окружающей среды при его первом существовании, то можно неограниченно приближаться к 100%.

Клонирование, по существу, — это воссоздание тела по его генетической модели, квазивоскресение в его современной научной интерпретации. Человек тем самым приобретает еще одну функцию природы и Бога. Противники клонирования предупреждают об опасностях уменьшения генетического и культурного разнообразия в обществе. Сложность проблем, возникающих в связи с клонированием, привела к законодательному запрещению работ по клонированию человека. Но развитие современной науки показывает, что все запреты неэффективны и временны. Таким образом, можно заключить, что в процессе эволюции человечества появляются новые виды частичного материального бессмертия, и они становятся гораздо ближе к полному бессмертию, чем те, которые существовали традиционно.

Частичные идеальные формы бессмертия можно разделить на следующие виды: *память об умершем, творение умершего, информационное и цифровое бессмертие*. Под *частичным идеальным бессмертием* имеется в виду бессмертие человека в его делах и духовных произведениях. «Мы живем в добрых делах, совершенных нами, делах, которыми мы содействовали прогрессу и усовершенствованию человека. Мы живем в тех истинах, которые громко проповедовали, не боясь людей, которые мы передали в наследство будущим поколениям, обязанным осуществить их на деле», — писал Ж. Мишле. Н.К. Рерих считал, что «культура, как истинная духовная ценность, бессмертна» (Рерих 1979, с. 263).

Человек живет после своей смерти в своих произведениях, в памяти людей, которые хранят и развивают созданное им. Он может не думать об этом, реализуя себя в жизни, а может сознательно и целенаправленно стремиться к тому, чтобы остаться в людской памяти. Во втором случае он сознательно строит свое существование после смерти. «Все исчезает, но ничего не теряется; и цивилизация или гражданственность человека есть не что иное, как огромная духовная пирамида, созданная из произведений всего, что жило в образе нравственного существа; так же как наши известковые горы образованы из остатков мириад миллиардов безымянных существ, которые жили в виде микроскопических животных... Дуновение природы уничтожает нас, но мы превосходим природу, проникая далее ее удивительной фантазмагии до неизменного и вечного» (Амиель 2005, с. 231, 232). Все больше и больше духовных вещей обретает бессмертие посредством письменности, звукозаписывающих устройств, компьютера. Сто лет назад нельзя было записать голос. А сейчас исполнение живет в веках, становясь все более качественным. То, что в нем есть, и то, как он функционирует, важно для индивида. Поэтому сохранение информации, содержащейся в человеке, необходимо для его бессмертия. Такой вид бессмертия назовем *информационным бессмертием*.

Стремление к информационному бессмертию и есть видимый смысл жизни человека и человечества. Информационное бессмертие может существовать в трех формах: 1) в совокупности всего созданного человеком («все остается людям»); 2) в некоем едином целом, которое становится на земле (ноосфера в понимании П. Тейяра де Шардена как попытка обрести веру в бессмертие в условиях ослабления религиозной веры и «расколдования» мира); 3) в некоем единстве жизни мира, которое не ограничивается нашей Вселенной (Л.Н. Толстой). В «Смерти Ивана Ильича» в конце «черной дыры» появляется свет и он-то и есть признак вечной жизни мира. Иван Ильич исправляет свою жизнь последним «прости» и теперь «страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был "свет". Для окружающих Иван Ильич умер, а для него "кончена смерть" <...> ее нет больше» (Толстой 1939, с. 113). По Толстому, существует вечная жизнь в каких-то иных измерениях, куда переходит человек после смерти на Земле.

Информационное бессмертие — это частичное бессмертие, потому что существо человека не исчерпывается до дна теми идеями и делами, которые остаются в наследство потомству. Но кибернетика (подобно генетике) дала возможность существенно увеличить ту часть человека, которая неподвластна смерти. На персональный компьютер можно записать всю информацию, принадлежащую данному человеку, что, в частности, проделала героиня футурологического романа А.А. Зиновьева «Глобальный человек» Адамс. М. Пруст, а за ним Дж. Джойс, заложившие основы литературы XX века, воспроизводили все мысли героя подряд без всякой цензуры сознания. С помощью компьютера можно принципиально ускорить обеспечение «материальной вечности идеальной души» (Зиновьев 2003, с. 234). В романе в обществе будущего «число неотъемлемых прирожденных, священных и неприкосновенных прав человека было внесено еще одно — право граждан <...> на записывание сведений о

своей жизни в свои личные и общественные компьютеры, начиная от первого писка новорожденного и кончая последним хрипом умирающего» (там же, с. 235).

Это получило название *информационной загрузки*. Под информационной загрузкой имеют в виду перенос личности (точнее ее информационного содержания) в компьютер. Информационная загрузка расширяет частичное идеальное бессмертие. «Реализация загрузки будет означать как возможность существования “я” человека в виртуальной реальности, так и “перевоплощение” человека в механическое создание с кремниевым мозгом» (Соловьев 1997, с. 50). Сообщается, что «в 2002 году корпорация Microsoft анонсировала проект MyLifeBits, который позволяет собирать и хранить в цифровом виде все материалы, описывающие жизнь человека, включая документы, бумажную и электронную переписку, телефонные разговоры и видеозаписи повседневной жизни» (Эттингер 2003, с. 106). «Аватар» — виртуальный персонаж, альтер-эго пользователя сети, его виртуальное Я — не только помогает человеку скрыться за вымышленным именем и вести от этого имени виртуальную деятельность, но и более полно выразить себя, свой внутренний мир, свою суть.

«Перезапись» личности человека перед смертью в электронный формат (на компьютер) приведет к возникновению *Е-существ*, как их назвал А. Болонкин из Института технологии в Нью-Джерси. Реализуется также проект киборгизации — подключения искусственных частей тела, органов и т. д. к человеку через нервную систему, и система «мозг — компьютер» — прямое подключение компьютеров к мозгу, минуя обычные сенсорные каналы. Созданию такой системы помогает когнитивная наука, пытающаяся описать и объяснить процессы в мозгу, ответственные за высшую нервную деятельность человека. «В России уже создана первая в мире интеллектуальная машина, способная выполнять почти все функции человеческого мозга. В основе искусственного интеллекта, названного *бейнпьютером*, лежит модель клетки головного мозга» (Миронов 2003, с. 62). Идея создания такой машины принадлежит В. Вальцелю. В перспективе «клетки мозга будут выращиваться в лаборатории, соответствующая информация будет “записана” на них, а затем они будут использованы для замены стареющих клеток» (Эттингер 2003, с. 98).

Восстановление живых разумных существ по сохранившейся информации о них называют *цифровым бессмертием* (Digital Immortality). В 2005 г. компанией Hanson Robotics был создан робот-двойник писателя Ф. Дика, воспроизводящий его внешность с загруженными в примитивный мозг-компьютер всеми произведениями писателя. С роботом можно разговаривать на темы творчества Дика. Проблема заключается в определении того, какой объем информации должен сохраняться и в какой форме, чтобы можно было говорить об информационном существовании.

К обеим формам частичного бессмертия — материальной и идеальной — относятся виды, частичность которых определяется не тем, что сохраняются части целостного организма, а тем, что сами они являются частями универсального целого. Существует представление о *пантеистическом бессмертии*, по которому человек (душа) есть часть абсолютной субстанции и после смерти возвращается в нее, потеряв свою индивидуальность. Это воззрение близко к древнеиндийскому представлению о Едином как истинной реальности. «Личное бытие человека в абсолютном можно сравнить с волной на море. Сначала мы видим просто необъятную массу воды. Затем от нее отделяется волна, через несколько мгновений опять исчезающая в общей массе воды, от которой она было отделилась» (Доказательства существования жизни после смерти 2005, с. 341–342). Здесь душа бессмертна в смысле продолжения или сохране-

ния ее бытия в общей мировой субстанции. Эти древнеиндийские представления трансформировались в возникшем в Индии буддизме в понятие *нирваны* как состояния, в котором человек подобно частицам воды соединяется с вечным и безбрежным океаном.

Виды квазиполного бессмертия

Виды квазиполного бессмертия можно разделить на прерывное материальное бессмертие и непрерывное идеальное бессмертие. Начнем со второго. «Нет, весь я не умру. Душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья избежит», — писал Пушкин, но он же говорил: «...Предпочел бы я скорей / Бессмертие души бессмертию своих творений». Бессмертие души воспел Достоевский. «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» (Достоевский 1982, с. 48).

При рассмотренных выше частичных видах бессмертия личность уничтожается. Между тем человеку, единственному в природе личному существу, должно принадлежать и бессмертие личное, а не такое, какое присуще всем прочим живым организмам. Среди живых организмов, впрочем, есть виды (одноклеточные), которые как раз обладают реальным бессмертием.

Точка зрения, что со смертью физического тела не исчезает человеческое Я — одно из наиболее древних верований. Оно проникает и в современную науку, в которой тело начинает рассматриваться как вещество, сгустившееся вокруг поля-души.

Понятие души возникло в глубокой древности и присутствует у всех народов вне зависимости от того, на какой стадии развития они находятся. Первые письменные данные, дошедшие до нас из Египта и Ближнего Востока, свидетельствуют об очень развернутом представлении о душе.

Подтверждением наличия души служат факты клинической смерти с восприятием себя отдельно от тела. Человек может ощущать себя вышедшим из тела и вновь входящим в него. Многочисленность таких сведений заставляет признать, что душа (в этом смысле) существует. У души нет тела. Так, один человек, переживший состояние клинической смерти, пишет, что он делал попытку осязть себя, и рука его снова рассекала лишь воздух. Скептикам ничто не мешает утверждать, что видения в состоянии клинической смерти — это компенсаторная реакция организма, снимающая страх умирания, но пережившие состояние клинической смерти испытывают духовный переворот, который меняет всю их последующую жизнь.

Возможность для духа существовать независимо от тела Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) обосновывал в книге «Дух, душа и тело» ссылкой на: 1) явления привидений и призраков; 2) путешествия души человека при клинической смерти; 3) экстериоризацию духа живых при нормальном их состоянии (старец Амвросий встречал людей в лесу Оптиной Пустыни и одновременно находился в своей келье) или гипнозе (при приказе отправиться куда-либо в загипнотизированном виде).

Концепция бессмертия души содержится в индийской идее *реинкарнации*. В наше время идея реинкарнации подтверждается исследованием пациентов под гипнозом, когда они, пройдя весь свой жизненный путь в обратном направлении, затем погружаются в прежние жизни. При этом достигается терапевтический эффект: люди избавляются от непонятных страхов, комплексов и болей неизвестного происхождения, которые имеют основания в прошлых жизнях. По методике, разработанной американским психотерапевтом Б. Вассом, каждый человек за одну неделю может научиться погружать других людей в гипнотическое состояние. Пациент рассказывает о прошлых событиях то, что он в данной жизни никак не мог узнать и что

потом подтверждается; начинает говорить на иностранных языках, которых он никогда не слышал и т. п. То, что близким людям снятся порой одни и те же сны, подтверждает предположение, что часть родственников и друзей, которые окружают человека, пришли из прошлой жизни, и люди перерождаются чаще всего группами. Порой незнакомые места и люди воспринимаются как известные (эффект «дежа вю»). Известен случай, когда сорокалетняя женщина, увидев себя в прошлой жизни в Ирландии, поехала туда и нашла своих детей, которым было уже под восемьдесят. Она подробно рассказала им про их детство, и они признали в ней свою мать.

Прежние жизни оказывают огромное влияние на нынешнюю. В период между смертью и новой жизнью у человека есть несколько вариантов будущего рождения, и он выбирает один из них. В Тибете существует практика выбора после смерти Далай-ламы следующего правителя по признакам, которые имеются у недавно родившихся мальчиков. На эту тему итальянским режиссером Б. Бертолуччи снят фильм «Маленький Будда». Таким образом, подтверждаются и древние представления о карме.

Соединение клонирования и информационной загрузки открывает перспективу перевода в мозг клонированного человека всей информации, которая накоплена за предыдущую или предыдущие (если она была не одна) жизни и таким образом суммировать информацию за весь период искусственной «сансары», чего не позволяет естественный процесс реинкарнации. В отличие от реинкарнации, когда человек не знает о своих прошлых жизнях, информационно-генетический двойник, рождаясь каждый раз заново в новой телесной оболочке, будет изначально владеть информацией о своих прежних воплощениях. Развитие его пойдет быстрее и целенаправленнее, чем предусматривается в традиционных концепциях перевоплощения. Синтезирование генетического и информационного бессмертия дает квазиполное посюстороннее бессмертие.

Можно также выделить два вида прерывного материального бессмертия. Первый представляет собой христианские представления о воскрешении всех людей после Апокалипсиса и Всеобщего Страшного Суда. По христианским и мусульманским представлениям первые люди не знали страстности, тленности и смертности, т. е. они не страдали, не старились и не умирали. К смерти привел первородный грех Адама и Евы, который перешел на всех последующих людей. После конца мира человек снова обретет в новом теле бесстрастность, нетленность и бессмертие, «ибо Тот, Кто в начале произвел его из праха земли, может снова воскресить его» (Иоанн Дамаскин). Речь здесь идет о другом, более совершенном теле, чем то, которое человек имел при жизни.

Каким будет после Страшного Суда бессмертное тело, пишет апостол Павел. «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении <...> Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное <...> Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 42, 44, 53). Тело одновременно материальное и духовное будет таким же, как у первых людей до грехопадения. Оно может проходить сквозь стены, неожиданно появляться и исчезать и т. п., т. е. обладает свойствами, какие апостолы видели у воскресшего Христа.

В момент всеобщего воскресения «восстановится связь бессмертного духа со всеми физическими и химическими элементами истлевшего тела и снова проявится организующая и творящая форму власть духа» (Доказательства существования жизни после смерти 2005, с. 451). Слова «се, творю все новое» относятся не только к человеку, а ко всему живому.

В христианстве и исламе мы имеем дело с полным отложенным бессмертием. В XX веке появился его технологический аналог — заморозка умершего человека в

надежде, что его можно будет оживить в будущем, когда станет возможным излечение той болезни, от которой он умер, или вообще будет достигнуто бессмертие. Заморозка — это и есть способ воскресения тела. Она аналогична пребыванию душ без тела в промежутке между смертью и всеобщим воскресением. Тела умерших могут храниться в жидком азоте в специальных помещениях или в естественных условиях вечной мерзлоты. Химические вещества — криопротекторы — защищают клетки от повреждений при низких температурах.

С помощью нанотехнологии можно будет сделать *биостаз* («стаз» — остановка) «обратимым, восстанавливая молекулярные связи и помогая клеткам (а значит, и всему организму), вернуться в нормальное состояние» (Мионов 2003, с. 69). Известно, что чем ниже температура, тем медленнее идут все физические процессы. «По утверждению некоторых исследователей, снижение температуры тела всего лишь на 2°C позволит нам раздвинуть границы видовой продолжительности жизни до 200 лет» (там же, с. 73). Замедлять течение физиологических процессов в организме могут сейчас мастера восточных психотехник, а также австралийские аборигены.

Второй вид прерывного материального бессмертия — *крионика* как стимулированный современной наукой вид бессмертия присоединяется к двум другим новым видам — соответственно частичного материального и частичного идеального бессмертия — клонированию и цифровому бессмертию. По всем этим пунктам имеет место эволюция, сообщающая развитие всему второму этапу диалектической схемы.

Во всех направлениях частичного и квазиполного бессмертия имеет место прогресс, обусловленный современными техническими средствами. Кибернетика, генетика, крионика в своем развитии дают возможность приблизиться к многовековой мечте человека о бессмертии.

Научные новшества вносят прогресс в традиционные виды бессмертия. Три основные пути к бессмертию сейчас, стимулированные наукой: 1) продление жизни ныне живущих людей; 2) способность делать рождающихся людей похожими на уже покинувших мир; 3) крионика.

Полное непрерывное бессмертие как цель человечества

Синтезирование генетического и информационного бессмертия вместе с крионикой дает *квазиполное посюстороннее бессмертие*. На следующей высшей стадии развития на смену смерти может прийти полное бессмертие и воскрешение всех живших на Земле поколений. Такова задача, к выполнению которой призваны люди и человечество в целом. Бог всемогущ благодаря духу, и человек становится всемогущим благодаря своим духовным возможностям. Обретший власть дух делает человека бессмертным. Диалектическая схема бессмертия может быть представлена так:

Диалектическая схема бессмертия

Первобытное бессмертие

Материальное

1. Частичное материальное бессмертие

1. Бессмертие обмена веществ
2. Родовое бессмертие
3. Видовое бессмертие
4. Генетическое бессмертие (клонирование)
5. Пантеистическое бессмертие

Идеальное

1. Частичное идеальное бессмертие

1. Память об умершем
2. Творения умершего
3. Информационное бессмертие
4. Цифровое бессмертие
5. Нирвана

- II. Квазиполное прерывное
материальное бессмертие*
1. Воскрешение после Страшного Суда
 2. Крионика

- II. Квазиполное непрерывное
идеальное бессмертие*
1. Бессмертие души
 2. Реинкарнация

Полное непрерывное бессмертие будущего

Если смерть возникла некогда как адаптационный механизм, то она может исчезнуть, если станет не нужной. Естественный бессознательный отбор заменяется на уровне человека искусственным сознательным, приобретающим все большее значение в эволюции. Может быть, это ведет к уменьшению целесообразности смерти? Рассуждения о бессмертии становятся в наше время актуальными в связи с генетикой (клонирование) и кибернетикой (информационная нагрузка). Если уже сейчас ученые ставят проблему бессмертия в повестку дня, то резонно предположить, что это достигнуто в природе и населяющими Вселенную гораздо более разумными, чем мы, существами, и может быть достигнуто человеком будущего.

Современный прогресс научных технологий — это материальная сторона выполнения идеи родоначальника русского космизма Н.Ф. Федорова. Федоров призвал осуществить идею воскрешения предков, от которой захватывает дух, но благодаря современной науке и технике она обретает зримые черты. Делаются первые шаги к трансформации духовного в телесное, творения духом тела, материализации идеального бессмертия. Ближайшие перспективы трансформации духовного в телесное — искусственная сборка живых тел из составных частей их генома, о чем уже объявили ученые, расшифровавшие геном человека. Чем больше может осуществить человек, чем более быстрыми будут темпы прогресса, чем ближе он будет подбираться к бессмертию, тем больше должна быть вера в то, что есть существа, которые это могут, т. е. высшие бессмертные боги, которым стремится подражать человек.

При этом нельзя забывать о второй, нравственной стороне движения к полному бессмертию. Человек может выйти из этого смертного мира в новый мир, если преодолет грех. И грех преодолим в процессе «Общего дела», которое, по Федорову, предстает не только как чисто технологический процесс, а как нравственное преодоление греха.

Человек может использовать духовную энергию, которую сам же продуцирует, для радикального продления своей жизни и в идеале для достижения бессмертия. Но для того, чтобы прийти к осуществлению самой идеи бессмертия как «общего дела» человечества, он должен подняться на такой уровень, на котором был создатель идеи патрофикации Федоров. Полное осознание этой идеи возможно только духовным человеком. Поднявшись духовно до понимания необходимости «общего дела» воскрешения и нравственно до отдания всего себя этому делу, человек станет достоин бессмертия.

Полное бессмертие — это высший вид бессмертия, о котором может мечтать человек, — родиться и не умирать никогда, даже на время. Как писал Федоров, «нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача» (Русский космизм 1993, с. 215). Не надо ждать всеобщего воскресения. Бог «делает все не только лишь для человека, но и чрез человека. <...> Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» (там же, с. 71).

Это задача всех отраслей культуры, в том числе науки. Переход от частичного и квазиполного бессмертия к бессмертию полному материальному есть восхождение по Лестнице бессмертия. Если не произойдет чуда, человек не сразу достигнет полного бессмертия, а будет постепенно, эволюционно подниматься по ступенькам вверх, или, иными словами, идти к горизонту бессмертия.

Литература

- Амиель 2005 — *Амиель А.* Из дневника // Толстой. Новый век. 2005. № 5. С. 199–233.
Доказательства существования жизни после смерти 2005 — Доказательства существования жизни после смерти / Сост. А.В. Фомин. М., 2005.
Достоевский 1982 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 24. Л., 1982.
Зиновьев 2003 — *Зиновьев А.А.* Глобальный человек. М., 2003.
Мионов 2003 — *Мионов Е.В.* Бессмертие: награда или испытание? СПб., 2003.
Рерих 1979 — *Рерих Н.К.* Избранное М., 1979.
Русский космизм 1993 — Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М., 1993.
Соловьев 1997 — *Соловьев М.Н.* Нанотехнология — ключ к бессмертию и свободе // Компьютерра. 1997. № 41. С. 48–50.
Толстой 1939 — *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 26. М.; Л., 1939.
Эттингер 2003 — *Эттингер Р.* Перспективы бессмертия М., 2003.

А.А. Грякалов

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ: УТВЕРЖДАЮЩИЙ ОПЫТ КОСМИЗМА

Космизм рассматривается в статье в контексте проблем современной философии события. Событийный смысл космизма соотнесен с идеями топологической субъективности. Актуализирован утверждающий смысл космизма.

In the article cosmism is considered in the context of contemporary philosophy of the event. Event sense of cosmism is correlated with the topological ideas of subjectivity. Approving sense of cosmism is underlined.

Ключевые слова: космизм, образ, проект, событие, неопределенность, субъективность, утверждение.

Keywords: cosmism, image, project, event, uncertainty, subjectivity, approval.

В отношении к русскому космизму *образ* организует трансцендентно ориентированное сознание «эпохи символизма»; модерн — манифестирует *проект*; в философском контексте актуализировано *событие*. Позиции топологически соотнесены друг с другом, создавая единое во множественном понимании. Русский космизм — научно-проективная конструкция? Религиозный опыт? Интеллектуальный проект? Особого рода духовно-гностический сверхрационализм? Событие жизнестроения? Духовно-эстетическая литургия? Проект социально-телесной стратегии поведения («философия общего тела»)? Геополитически ориентированная историософия? («Евразийская Империя не должна ли называться *Небесно-земною?*» (Федоров 1995–2000/1, с. 365)). Вопросы усилены интересом к непереваемости религиозного опыта, языка, словаря или ментальности. Что способна дать множественность прочтений — или же она говорит только о потоке интерпретаций в противоречивом движении к рассеянию? Как возможны утверждающие действия идей космизма в ситуации роста неопределенности?

Для классической позиции «неопределенный фон» выступал как энергетический резервуар переживаний и смыслов. Более того, был известен ход идеации, способной противостоять неопределенности. В таком контексте она выступает одной из многих характеристик смутного существования в неупорядоченном мире. «Нет ясности, красоты, нет кристалльности. Нет в бытии ничего понятного и четкого. <...> Как жизнь бесчеловечна, как жизнь бесчеловечно непонятна. Где начало и конец, где середина бытия? <...> Жить в условиях внутреннего не-

различия, внутренней безразличности, безразличия жизни, ее вечной однотипности, однообразия, монотонности, скучной невыраженности, невыразительности жизни — при всей ее бездонности и разношерстности. <...> Я ничего не понимал» (Лосев 1993, с. 288–289). Однако сам собой подразумевался ответ: ясность, красота и космическая определенность существуют, но не всегда могут быть открыты и достигнуты в человеческом существовании. Неопределенное выступает как знак разрыва между космосом и существованием — это зона деструкции, смещения, отсутствия гармонии — поражение экзистенциального космоса.

Совсем другое дело, когда актуализируемая неопределенность демонстрирует слом идеальных измерений — представляется ни с чем не соотносимое, но несомненно существующее. И рост интереса к опыту травмы, насилия или террора как раз и говорит о возрастании неопределенности существования. Неопределенность нечто большее, чем мысль о ней — неопределенность не сводится к «мышлению неопределенности». Отмеченная *несоотносимость* разрушает классическую возможность понять неопределенность через что-то другое — космос, лад, ценностный универсум. Открывается непонятное, ужасающе, ни к чему не сводимое. И в первом приближении ясно только одно: неопределенность не просто «занимает место» какой-либо определенности, напротив — неопределенность ополчается на любое определенное, становящееся радикально недостаточным. Парадоксальным образом неясной и более неспособной к порождению переживаний и смыслов оказывается находящаяся на переднем плане очевидная, казалось бы, фактичность определенности, не удовлетворяющей ни существование, ни мысль: недостаточным предстает поименованное видимое. В таком понимании неопределенность более не выступает аналогом других характеристик существования — выявляется ее собственная экзистенциальная и эпистемологическая значимость. Какое *именно существование* и какую *стратегию мысли* неопределенность призвана манифестировать и поддерживать?

Как неопределенность способна действовать в идейном контексте космизма и какую энергию существования способна ввести в событие смысла? — ведь впущенный в пост-современный мир «вживень» неопределенности нарушает мир размерностей, ступенькает определенность фигурами *существа-гиганта*, *существа-литоты* или *террора*. Посттравматический опыт войны или депортации по-разному переживается в ситуациях различной определенности.

В «общем плане» рефлексия неопределенности будет представляться одной из форм выхода из ситуации, которую «можно было бы обозначить» как *постмодернистский релятивизм*. Поэтому для начала имеет смысл показать действие неопределенности, стараясь отыскать за разными проявлениями нечто общее, но несводимое к сумме позиций. Следующий шаг состоит в том, чтобы понять неопределенность в ее несводимости к обобщениям эмпирической фактичности. Следует понять, как *образ* или *понятие* неопределенности возникают «внутри» рефлексии определенности или на ее фоне — в этом смысле она имеет вполне последовательное темпоральное измерение.

Следующий вопрос о *топосе* неопределенности: является она локализованной в одном «месте смещения» — *переход, слом, трансгрессия, шов* — или же может быть относима к рефлексивной или экзистенциальной позиции в целом и так пронизывает *космос*?

Каков статус неопределенности? — если она сближена со *случаем*, то не оказывается ли она, как писал Гегель, «чистой определенностью непосредственности»? (Гегель 1991, с. 14). Тогда неопределенность действует как некое «безразличное бытие», которое способно существовать вне всякой связи с субъектом. В контексте интуиций космизма рассмотрение

неопределенности заключалась бы лишь в тупом упорстве слежки за *возникновением, отрицанием и возвращением* видимостей — фиксации непосредственного бытия: в языке, в поэтическом языке, в экзистенциальном или информационном пространстве.

И в связи с этим первое положение, способное ввести идеи космизма в стратегии формирования мысли современности: неопределенность в ее актуально обсуждаемом смысле пересекается именно с *топологической субъективностью*. В соотнесенности с субъективностью проясняется природа и статуса неопределенности посредством обращения к формам ее *действия*. Субъективность является не только особого рода «посредником» между определенностью и неопределенностью, но и непосредственной сферой существования и рефлексии, в которой неопределенность проявляется и действует. Утрата субъекта — его смещение, рассеяние, децентрация приводит к неопределенности. Но именно субъективностью и внутри субъективности неопределенность непосредственно может быть зафиксирована и различена.

Необходим *онтологический жест* постижения и понимания неопределенности — ее эпистемологические и антропологические сопровождения вне действия такого жеста оказывались бы лишь временным приручением. Неопределенность изначально связана с неоднозначностью представлений: «По вопросу о времени, в котором может совершиться "дело воскрешения", прежде всего нужно сказать, что оно не может совершиться в *нераздельный миг*, что необходима *последовательность*, которая может достигнуть *чрезвычайной быстроты* в противоположность слепому ходу, бессознательному развитию мира, для коего и миллиарды недостаточны. *Скорость даже существенное свойство сознательного действия*. Оно (это время) не может быть бесконечно малым, как не может быть и бесконечно великим, длинным. Медленное вначале, оно ускоряется с каждым поколением» (Федоров 1995–2000/3, с. 360). Неоднозначность, тем не менее, стремится к утверждению. Неопределенность в действии связана с темой свободы и самоопределения.

В творчестве Андрея Платонова слова становятся свободными в смысле соответствия собственному бытию и ничему другому («свободная вещь»). Неопределенность обращена к самому языку — спасительному в ситуации истонченного до бесплотности существования. Но если бы Платонов там оставлял «людей языка», это было бы изменой изначальной неопределенной свободе вещей — отказом от творчества бытия, онтологической, даже онтической свободы. Платонов тем или иным образом выводит языковой мир к миру вещному, не давая вещи до конца пропасть в лингвистическом мороке: возвышенная «тоска по человечности» предстает как событие мысли. Платонов обращает к «вещам неведомым» — его язык представляет усилие прорыва к ним. Вещь *восстанавливается* в языке и язык *овеществляется*: но за счет какой силы или каких сил происходит их стремление к другу?

«Свободная вещь» Андрея Платонова — не факт механической или органической инерции или независимости. Свобода вещи говорит обо всем, что может — *неопределенно* — случиться не только в вещном мире. Именно свобода вещи и проверяет замысел о мире на жизнность, на силу, способность утверждения. Так миру смыслов некоторым образом *предшествует* жизненная «свободная вещь». Простые вещи развенчивают и удерживают под подозрением «производство смысла». Нужно иметь дело с проявлением «самой вещи»: становящаяся неопределенная субъективность пребывает в определенном «вещном» топосе. Неопределенное время способно пересекаться конкретным («историческим») сроком: «Началом же объединения для воскрешения нужно считать вступление в священный союз России с Англией или с двумя Британиями» (Федоров 1995–2000/3, с. 360). Самое же начало воскрешения отнесено очень далеко: «Если говорить *о начале* дела воскрешения, то следует сказать,

что оно началось вместе с появлением человека, то есть существа, обращенного к небу, когда верхние конечности могли быть уподоблены для действия» (там же, с. 360).

Многообразие временных представлений, соотносенных с пространственными, может казаться совершенно несводимым, — тем более важно в одном проблемном поле представить «встречу» стратегий понимания. И тут общий ответ о целостном взаимодействии — в чем иногда усматривается феномен космизма — отнюдь не решает дела. Имеет смысл представить космизм как особого рода *письмо* — символический процесс и послание сорасполагаются в смысловом пространстве. Именно *письмо* предстает как место встречи образа, проекта и события.

В письме соотношены религиозные идеи и проективная мысль, образы и идеи философии, естественнонаучные взгляды, проза и поэзия — «всякая литература *проективна*» (Федоров 1995–2000/3, с. 529). Идеи вплетены в литературу и в свою очередь изложены прозаически или поэтически («космопоэтика»). Сближено философское и поэтическое:

Великолепное державное светило,
Я узнаю в тебе собрата-близнеца.
(А.Л. Чижевский)

Тема субъективности возникает в событийном письме космизма: «Трактуя логическую будущность человечества в бесконечных периодах времени, мы можем будущность эту понимать только в ее логической или теоретической форме; причем органическую форму принуждены игнорировать и лишь в отдаленном будущем предполагать себя — свое потомство — способным ее усмотреть» (Сухово-Кобылин 1993, с. 53). Ретроактивно усиливая друг друга, эмпирическое и логическое становятся неузвимыми в смысловой исполненности письма. Происходит обращение предметности и понятия («клик ангельский — идеальное человечество»). *Homo sapiens explorans* (человек разумный исследующий), метафизически переосмысливая метафоры, космически рассматривает задачи человеческого гения — «охранение, утверждение жизни на Земле» (Н.А. Умов).

В пределе проект космизма становится событием топологической мысли, в которой сведены религиозные, философские и эстетические позиции — письмо демонстрирует схождения. Казимир Малевич отсылает к неогностическому учению о «теургии» Владимира Соловьева, который видел смысл искусства в «жизнестроительстве», полагая, что художнику открывается скрытая гармония всех вещей, которая окончательно обнаружится после конца мира в апокалиптической перспективе. Ведь согласно Соловьеву, человек живет под властью космических сил и может быть спасен только вместе со всем космосом в перспективе тотального апокатастасиса, ничего не добавляющего в мир и ничего из него не изымающего, но делающего видимыми скрытые гармонические соотношения между вещами мира.

Образ, следовательно, переливается в *проект*, а проект становится *событием* — событием мысли дело Федорова становится в предельности его интенций. Отчетливо позиционирован «абсолютный экзистенциальный заказ» (А.К. Секацкий) — воля к бессмертию. Федоров останавливает внимание именно на абсолютном содержании желания и воли, для выговаривания которого требуется гораздо больше мужества, нежели об этом принято думать. Утверждающая сила Федорова заключена в умении назвать своим именем вершины сокровенного, которые также утаиваются от самоотчета, как и глубины подсознательного.

Проект «имманентного воскрешения», предполагающий преодоление телесной смерти будет воспроизведен Велимиром Хлебниковым, мотивно-тематический план которого по-своему аранжировал притязания на тотальное-новое, причем региональный разброс претензий

Хлебникова поразителен — от общества и техники, до экологии и биологии (со своей теорией преодоления смерти). Так проективность идей Федорова, его отказ от пассивно-рецептивного описания, ставит его в ряд актуальной утверждающей парадигмы: в этом контексте отличие Федорова от теоретиков «модерна» состоит разве что в радикальности и бесповоротности его подхода, тогда как его активизм («магизм» у Г. Флоровского) заставляет вспомнить проект философской антропологии в целом. Это отступление в философскую антропологию демонстрирует то, что концепция Федорова обнаруживает ряд корреляций с более поздними и к тому же выстроенными на других основаниях актуальными дискурсами утверждения.

Следующий принципиальный момент, соединяющий теорию Федорова с актуальными политико-эстетическими проектами, это сама идея синтеза тела. Идеальное — «преображенное» — тело отражается в «общем деле» как в своем зеркале. Образ, демонстрирующий неокончателность телесной смерти, выступает как горизонт возможной идентификации и возможного праксиса-позсиса. «Имманентное воскрешение» поэтому есть не столько физическое (техническое), сколько «символическое событие производства тотального семиозиса мира» (Н.А. Грякалов). Символика морального зла представлена телами определенного типа: эта телесно-волевая эмблематика находит свое разрешение в эсхатологической ортопедии тел, в производстве «тела преобразенного», а потому в реальном (историческом) времени — невозможного, просматриваемого лишь в поле визионерского опыта. Однако чистая достоверность божественного присутствия как актуальный визионерский опыт, чудесный изнутри, извне непроницаемый: «Материальная природа, состоящая из взаимно непроницаемых тел, есть совокупность действий отталкивания, производимых грешными существами, отпавшими от Бога и Царства Божия. Эту область мира мы будем называть царство греха или психоматериальным царством» (Лосский 1994, с. 338). «Тела небожителей, то есть членов Царства Божия, должны быть глубоко отличными от наших тел <...> Они не нуждаются в пище, в защите от холода или жара, в половой жизни. Иными словами, у них нет биологической жизни, то есть жизни животной и растительной. Их жизнь — сверхбиологическая. Значит ли это, что они бесплотные духи, что у них нет тела, имеющего пространственную форму и чувственные качества цвета, звука, тепла и т. д.? Нет, никоим образом: телесность, имеющая пространственную форму и содержащая в себе чувственные качества, есть необходимое условие полноты жизни. <...> Поэтому члены Царства Божия суть духи воплощенные, выражающие свою духовную жизнь в цвете, красках, пространственных формах, звуках, тепле, аромате и т. п. чувственных качествах, образующих их тело» (там же, с. 329). Члены Царства Божия, будучи равны друг другу как существа совершенные и образующие энтелехиальное единство, служат телом друг для друга, образуя в апокалиптической перспективе вселенское «общее тело».

Космизм как событие мысли совершает утверждающее действие. По меньшей мере — сдвигаться в сторону от догмы-проекта. И если для проекта это неперспективно и даже губительно, то для мысли совершенно необходимо. Развертывание мысли побуждается сопротивляющейся плотностью мира. Поэтому событие предстает как особое пневмосферическое образование. Круговорот культуры или круговорот духа: «Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. <...> Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе» (из письма П.А. Флоренского к В.И. Вернадскому — Флоренский 1993, с. 165). Особенно у А.Л. Чижевского окорачивается безудержная уверенность титана: эволюция органической жизни во многом детерминирована космическими излучениями. Человеческая проективность не всеильна: «...должна быть лишь уверенность в том, что процесс развития органического мира не является процессом самостоятельным, автохтонным, замкнутым в самом

себе, а представляет собой результат действия земных и космических факторов, из которых вторые являются главнейшими, так как они обуславливают состояние земной среды» (Чижевский 1993, с. 322). Отдаленнейшим недрам Вселенной может быть уподоблено ближайшее — *тело, бессознательное, ландшафт*.

Событие мысли предстает как особого рода «резонатор». Действенность образов космизма состоит в обращении внимания на ориентации и стратегии мысли — в направленности мысли на земной и космический универсум, точнее на сферу их со-расположенности и со-действия.

Космизм — принципиальная критика отвлеченного мышления. Самим фактом существования космизм свидетельствует о бытийной обращенности мысли. Интуиция соединена с переживаниями-видениями творческого первообраза. Выражением этой ориентации именно выступают мышление в его органопроективном смысле — том измерении сознания, где оно соединяет в себе событие и проект. Способен же быть проект событием лишь тогда, когда содержит в себе телесно-предметные интуиции.

Такое мышление не «остранение» и не «эффект реальности». Не проект и не синтез, хотя включает в себя синтетическое отношение и достаточно последовательную цепь редукций. Это мышление в контексте современных интересов может быть названо событийным, выходя в то же время за пределы идей intersубъективности.

Космизм дает возможность принципиальной соотнесенности позиций *образа, проекта и события*. Он в целом должен быть понят как событие мысли, осуществленное в письме. А многообразность космизма делает его идеи желанными для разнообразных контекстов, что может привести к рассеиванию феномена в интерпретациях. Космизм живет в случае его несводимости к возможным «аналогам» («глобальная этика», «новое мышление»). Таким образом, ценность идей и образов космизма не в том, чтоб ложиться в основание конкретно-проективных социальных стратегий. И даже не в том, чтобы ориентировать на событие «космического» и «земного». Отрицаемая космистами *органодеекция* как принцип искусства и жизни строится на фиксации внимания на самодостаточных частях и деталях; природа же возвышаемой космистами *органопроекции* совершенно иная — быть мыслью и исполнением события, где все действия, все явления и события и все существа становятся сознательными членами своего носителя, осуществителями поставленных им себе задач (Федоров 1995–2000/4, с. 370). Действенность идей и образов космизма состоит в обращении внимания на ориентации и стратегии утверждающей мысли. Русский космизм был не только теоретическим дискурсом, но и политической программой (Гройс 2015, с. 6).

Философия события приближает мысль к некоему пределу — может казаться, что она как бы вовсе философией перестает быть. Но этот предел содержит в себе схватывание бытия как смысла и смысла как бытия. Ибо философия в пороговой ситуации («поворот»), выводит феномен события или существования за пределы возможностей самоконституирования смысла, — дается бытие, предшествующее смыслу или выходящее за его определенность, не совпадающее с ним и состоящее в этом несовпадении. Образный эстезис — всегда предстает как первичное поименование в соотнесенности с социальным проектом и предполагаемым политическим действием — на их пересечении рождается событие смысла (Грякалов 2013, с. 37). И положение философа, оказывающегося в состоянии охваченности ужасом и чувством несовместимости мысли и мира, обращает к событию — предметные и чувственно-телесные интуиции предельно приближены к рождающимся смыслам.

Литература

- Гегель 1971 — *Гегель*. Наука логики. Т. 2. М., 1971.
- Гройс 2015 — *Гройс Б.* Русский космизм: биополитика бессмертия // *Гройс Б.* Русский космизм: Антология. М., 2015. С. 6–29.
- Грякалов 2013 — *Грякалов А.А.* Эстетическое и политическое в контексте пост-современности: топос НОМО AESTHETICUS // *Вопросы философии*. 2013. № 1. С. 49–57.
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф.* Жизнь (Повести, рассказы, письма). СПб., 1993.
- Лосский 1994 — *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
- Сетницкий 1995 — *Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М., 1995. С. 359–379.
- Сухово-Кобылин 1993 — *Сухово-Кобылин А.В.* Философия Духа или социология (учение Всемира) // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 52–63.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к т. IV. М., 2000.
- Флоренский 1993 — *Флоренский П.А.* Письмо В.И. Вернадскому // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 162–165.
- Чижевский 1993 — *Чижевский А.Л.* Колыбель жизни и пульсы Вселенной // *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 317–327.

М.А. Абрамов

ТРАНГУМАНИЗМ И РУССКИЙ КОСМИЗМ: ИММОРТАЛИЗМ И АНАСТАСИС — КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ И НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

В статье рассматриваются идейно-культурные основания трансгуманизма и русского космизма. Дается алгоритм применения средств продления человеческой жизни в условиях современной социокультурной ситуации, характерный для западной цивилизационной модели. Выявляется расхождение между ожидаемыми следствиями продления срока человеческой жизни и реальным положением вещей и, исходя из этого, намечаются пути продуктивного взаимодействия между трансгуманизмом и русским космизмом.

The article discusses the ideological and cultural foundation of transhumanism and Russian cosmism. The model of using the means of prolonging human life in the modern socio-cultural situation characteristic of the Western model of civilization is being described. A discrepancy between the expected consequences of extending human life and reality is indicated and on this basis the ways of productive interaction between transhumanism and Russian cosmism are devised.

Ключевые слова: Трансгуманизм, русский космизм, бессмертие, воскрешение, увеличение срока человеческой жизни, парадигмы науки.

Keywords: Transhumanism, Russian cosmism, immortality, resurrection, the increased duration of human life, the paradigm of science.

Одно из интереснейших и важнейших событий современного развития русского космизма — встреча в его дискуссионном поле двух субкультур, являющихся, соответственно, аспектами русской православной и германо-протестантской цивилизаций. Эта встреча закономерна, поскольку эти субкультуры, — соответственно, трансгуманизм и русский космизм, — при несомненной разности подходов, затрагивают во многом единую проблематику. Очевидно, что при всей их разности русский космизм и трансгуманизм нуждаются друг в друге: русскому космизму, при всей его устремленности к гармоническому бытию, пожалуй, все-таки свойственен уклон в теоретическую сторону (хотелось бы верить, что это болезнь

детского возраста), а трансгуманизму свойственно противоположное уклонение в сторону практико-коммерческой деятельности. Притом явно, что идеи Н.Ф. Федорова при всей их национальной специфике, — несравненно шире по своему значению, чем национальная философия, — по своей сути (если рассматривать *исключительно* цивилизационный аспект активного христианства!) это философия общеевропейская и общехристианская и слияние в общем деле воскрешения разных культур подтверждает ее жизненность. Однако оба упомянутые уклонения опасны для общего дела, провозглашенного Федоровым: если в одном случае есть опасность утопить дело в словах, то в другом — опасность погубить идеи в делах, имеющих индивидуально-практическую сущность и только видимость общего дела. Притом несомненно, что представители обоих направлений заинтересованы друг в друге.

Что же касается связи русского космизма и трансгуманизма, то несомненно, что путь к идеалу воскрешения обозначают слова Иисуса Христа: «Врач! исцели самого себя» (Лк. 4, 23). Это означает, что в проекте воскрешения достижение возможности неопределенно долгого продления жизни, — неизбежный этап, предшествующий возвращению жизни предкам. Однако это ни в коей мере не отменяет иные заповеди как «отрицательной» (не сделай того-то и того-то), так и положительной (сделай то-то и то-то) нравственности. Именно нравственное преобразование людей соединяет идеалы бессмертия и воскрешения в тот «разум истины», в который желает прийти людям Бог христиан (1 Тим. 2, 4).

Сам по себе идеал бессмертия не может быть самодостаточным, поскольку замыкает человека как систему на самом себе, что с неизбежностью ведет к процессам нарастания энтропии и к гибели системы. То есть этот идеал явно противоречив. Рассмотрение бессмертия в качестве предельного идеала, конечной цели, может быть основано только на редукционистском рассмотрении человека в качестве закрытой системы (по аналогии с механизмом) и на непонимании его истинной природы — того, что он является системой открытой. Если искать причины смерти не только в материальном мире, но и в мировоззренческой области, то главной из них, без преувеличения, следует назвать относительные идеалы, взятые за абсолютный, комплексный идеал в его целокупности, что влечет за собой неадекватность мировоззрения существующей действительности.

Исторически великие образы христианского учения, такие как образ «тысячелетнего Царства Божия», «нового неба и новой земли» породили множество пониманий и подражаний. В частности, упоминается о множестве хилиастических упований, порожденных христианской средой: это такие противоположные «хилиазмы», как церковно-католический и имперско-православный, коммунистический и нацистский (Л.Л. Регельсон). Они неистинны, потому что дробны¹, но что же делает их неистинными? Очевидно, то, что их объединяет, а объединяет их состояние борьбы, розни, к которой они прибегают. Ввергает же их в нее то, что решаются вопросы материального преобразования, но не решаются вопросы нравственного преобразования сущности человека, и, как следствие, — качественного преобразования его практической деятельности.

Здесь надо сказать, что великий праведник — Федоров — указывает в своем творчестве и то, что мы должны оставить для победы над смертью, и то, к чему мы должны прийти. Несомненная заслуга Федорова заключается в формулировке предельного идеала, включающего в себя полную победу над смертью (нравственное преобразование, воскрешение и бессмертие) и достижение полной власти над природой, — как над ее пространством, так и

¹ Автор исходит из концепции идеала, разработанной Н.А. Сетницким (см.: Сетницкий 2010).

над временем. Именно это дает право основанному им направлению отечественной философии называться «космизмом», поскольку речь в нем идет об овладении не только внешним Космосом, — макрокосмом, но и микрокосмом собственного «я» — Космосом внутренним (овладением, включающим его познание и нравственный контроль). Притом наука и религиозная нравственность рассматриваются как союзники в этом овладении.

Хотелось бы надеяться, что наиболее дальновидные из трансгуманистов понимают, к чему может привести достижение бессмертия вне сверхидеи воскрешения. Забегая вперед, надо сказать, что материальное свидетельство этого — криобиология, в которой проявляется, может быть, и наивное, но все-таки устремление к воскрешению. Между тем в деле продления человеческой жизни наблюдаются определенные результаты (хотя, как правило, не вполне понятно — насколько эти результаты реальные или мнимые). Однако впечатление таково, что российские трансгуманисты то ли скромно, то ли с умыслом склонны об этих результатах умалчивать. И это наводит на ту мысль, что они претендуют на большее.

Что же это за успехи? — В России уже применяются и активно рекламируются материальные средства продления человеческой жизни, действие которых основано на разных принципах (В. Хавинсон, В. Скулачев, группа А. Тарасова). В том случае, если пролонгирующий эффект упомянутых разработок подтвердится на опыте человеческой жизни, следствия этого могут быть таковы. Во-первых, долгая жизнь людей коммерчески выгодна работодателям, в том числе и государству. Поэтому следует ожидать быстрого распространения средств продления человеческого существования (если они оправдают возложенные на них ожидания). В принципе, эти средства позволят минимизировать расходы на воспитание, образование, профессиональное обучение и становление человека. Во-вторых, существующие государственно-политические и социально-экономические структуры общества, образ жизни людей, будут законсервированы, так как исчезнет мощный стимул их совершенствования — устремление к лучшей, относительно более стабильной и долгой жизни. Кроме того, из-за преобладания представителей старшего поколения жизнь общества станет не просто более стабильной, а инерционной. (Вспомним здесь, что великие революции прошлого происходили в условиях количественного перевеса молодежи, которая выступала в качестве их основной силы.) Вероятно, будут законсервированы, и, пожалуй, даже усилены негативные стороны современной общественной жизни (преступность, деструктивные контркультуры, эксплуатация человека человеком, бюрократический формализм, экономический и юридический обман). Притом общество сохранится во всей его розни: национальной, религиозной, социально-экономической.

Количественное продление человеческой жизни не означает ее качественного улучшения. Хотя эти категории связаны, здесь не стоит путать причину и следствие: количественное увеличение срока человеческой жизни такой, какая она есть, с ее этико-социальными и биосоциальными реалиями, приведет к усилению не только позитивных, но и негативных ее сторон, в сущности, ничего не изменив.

Очевидно, что такого рода бессмертие будет номинальным. Жизнь человека превратится в аналог китайской пытки падающей на темя водой и даст только перспективы вечного ада. Удерживать людей в этой жизни при таких перспективах можно будет только насильно. А хуже несчастья и горя может быть только принудительное счастье. Даже воскрешение в таком состоянии будет восприниматься как наказание. По сути, *воскрешать, будучи нравственно мертвыми, — невозможно*. Смена приоритетов развития науки с предельного, фе-

доровского, безотносительного идеала — воскрешения на достижение бессмертия ныне живущими исключает преобразование отдельных людей и всего человечества из проекта борьбы со смертью и делает бессмысленными как достижение бессмертия, так и воскрешение.

И здесь мы приходим к необходимости глубокого анализа различных причин, различных путей, приводящих человека к смерти. Это причины экзогенные и эндогенные, на индивидуально-личном, социокультурном, природно-биосферном уровнях, и это только некоторые *группы* причин. Игнорирование же малейшей из причин приведет к тому, что результат достигнут не будет.

Причины смерти на индивидуально-личном уровне включают, прежде всего, образ жизни и общения человека, на социокультурном — культурную среду его жизни и среду общения, на природном — характер отношений человека с окружающей его средой. На природно-биосферном уровне смерть обусловлена генетически. Достаточно сказать, что наш великий соотечественник И.И. Мечников пытался благодаря активному образу жизни и правильному питанию продлить свою жизнь и полагал, что ему удастся продлить ее сверх того возраста, в котором умерли все его родственники. Однако все-таки он скончался именно в том самом, роковом для его семьи возрасте, — в 73 года. Обусловлена смерть и структурно-биологически: роль солнечных часов старения в человеческом организме выполняет гипофиз. Обусловлена смерть и химически, — проходящими в организме процессами окисления. Внешняя сторона этих процессов — деятельность болезнетворных микроорганизмов. Значительность социальной стороны старения подчеркивает тот факт, что только 2% процента мировой денежной массы товарно обеспечены. Это означает, что непосредственные производители товаров в среднем получают только одну пятидесятую часть от производимого ими. Значимость факторов социально-иерархического гнета и экономической эксплуатации подчеркивает то, что в России за первые 50 лет советской власти продолжительность жизни увеличилась вдвое, а с возрождением антагонистической социально-экономической системы существенно снизилась. Существенны техногенные причины смертности (загрязнение окружающей среды, аварийность, травматизм, вредные производства, уничтожение необходимых для поддержания здоровья человека отрицательных ионов). Огромное влияние на человека оказывают различные факторы образа жизни (проживание в жилищах, внутреннее убранство которых включает токсичные материалы, питание и даже информационная среда). Все это только малая толика факторов, снижающих продолжительность жизни человека и обуславливающих смерть.

Не вдаваясь в грехи уныния и отчаяния, необходимо еще раз, вслед за Федоровым, на современном уровне развития знания констатировать, что проблема смерти и воскрешения чрезвычайно сложна и не то что ее решение, но даже подступы к нему, невозможны без объединения усилий представителей самых разных специальностей, теоретиков и практиков, поскольку теория вне практики бессильна и практика вне теории бессмысленна. По сути дела, слова «теоретик» и «практик» подчеркивают односторонность того или иного конкретного человека, и являются оскорблениями. Что же получается? — К чему сводится спор между «теоретиками» и «практиками»? — «У Вас мысль не обеспечивает действия, а у нас, хороших, действия опережают мысль и даже вовсе в ней не нуждаются». Так что не следует называть так ни себя, ни других, а следует делать дело и, притом, с умом.

Трансгуманизм исходит в своей практике из экзогенных причин смерти человека. При этом игнорируется, что эти причины заключаются не только в отношении мира к человеку, но и, не в меньшей мере, в отношении человека к миру, как существа не только индивидуального, но также существа социального и природного. Решение же вопроса воскрешения

только на экзогенном уровне (как вопроса отношения мира к человеку), как это ни парадоксально, приведет к консервации решения проблемы на уровне эндогенном, поскольку будет создан неадекватный существующей действительности мировоззренческий перекокс, при котором развитие невозможно, а движение возможно только по кругу и замыкается по образцу природы в порочных кругах цикличности. Если принимать во внимание то, что смерть имеет не только экзогенную, но и эндогенную обусловленность, то мы приходим к выводу, что человек есть существо, детерминированное не только внешне, но и внутренне, и выходим на проблему свободы человеческой воли.

Внешний, объектный мир, таким образом, предстает как область взаимодействия различных субъективных волеизъявлений. Субъективный же мир человека чрезвычайно тонок и сложен: это не только человеческая воля, но и совесть, как надличностное начало, детерминирующее человеческую волю. Причем, воссоздать индивидуальность человека на электронных носителях, если игнорировать такое ее проявление, как личная воля, невозможно. Можно задать искусственной «личности» определенные цели, но при этом возникает вопрос, — кто их поставил? Ответ очевиден: креатор технореальности. Можно вложить оцифрованную личность в робота, но при всем этом получится лишь кукла. Такой способ годится для того, чтобы «разводить» олигархов, но это не реальное, а мнимое воскрешение. — *Свободную волю, а тем более совесть воссоздать на электронных носителях без подмены реальной личности человека мнимой невозможно.* Это противоречит антропному принципу. Надо быть реалистами. Самоорганизация, как таковая, техносфере не свойственна. Уповать на нее в большей мере, чем на живых существ, неправомерно. Внимательно рассматривая вопрос о воссоздании личности средствами техники, мы только лишний раз подтверждаем гениальное «правило Циолковского», которое состоит в том, что творение не может быть совершеннее своего творца, как, например, горшок не может быть совершеннее создавшего его гончара. И напротив, — разумное существо не может появиться без участия другого, еще более разумного существа. Проблема борьбы со смертью и технические средства существуют на разных уровнях и смешивать их означает уход от решения проблемы по существу. Сказанное несколько проясняет, почему Федоров был не только философом действия, но и религиозным мыслителем.

Как утешают нас трансгуманисты, у нас уже могут быть механические органы тела, будут механические ноги, руки, а недавно оказалось, что и механическая голова. Но будем ли это мы? — И мы здесь сталкиваемся с блефом механической утопии. Более того, людям обещают механических «потомков», но будет ли возможно существование этих линейных, механических «потомков» без родителей в нелинейном мире? — Ответ самоочевиден. Под вывеской мнимой замены органического человечества механическим можно уничтожить человечество как таковое, но преемственности здесь не выйдет. Механизмы могут быть продолжением воли человека, их пользователя, но вне ее существовать они не могут. Как отмечал А. Зиновьев, от компьютера, мощностью в 1000 человеческих интеллектов, если он находится в руках дурака, вреда может быть как от тысячи дураков, но вне личности человека, автономно, он существовать не может. Механические потомки — такой же нонсенс, как икра Ихтиандра.

Таким образом, в деятельности самих трансгуманистов заключен ответ, каким образом возможно воскрешение, — из себя и через себя, и не в переносно-метафорическом технократическом воскрешении, а в буквальном: на основе исследования социально-нравственных и физико-биологических причин старения и при ценностном приоритете воскрешения — так, как это предполагал Федоров.

Здесь необходимо подчеркнуть, что «механическая утопия» — только один из элементов трансгуманизма. Хотелось бы верить, что это — только элемент фасадного декора. Мотивация механической утопии вполне понятна. — Если состоятельному человеку говорят: «Сначала хорошо себя веди, а потом усердно работай, избрав себе верное поприще», то это ему, как правило, неинтересно. А когда говорят, что, ничего хорошего не делая, можно получить все, и, более того, что из зла можно извлечь добро, то эти утопии его увлекают, как сказки — малолетнего ребенка. Однако *механическая утопия — довольно опасный элемент идейного декора, и всерьез относиться к ней — преступно. Еще раз подчеркнем ее суть. Ее суть состоит в том, чтобы заменить организм механизмом, поставить преграды между человеком и природой, человеком и Богом, заставить людей пожертвовать на этом пути всем и в результате не получить ничего.*

Надо сказать, что, решая проблему бессмертия, трансгуманизм исходит из классической или механистической парадигмы научного знания, даже из ее сенсуалистской, т. е. — редуцированной версии, согласно которой все в мире познаваемо, поддается рациональному описанию и может быть передано в понятиях и категориях механики, а значит, в принципе, зависит от людей. Парадокс такого миропонимания в том, что оно детерминистское, но при этом игнорирует зависимость человека от его собственного отношения к действительности, от субъективных детерминант.

Здесь возникает вопрос: как же все-таки найти пути примирения трансгуманизма и русского космизма? — В связи с этим надо отметить, что механическая парадигма науки уже давно интегрирована в неклассическую и постнеклассическую парадигмы науки, оказавшись внутренне (экзогенно) детерминированной сама, и мировоззренческие выводы из постнеклассической парадигмы удивительно совпадают с выводами представителей философии русского космизма: синергетический эффект, антропный принцип предваряются идеями и свершениями русских космистов. Если западная философия оказалась во многом не способной сделать конструктивные выводы из современной научной картины мира, то философия русского космизма удивительно точно дополняет современную естественнонаучную картину мира, удивительно объясняет ее.

Таким образом, отечественным трансгуманистам необходимо обратить внимание на следующие моменты: 1) где протекает их деятельность; 2) благодаря кому и чему она осуществляется. В результате ответа на второй вопрос они увидят отцов-пилигримов, Мартина Лютера, истоки протестантской культуры. (Еще Джамбатиста Вико отметил, что всякая культура имеет религиозные основания и отход от них приводит ее к гибели). Это приведет трансгуманистов к осознанию, что их ценности и цели, а именно — цели среднего класса христианской школы — протестантизма (по определению Федорова), имеют продолжение в целях высшего класса христианской школы (православия) и тогда они перейдут в этот класс. Части сольются в целое, не теряя при том своей индивидуальности, и тогда прекратится драма, когда «Своя своих не познаша», говоря словами русской летописи. В силу сказанного, христиане, иногда потерявшие христианское обличие, но притом сохранившие христианскую суть, вполне могут объединиться в общем деле.

Литература

Сетницкий 2010 — *Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М., 2010. С. 61–530.*

ВКЛАД ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА В ИДЕИ НООСФЕРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматриваются представления русских ученых-космистов К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского о задачах образования, высказанные ими в первой половине XX в. и преломленные в уникальной концепции космического воспитания русского педагога-организатора начала XX в. К.Н. Вентцеля. Образование будущего в духе В.И. Вернадского нарисовал нам ученый и писатель Иван Ефремов в фантастическом романе «Туманность Андромеды». Рассказано об идеях ноосферного образования, воплощающихся в отдельных экспериментах современных педагогов России.

This article discusses the ideas concerning education aims, expressed by famous Russian cosmism scientists and philosophers K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky in the first half of the 20th century. This idea led to the appearance of the unique concept of space education, proposed by K.N. Ventsel, the Russian teacher, in the beginning of the 20th century. The scholar and writer, Ivan Efremov, in his novel "the Andromeda nebula" describes the education of the future in the line of V.I. Vernadsky. The ideas of noosphere education implemented in quite a number of experiments of modern Russian teachers are also dealt with.

Ключевые слова: творческий потенциал человека: образование как всеобщая форма развития мира: космическое воспитание.

Keywords: human creativity, education as the universal form of the world development, space education.

Социальная сфера связана с проявлением общественного интеллекта, в основном, на ниве развития науки и техники, информатики. Обладая мощным научным и техническим потенциалом, социосфера, к сожалению, не включает в себя потенциал духовного творчества человека, реализующего смыслы и ценности Бытия. Не потому ли социосфера не готова к постановке проблем ноосферного развития?

Потребность в идеях о новом развороте технического прогресса, о том, как выглядит эволюция человеческой цивилизации и самого человека, заставляет сегодня обратиться к «фантазиям из будущего». Человечество всегда получало опережающее знание, проявленное в творчестве великих мыслителей, ученых, писателей, поэтов, художников, музыкантов — людей, делающих открытия на стыке философии, науки и искусства и оставивших целые россыпи прогнозов о будущем планеты.

Новое понимание эволюции, раскрытое в учении В.И. Вернадского о ноосфере (Вернадский 2004), до сих пор трудно распространяется на Земле как среди ученых, так и среди политиков. Русские ученые-космисты К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный и др. размышляли не только о космосе, но и о высоком нравственном и историческом предназначении личности, о воспитании гармоничного человека.

К.Э. Циолковский в работе «Этика, или естественные основы нравственности» писал: «Цель знания — поддерживать жизнь разумных существ, чтобы они могли решить когда бы то ни было интересующие человечество вопросы» (Циолковский 2007, с. 356). Сам он так формулировал эти вопросы: «Как улучшить будущее, если существование беспредельно. И беспредельно ли оно?», «Что делать, чтобы получить наибольшее счастье в предстоящей конечной или бесконечной жизни?» (там же), т. е. дать людям «правильное представление о судьбе космоса, а стало быть, и о судьбе человека» (Циолковский 2001, с. 347).

Программу преобразования природы, космоса К.Э. Циолковский соединил с проектом школы, в котором дал собственное представление о содержании образования — образование должно быть воспитывающим. Главная цель образования в школе — возможность

«научиться жить: т. е. уметь добывать необходимое для жизни, знать наиболее разумные общественные отношения, понимать лучшее социальное устройство, быть гражданином» (Циолковский 2007, с. 327). Ученый предлагал развивать у учеников «космическую точку зрения» на судьбу жизни и разума в космосе, открыть глаза на Вселенную, принять новые смыслы и цели жизни, чтобы обрести новое мироощущение (Циолковский 2001, с. 347).

Циолковский в обучении отстаивал идеи «свободы и ненасилия», считал, что нужно пользоваться настроением, обстоятельствами и желаниями учеников, дать как учителю, так и ученикам как можно больше самостоятельности. В его трудах главное место занимает проблема мировоззрения и миропонимания учителя. По его мнению, это должны быть более совершенные люди – с высоким мирозерцанием, продвинутых в познании Вселенной, которые воспитывают мыслящих, творческих людей, смело отстаивающих этические ценности, идеи и свои убеждения, так как воспитание этих качеств начинается с детства. Циолковский писал о новой школе, исходя из своих научных взглядов.

К близким выводам приходит его современник, русский педагог первой трети XX века К.Н. Вентцель — представитель теории и практики свободного воспитания, последователь идей Л.Н. Толстого. В конце жизни он прописывает контуры будущей школы космической педагогики, главной задачей которой считал развитие в детях космического самосознания, т. е. осознание себя как неразрывной части вселенского начала. «Цель космического воспитания заключается в том, чтобы довести воспитанника до сознания общности своей жизни с жизнью космической, до осознания того, что он со всем Космосом составляет одно нераздельное целое, которое развивается в каком-то направлении и что он, хочет ли этого или не хочет, так или иначе принимает то или другое участие в этом процессе развития космической жизни» (Вентцель 1993, с. 162).

Вентцель утверждал, что вопрос о воспитании человека в процессе образования как представителя Вселенной, члена Космоса является основным и главным по отношению к другим вопросам. «Надо научить ребенка сначала чувствовать себя частью маленького, доступного ему для охвата сознанием уголка природы, частью поля, леса, луга, постепенно расширяя тот клочок земли, с которым он воспринимает себя как одно целое с природой, до размеров земли как планеты, а отсюда уже переход к солнечной системе, звездной системе, составляющей нашу вселенную, и к безбрежной системе вселенных, охватывающих весь безграничный Космос» (там же).

Рассуждает Вентцель и о социальной педагогике, которая занимается проблемами воспитания гражданина, члена общества. И надо сказать, что здесь он является продолжателем педагогических идей К.Д. Ушинского, который первый отметил, что воспитательное влияние природы на ребенка мало оценено в педагогике. Он считал, что ознакомление с природой родного края стимулирует у детей развитие гражданских чувств, патриотизма. Ушинский был убежден в том, что обращение к природе в воспитании детей должно строиться на народных традициях.

Вентцель, отталкиваясь от идей Ушинского, идет дальше. Определяя уровни человека как части социального целого (семьи, социума, рода, народа, человечества), он видит в нем и часть Вселенной, Космоса как Универсального сообщества, включающего все существа, стоящие на разных ступенях развития. Именно в этом смысле педагог говорит о воспитании человека как члена общества, Космоса, гражданина Вселенной (Вентцель 1919).

Универсальны 24 правила космической педагогики в работе Вентцеля «Лучи света на пути творчества». Эти правила космического самовоспитания так и остались невостребованными в истории философского осмысления педагогической мысли, притом что подобных

аналогов ни в педагогике, ни в психологии нет. Живя и выполняя эти правила, раскрывающие универсальные способности человека, интегрированного в космическое пространство, личность приобретает способность «вчувствования в процессы жизни, происходящие в вещах и существах, находящихся вне ее» (Вентцель 1993, с. 116).

Вентцель приходит к тому же выводу, что и русские космисты, указывая на существование антропологической составляющей космической жизни, в которой проблема воспитания трактуется с точки зрения универсальных законов вселенского порядка. Один из основных трудов Вентцеля «Религия творческой жизни» также остался вне поля зрения педагогической науки.

Идеи космизма в образовании сегодня имеют свое продолжение в теории *ноосферного* образования, направленного на развитие ноосферы на планете Земля. Контуры подобного образования возникли уже в трудах Вернадского, где эта идея нашла обоснование в трактовке разума человека, который, по мысли ученого, носит творческий, преобразующий внешнюю и внутреннюю природу характер. Рассуждая о предпосылках вхождения человечества в сферу разума, Вернадский настаивал на необходимости давать молодому поколению широкое универсальное образование.

Разумность человечества, согласно его взглядам, связана не только с развитием научного знания, но и с проникновением его в культуру, он предполагал, что все ученые, педагоги и наставники, учреждения всех уровней будут участниками ноосферного образования и воспитания. Ученый включал в воспитательный процесс даже эстетическое влияние природы и космоса на человека.

Заглянуть в завтрашний день в духе Вернадского рискнул писатель-фантаст Иван Ефремов. Именно об этом его роман «Туманность Андромеды», написанный в середине 1950-х гг., когда об идеях ученого-космиста знали единицы его учеников и сподвижников.

Писатель нарисовал увлекательную и смелую картину будущего планеты Земля. Книга прозвучала в свое время как вполне реалистичский и чаемый прогноз развития человечества. В романе прописано множество прогностических научных парадигм и тенденций эволюции общества и человека, дана их философская аргументация. Это прежде всего творчество во всех отраслях Бытия и в отношениях друг с другом на всех уровнях, начиная от земного и до взаимодействия с космическими цивилизациями. Организационные и экономические ресурсы общества, во все времена работающие на военную оборону, теперь брошены на развитие научных знаний, воспитание человека, устройство его жизни, освоение Вселенной. Идеально изменился климат планеты, ее обустройство. Появились новые смыслы Благодатного бытия, приведшие к возвышению сознания людей, их сферы разума и мудрости и тем самым к спасению человечества и планеты от прошлых угроз их деградации. Связывая с «веком Расщепления» (наша с вами эпоха) кризис человека, который повлек за собой и кризис общества, общественного сознания, Ефремов обозначил определенные риски, пределы и барьеры развития цивилизации, опередив в своем прогнозе на 40 лет наступление реального кризиса общества и природы.

Писатель предложил некоторые пути выхода из этого кризиса, причем достаточно неожиданные, например, решение национального вопроса, сегодня ставшего актуальным. В романе подчеркивается родовая сущность человека, т. е. принадлежность его к истокам своего этноса (русский, индус, негр, японец, представитель другого этноса), которая удивительным образом сочетается с «принципом благоговения перед любой жизнью» в ее этническом проявлении (в XX в. об этом писали великий немецкий гуманист А. Швейцер и все русские космисты: от Н.Ф. Федорова до В.И. Вернадского, Н.Н. Моисеева и др.). В романе

этот принцип раскрывает смысл Космического содружества и реализует антропо-вселенские основы жизни (за 30 лет до открытия американцами самого антропного принципа!).

В романе Ефремова происходит смена познания эволюции общества и человечества с рациональной модели на иррационально-интуитивную с использованием аналогий, ассоциаций, метафор, возникает необходимость в мифологических формах познания. Именно эта модель дает возможность писателю показать сущностную природу человека через принципы Истины, Добра и Красоты. Такое представление о человеке, обществе и природе сочетается с признанием возрастания роли культуры.

В эпоху, которая отделена в романе от нас тысячами лет, наконец, был сформулирован один из принципов «модели устойчивого развития», включающий умение человечества думать об условиях жизни для будущих потомков. Принцип этот требует отказа от ценностей эгоистического бытия, имеющих в качестве оснований рыночно-капиталистическую цивилизацию. Описан опыт восстановления «космопланетарного» пространства на Земле, объединенного Великим Кольцом планет и созвездий разного уровня развития — духовного, этического, технического, физического.

Все это обеспечивается в романе особой философией образования. Сегодня много дискутируют о школе будущего. Многим она представляется как школа информационного сопровождения, школа сетевого взаимодействия. У Ефремова его школа начинается с нулевого цикла (от рождения до 4 лет), а затем складывается из четырех-трехлетних циклов. Деление детей на 4 возрастных цикла обеспечивает возрастное развитие ребенка. По окончании школы наступает трехлетний период «подвигов Геракла», и этот период связан с работой молодых ребят среди взрослых, с работой, где человек проявляет свои возможности и мечты, реализуя их в практическом деле. Именно после «подвигов» у молодежи определяются их профессиональные способности и влечения.

Затем идет период двухлетнего образования, которое дает право на самостоятельную работу по избранной специальности. За долгую жизнь (в романе Ефремова жители планеты Земля живут около 180–200 лет) человек успевает получить образование по 5–6 специальностям. Так подробно представленная писателем идея непрерывного образования, его открытости оказывается весьма продуктивным проектом и для нашего настоящего состояния. В романе самой важной целью образования считается воспитание, смыслом которого является развитие у человека врожденных универсальных способностей, прежде всего острого восприятия природы, умения наблюдать, обобщать и синтезировать свои наблюдения, любить людей и творчески трудиться. Ефремов предлагает очень важный для нас сегодняшних, живущих в начале XXI века, тезис: *образование — это и есть воспитание, только воспитание* — главное условие перехода к ноосфере.

В мире будущего в результате возрастания уровня культуры ослабевает стремление к «грубому счастью собственности, жадному количественному увеличению обладания...». Дети в школе будущего учатся «большому счастью отказа, счастью помощи другому, истинной радости работы, зажигающей душу». Входит туда и освобождение от власти «мелких стремлений». Желание перенести свои радости и огорчения в высшую область — творчество — сопровождает людей планеты Земля долгие годы жизни.

Сегодня мы часто говорим о недостаточности голого развития интеллекта, подчеркиваем, что технологическая и информационная реальность оставляет в стороне тонкие струны эмоционального состояния человека. У Ефремова есть свой путь решения этой проблемы. Он кроется в области искусства как особой области, которая настраивает человеческую психику к восприятию самых сложных впечатлений. Эта предварительная настройка

душевных струн музыкой, словом, красками-цветом, формой — дает универсальное развитие и воспитание эмоциональной стороны психики. «Искусство <...> отражение борьбы и тревог мира в чувствах людей, иногда иллюстрация жизни <...> под контролем общей целесообразности. Эта целесообразность и есть красота, без которой я не вижу счастья и смысла жизни. Иначе искусство легко вырождается в прихотливые выдумки, особенно при недостаточном знании жизни и истории <...> Путь искусства <...> в преодолении и изменении мира, а не только в его ощущении» (Ефремов 1957). Говорится в романе об изменении не только внешнего мира, что совершенно разумно и справедливо, но и об изменении сферы человеческих эмоций. Именно здесь кроется тот аспект воспитания, который связан с гармонизацией внутренней и внешней природы человека.

Особая забота Ефремова — о «правильной жизни» на земле, что предполагает прежде всего избавление от самого страшного врага человеческой психики — равнодушия пустой и ленивой души. Главной задачей школы будущего является проявление уравновешенной, здоровой психики, «в которой в силу естественных эмоций больше доброты, чем зла». Создание высокой духовной среды как составляющей части общественной среды землян будущего предъявляет к молодому поколению самые высокие требования. Человек будущего воспитывается и учится всю свою долгую жизнь, и именно в результате этого восхождение общества идет быстро. Это не значит, что нет сложностей развития: для каждой эпохи существуют свои трудности.

Путь оздоровления общества состоит в самоусовершенствовании всех и каждого, которое возможно через устремление к Истине, Добру и Красоте — через познание себя, через нравственное очищение, обращение к мыслям мудрых людей, исполнение заповедей просветленных личностей, духовная энергия которых благотворно разлита в ментальной сфере нашей планеты. Это и признание *живого слова* в качестве важнейшего средства воспитания в людях ответственности за сохранение в мироздании принципа жизни как таковой. Человек в ноосферном устремлении должен опираться на «оразумляющийся» Космос, который проявляется в том числе и в нас самих.

Сегодня вопрос о приоритетах антропоцентрического и эоцентрического подходов к научной деятельности становится не только актуальным, но и необходимым для формирования условий устойчивого развития на Земле. Это предъявляет особые требования к образованию, *открытому* к ноосферным тенденциям, укрепляющим степень равновесия жизни на планете. Можно констатировать, что понятие этики эволюционирует и должно быть включено в задачи современного образования.

Если ранние этические нормы определяли отношения между отдельными людьми, то поздние этические принципы распространились на отношения между человеком, обществом и миром. В последние десятилетия появилась концепция устойчивого развития, куда включено понятие экологической этики, которая подразумевает ответственность человеческого сообщества не только за жизнь людей и окружающую среду, но и за будущие поколения, что также имеют право на полноценную окружающую среду как основу своего свободного развития. Образование в этом пространстве становится *открытым*, оно направлено на формирование у молодого поколения представлений о целостности мира и единстве человека с природой и обществом, об освоении человечеством целей и задач эволюции Вселенной. В процессе такого образования возникает чувство ответственности за судьбу цивилизации, вырабатывается стратегия поведения человека, нацеленная на общее будущее.

Концепция ноосферного образования — это система научно-теоретических, гносеологических, методологических и практических взглядов на природу образования и возможности его эффективного достижения в обществе на этапе перехода планеты в ноосферное состояние. Само это понятие возникло в результате социальной рефлексии, выраженной в современной отечественной философии образования, которая включает в свое проблемное поле различные аспекты образования — от социологического до *онтологического*, понимание человеком идеала образованности. Философия образования обсуждает предельные основы образования и педагогики: смысл образования в универсуме, его возможные сценарии на будущее, формирование творческого типа личности. Именно эти проблемы разрабатывает *ноосферный подход к образованию*.

Его развивали и сегодня продолжают развивать отечественные ученые и философы: В.П. Казначеев, Н.Н. Моисеев, А.И. Субетто, В.Н. Ягодинский, философы А.Д. Урсул (МАНУР), В.Г. Буданов (МГУ), Н.В. Маслова (РАЕН), Б.Г. Режабек (Институт ноосферных разработок и исследований), академик РАО М.П. Щетинин и др. Они исследуют, как процессы образования социальной материи и психики человека могут быть соотнесены с процессами «образовывания» живой материи во Вселенной. Ученые переосмысливают понятие «качество жизни» как создание социальных возможностей для творческого развития человека и общества, когда индикатором качества жизни и качества образования в том числе, их своеобразным интегрирующим «измерителем» становится талант человека. Сущностным основанием данного подхода, с точки зрения указанных авторов, является наличие в педагогической образовательной области, как и в духовной сфере в целом, всеобщих, «сквозных», универсальных связей, тенденций и закономерностей, пронизывающих все составляющие грандиозного здания образования. Образование понимается ими как всеобщая и жизнеутверждающая форма развития мира, творчества Вселенной.

Философия ноосферного открытого образования — это ответ на вопрос, на чем сегодня базируются приоритеты и ценности в социальном пространстве реального Бытия (непрерывность, открытость, нелинейность общественных процессов). Она претендует на роль «философии духовного просвещения» и в связи с этим обращается к идеям русских мыслителей, намного опередившим свое время. И потому речь идет об «опережающем образовании» и об «опережающем отражении», которые несут новое понимание и видение картины мира и новое понимание природы человека.

Литература

- Вентцель 1919 — *Вентцель К.Н.* Теория свободного воспитания и идеальный детский сад. М., 1919.
Вентцель 1993 — *Вентцель К.Н.* Свободное воспитание. М., 1993.
Вернадский 2004 — *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М., 2004.
Ефремов 1957 — *Ефремов И.* Туманность Андромеды. М., 1957.
Циолковский 2011 — *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М., 2001.
Циолковский 2007 — *Циолковский К.Э.* Щит научной веры. М., 2007.

О ЛИТУРГИИ ТИТАНОВ И ВОРОБЬИНОЙ ВОЗНЕ: КОСМИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА КАК СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ

Исследователи нередко пытаются рассматривать научно-технический прогресс в советском обществе в контексте религиозного характера коммунистической идеи. Масштабные проекты электрификации и индустриализации, прорывные исследования, великие стройки — все эти чудеса науки зримо подтверждали коммунистические лозунги. Но именно советская космическая программа, воплотившая в себе мечту о восхождении из привычного мира, стала наиболее совершенной формой «советского чудостроения». Эта «литургия титанов» не только отразила общее служение советского общества, но и во многом определила судьбу человечества.

The researchers tend to consider the scientific and technological progress in Soviet society in the wide context of the religious nature of the communist idea. All the miracles of science: large-scale projects of electrification and industrialization, breakthrough studies, great construction projects — visibly confirmed the Communist slogans. Above all of them, the Soviet space program had reached the perfect form of «Soviet miracle-building», as an embodiment of the exodus dreams. This «Liturgy of the Titans» was not only the reflection of the common service of Soviet society, but also had determined the fate of the whole mankind.

Ключевые слова: философия религии, русская философия, богословие, Николай Фёдоров, А.Ф. Лосев, литургия, чудо, космонавтика.

Keywords: philosophy of religion, Russian philosophy, theology, Nikolai Fedorov, A.F. Losev, liturgy, miracle, astronautics.

Русская мысль двадцатых-тридцатых годов XX века не раз обращалась к рассмотрению русской революции как религиозного феномена, а коммунистической идеи — как своеобразной формы религии. Так, в книге «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев, развивая высказанную в «Философии имени» идею об *откровении материи*, говорит о специфическом религиозном характере советского атеизма. Чтобы быть настоящим безбожником, как того требует молодое советское государство от своих граждан, недостаточно иметь сугубо светское образование и мало просто отрицать существование Бога — «нужно веровать в знание, надеяться на знание, любить знание, а не просто знать знание» (Лосев 2001, с. 136), т. е. проживать философскую доктрину марксизма-ленинизма как символическую реальность, как религию.

По мысли Лосева, подобная религия массовости и материальности должна догматизировать ограниченность человека посягательством миром и современным обществом, выводя все *идеальное* в сферу отвлеченной фантазии. Важнейшим религиозным моментом при этом оказывается «здесь» и «сейчас»; потому, например, и «нельзя коммунисту любить искусство» (Лосев 2001, с. 126), в привычном нам смысле — роль искусства в атеистической религии должно исполнять *производство*, массовое изготовление необходимых для жизни либо полезных в быту предметов.

Личность в подобной религиозной реальности теряет свою ценность — значимы только массы, общество, человечество в целом; идеальный верующий такой религии — *человек на своем месте*, совершенный *винтик* коллектива. Соответственно, если мы поднимем вопрос о религиозных категориях, то обнаружится, что в этой религии они имеют конкретные, материальные — и именно материальные — формы. Чудеса проявляются как масштабные проекты: осуществление плана электрификации, ударные стройки циклопических масштабов (непременно — с привлечением огромного множества людей). Духовная и культовая жизнь

состоит в массовых мероприятиях — от демонстраций и митингов до добровольческого движения и коллективизации; аналогом священной истории служит теория классовой борьбы, реализуемой через грандиозные исторические события. Идея спасения обезличена и воплощена в представлении о прогрессе как экспансии общества в пространстве и времени — бесконечной, как пространство-время расширяющейся Вселенной.

Любопытно и то, что, при всей своей непривычности и противопоставленности традиционным верованиям, религия атеизма — точнее, социализм как религиозное явление — возникает и раскрывается в результате естественного, логичного (в рамках философии религии) процесса развертывания религиозной идеи в различных сферах жизни (Лосев 2001, с. 492–493). И, хотя данная религия может не нравиться лично Лосеву (она, кстати, и не нравится), это не повод отказать ей в естественности, или в праве на существование.

В аналогичном ключе высказывался Н.А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма», вышедшей в свет в 1937 г. Он отмечал, что «на материю переносятся свойства духа — свобода, активность, разум» (Бердяев 1990, с. 122) и новая, советская философия есть «философия социального титанизма» (там же, с. 123), постулирующая всемогущество коллектива и его право — даже долг — на «активное изменение мира» (там же, с. 124). Признавая, что сама по себе философия еще не есть религия, Бердяев указывал, что религиозный смысл подобным философским конструктам придает максимализм русской души, стремящейся к абсолютизации любой идеи, пусть даже изначально и нерелигиозной (там же, с. 19). То есть, хотя коммунистической религии как таковой и не существует, она, по мысли Бердяева, вырастает из суммы нескольких векторов: органической потребности к действию, философии, поощряющей деятельность, и специфически русской ментальности, возводящий это в религиозный принцип.

И Лосев, и Бердяев, и многие другие отечественные мыслители, таким образом, заложили основу конструктивного подхода к изучению религиозных черт русского коммунизма. Важным элементом такого подхода является признание системной сложности, органичности, и — при всех ее недостатках — действенности подобной религии. Зарубежные исследователи, заметим, до сих пор тяготеют к тому, чтобы рассматривать религиозные черты советской космической программы в ином, несколько специфическом, ключе. В ней видят насаждаемую властью синтетическую эрзац-религию, основанную на искусственном смешении мистических интуиций космистов с элементами марксизма (см., напр.: Поп 2009, р. 150–163).

Впрочем, это не отменяет и не умаляет той удивительной точности, с которой подчас иностранные наблюдатели описывали происходившие в стране процессы. Так, когда 6 октября 1920 г. в Кремле встретились английский фантаст Герберт Уэллс и председатель Совнаркома Владимир Ленин, писатель счел проект масштабной электрификации чересчур сложным и вряд ли осуществимым — особенно в условиях Советской России. Для этого, по мысли Уэллса, потребовался бы не только технический и экономический прорыв — пришлось бы «переплавить», переформировать людские души. «Приезжайте снова через десять лет и посмотрите, что сделано в России за это время» (Wells 2016, ch. 6), — сказал на прощание писателю Владимир Ильич. Уэллс в 1934 г., действительно, приехал в СССР и вынужден был признать, что ленинский план стал реальностью (Ленин 2014, с. 449–450) — т. е. чисто религиозный, по своей сути, процесс «переплавки души»

оказался отнюдь не фантастикой и преобразования в общественной жизни лишь отразили религиозные перемены¹.

Развертывание коммунистической идеи в религиозную форму, конечно, было чересчур сложным и многогранным явлением, охватывавшим все сферы бытия как отдельного человека, так и советского общества в целом. Но, как в любой религии, в советском культе на определенном этапе проявилась наиболее законченная форма: советская космическая программа, воплотившая в себе мечту о восхождении из привычного мира. Именно она, соединив мистические искания, культовую практику и общественно-религиозную (приходскую) жизнь, стала самым совершенным воплощением «советского чудостроения». Пожалуй, не будет преувеличением назвать ее *leitourgía* — «общественное богослужение» (Вейсман 2006, с. 755) — ибо космическая программа отразила общее служение советского общества. Более того, преодолев географические и идеологические границы СССР, она изменила судьбу всего человечества.

Разумеется, речь не идет о каких-либо намеренных структурных заимствованиях из христианского богослужения — скорее, мы имеем дело с параллелизмом в существенных смысловых элементах. Литургическое богословие, говоря о христианской литургии, видит свою задачу в раскрытии сущности и смысла триединства Собория, Евхаристии и Церкви (Шмеман 2010, с. 7–8). Аналогичное триадическое деление (с поправкой на реализацию каждого из компонентов в конкретной материальной форме) можно обнаружить и в космической программе, как в «литургии титанов» — богослужебной форме в рамках *религии титанизма*.

Первый компонент триады — Соборие — в богословии понимается так, что весь чин литургии построен на сослужении собравшихся в церкви под водительством предстоятеля (Шмеман 2010, с. 11–12). Церковный устав, вопреки привычной формулировке «*священник служит литургию*», настаивает на том, что происходит именно сослужение духовенства и мирян. Этот факт не только выражен в уставной форме, но и закреплен диалогическим характером богослужебного текста. Литургия является единственным видом всedневных служб, совершение которых священником в одиночку запрещается (Сборник 2005, с. 45), за вычетом чрезвычайных случаев. А для того, чтобы совершать это сослужение, и священник и миряне полностью перекраивают свою жизнь. Они подстраивают свой день под требования богослужебной практики, они жертвуют сладким воскресным сном ради ранней службы, они учатся читать и слушать сложные тексты на церковнославянском — иначе говоря, вкладывают в сослужение свои силы, время и волю.

Можно проследить компонент сослужения и в «литургии титанов» — ведь успехи в освоении космоса никогда не понимались как личное свершение частного лица. Подобного не случилось и в тех случаях, когда речь шла о конкретных личностях и их достижениях (к примеру, на приеме в честь вручения Ю.А. Гагарину звания Героя Советского Союза). В первую очередь отмечались заслуги ученых, офицеров, конструкторов, рабочих, трудившихся над проектами (РГАНТД 1961), а также руководящая роль коммунистической партии (в данном случае исполнявшей роль «предстоятеля»). Также участие в космической программе — как по партийной,

¹ Хороший пример — выступление И.В. Сталина в 1946 г: «Нет искусства ради искусства, нет и не может быть каких-то “свободных”, независимых от общества, как бы стоящих над этим обществом художников, писателей, поэтов, драматургов, режиссеров, журналистов. Они просто никому не нужны. Да таких людей и не существует, не может существовать» (см.: Сталин 1997, с. 53). Вне религиозного контекста советской идеи данная фраза выглядит весьма странной риторической конструкцией. Однако в свете предположений Лосева о сущности советской религии она оказывается тезисом догматического характера, а речь в целом — проповедью.

так и по научной, производственной либо практической части — было не только крайне почетно, но и весьма рискованно. Ради успеха проекта люди жертвовали время и силы, рисковали здоровьем и карьерой, забывали о личной жизни. Конечно, если углубиться в детали, обнаружится масса несоответствий — но принципиальная схожесть налицо.

Вторым компонентом литургической триады является Евхаристия — главное таинство христианской Церкви. Оно состоит в преложении (изменении) хлеба и разбавленного водой вина в Тело и Кровь Христовы и причащении (приобщении) верующих. Чудо преложения происходит во время евхаристической молитвы — анафоры. Церковная традиция предполагает, что причастники готовятся к причащению постом и молитвой и предварительно исповедуются. Через участие в Евхаристии причащаемый вступает в общение с Богом, и изменяется как духовно, так и физически. Недостойное участие в Евхаристии, напротив, может нанести вред и даже привести к смерти: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от Хлеба сего и пьет из Чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 11, 28–30).

Пытаться в двух словах объяснить сущность чуда — дело неблагодарное, но в предельно общем смысле можно сказать, что оно состоит в переживании человеком неопишемого, когда «...сама реальность познается как исполнение символа, а символ как исполнение реальности» (Шмеман 2010, с. 42). Одно дело помнить евангельские тексты и знать историю Церкви, и совершенно иное — ощутить подлинность памятуемого и известного, соприкоснувшись со святыней. После этого человек начинает иначе воспринимать и происходящее вокруг, и самого себя — хотя чисто внешне причащение его никак не меняет (подобно тому, как хлеб и вино после анафоры сохраняют свой внешний вид).

Допустимо ли говорить о преобразующем таинстве в практике космической программы? С известными оговорками — да. Термин «анафора» которым обозначается основная часть литургии, происходит от греческого αναφέρω, что означает не только «приносить жертвы», «ободрять» и «оживлять», но и «возносить» (Вейсман 2006, с. 103), а *возношение* человека в рамках космических проектов осуществлялось с каждым пилотируемым запуском. При этом космонавт переживал целый спектр разнообразных воздействий — физических, химических, психологических — о которых он знал из курсов, пройденных на Земле (Леонов 1971, с. 155), и к которым готовился². Пребывая в невесомости, наблюдая нашу планету со стороны и воочию видя бездны космоса, он совершенно иначе начинал воспринимать привычные вещи — и даже самого себя — при полном сохранении самоидентичности. Не случайно современников больше поражало в космонавтах не величие их подвига, а их скромность. «Гагарин успешно перенес воздействие факторов космического полета, а после возвращения на землю — буквально всемирную популярность — говорил Герман Титов о космонавте № 1. — Второе необычное испытание, не предусмотренное программой подготовки космонавтов, он выдержал блестяще» (Голованов 1978, с. 274). Конечно, скажем, выход Алексея Леонова в открытый космос и религиозный экстаз, εκστασις (Вейсман 2006, с. 403) — не одно и то же, но по силе воздействия на личность и физическое состояние человека космический полет может оказаться схож с чудом.

Заключительный компонент триады, Церковь, состоит в устремлении к Богу (Шмеман 2010, с. 38) — в жажде наполнить Им свою жизнь и жизнь всех вокруг, распространить счастье на всех и каждого. Литургическая жизнь церкви построена таким образом, чтобы во

² О тяжести медицинских осмотров космонавтов см. напр.: Гречко 2013, с. 114–115.

время совершения службы освящался весь мир. Да, место совершения литургии строго локализовано в пространстве — нужен храм, в котором есть освященный престол или антиминс. Но этот храм сперва был спроектирован архитектором и построен мастерами — после чего расписан, украшен, позолочен. На службу священник надевает пышные облачения — которые кто-то должен сперва сшить, а для этого нужно спрясть нитей и раскроить ткань. Прежде начала литургии нужно отслужить вседневные службы по уставу — нужны часы, чтобы засесть время, и книги, чтобы составить по ним службу дня. Веществами для предложения служат только чистый пшеничный квасной хлеб и чистое виноградное вино, смешанное с водой — все это нужно вырастить и обработать либо купить и привезти. Все это — чья-то работа, и чей-то, пусть даже и невольный, вклад в богослужение. Не каждому дано заниматься богословием, немногие удостоены священства и не все способны петь на клиросе, но никто не исключен из литургического процесса. «Новгородские мужики — как отмечал Н.Ф. Федоров — созидавая обыденный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Троиединства Божественного. *Богословская* мысль о Пресвятой Троице становилась в них *богодействием*, делом Божиим» (Федоров 1995–2000/2, с. 194). Честный труд миллионов людей по всему миру освящается даже одной-единственной литургией, придавая любому созидательному усилию высший смысл.

И наоборот, любое поприще можно оценить с точки зрения литургической ценности: как твой труд помогает служить литургию — если помогает вообще? Подобное соображение придает особое измерение любой деятельности человека: даже самое мелкое жульничество из нарушения одним человеком права собственности другого превращается в *свято-татство* — посягательство на жертву, предназначенную для принесения Богу, — обретая масштаб вселенской трагедии. Освящение мира, эта мимолетная встреча с Богом, для некоторых оборачивается судом особого рода, *судом по существу* («И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей»... — Ин. 9, 39). Бог — Свет такой силы и чистоты, что никакая тьма не выдерживает близости к Нему. Будучи изначально поражен первородным грехом, имея греховный образ мысли и совершая греховные поступки, человек принимает тьму в себя, делает ее своей составной частью. Очевидно, присутствие Бога, попадая тьму, испепелит и часть человека — тем большую, чем глубже укоренен в душе грех. Таким образом, человек сам осуждается последствиями своих дел (Шмеман 2010, с. 204–205).

Тема освящения мира в «литургии титанов», очевидно, присутствовала: участие СССР в космической гонке потребовало от страны колоссального напряжения сил. Нужны были сотни тысяч деталей и узлов для самого корабля и для ракеты-носителя, тонны топлива, гигаватты электроэнергии; физикам и инженерам требовалось произвести массу расчетов, логистикам — обеспечить транспортировку и хранение грузов. Людей, вовлеченных в космические проекты, нужно было расселить, накормить, вылечить, их смену — родить, вырастить и выучить. Ради решения космических задач появлялись целые отрасли науки и производства, создавались институты и заводы, строились новые города. В течение десятилетий вся держава — от первого министра и до последнего дворника — буквально жила космосом, вовлекая в чудостроение миллионы человек.

С аспектом мистического суда дело обстояло несколько сложнее: в данном случае он проявлялся как моральный императив для подрастающего поколения. Мысль о спасении в форме экспансии общества в пространстве и времени, в приложении к освоению космоса, порождала особую форму ответственности — ответственность перед будущим человечеством. Недоученное, недодуманное, недоделанное сегодня уже завтра лишит твоих сверст-

ников и потомков ресурсов, необходимых для вашего общего космического подвига. Не случайно и детская литература, и школьные педагоги прививали детям мысль, что плохого пионера на ракету не возьмут (Томин 1974, с. 343) — это, по сути, попытка выражения приточных смыслов «Много званых, а мало избранных» (Мф. 20, 16) в терминах другой религиозной парадигмы.

Не зря отечественные мыслители настаивали на действенности коммунистической идеи как религиозной формы — космический проект не просто осуществился, а увенчался подлинным триумфом. В блеске гагаринской улыбки человечество увидело новый мир, полный свободы для исканий и свершений. «Поясняя, — вспоминал индийский Ходжа Ахмад Аббас о встрече с Гагариным в подмосковном доме культуры, — почему он не пролетал над Индией, Гагарин поискал глазами глобус и, не найдя его, взял из вазы апельсин. Вынув из кармана авторучку, он прочертил на нем экватор и нанес точный путь своего корабля. Это выглядело очень символично: сын простого колхозника, родившийся в деревянной сельской избе, в глухом уголке России, внук крепостного мужика держал в руках земной шар» (Голованов 1978, с. 192). Среди тягот, страхов и опасностей повседневной жизни появилась зримая, осязаемая надежда на лучшее будущее. Даже чуждый — если не враждебный — иностранцам Советский Союз на какой-то момент явился источником радости для всех и каждого.

Но действенность религии проявляется не только в избранных сферах жизни. Подобно газу, занимающему весь доступный объем — и постоянно стремящемуся улетучиться, если сосуд оказывается мал, а стенки недостаточно прочны — литургия занимает каждого человека полностью и требует от него как величия души, так и крепости духа; «литургия титанов» не явилась исключением из этого правила. На пути в космос наряду с победами приходилось терпеть и поражения, а многие потери были воистину невозможны. Георгий Степанович Шонин, Герой Советского Союза, командир космического корабля «Союз-6», так писал о судьбе своих товарищей из «гагаринского набора»: «Из двадцати человек... в центре подготовки продолжают работать только восемь. Кто погиб в космосе, кто — в воздухе, кто — на земле... У одних не выдержали нервы, других подвело здоровье... Такова жизнь» (Шонин 1976, с. 128). Были и жертвы среди сослужащих. Однако это лишь самый очевидный аспект.

Более серьезная проблема — ответственность за чинное, правильное и благоговейное совершение литургии, лежащая на предстоятеле и сослужащих ему (Сборник 2005, с. 51, 64, 89, 107; также Лукьянов 2001, с. 262–264). Достичь чуда сложно, но принять и удержать его — это воистину колоссальный труд, а упустить его — катастрофа. Если частица причастия падает на пол, в храме прекращается совершение служб, пока архиерей не даст специальное разрешение; плиты пола, на которые пролилось причастие, полностью снимаются и заменяются новыми, а приходу грозит суровое наказание. Понимание того, что успехи в космической программе налагают колоссальную ответственность и на советский народ (да и на все человечество в целом), проявилось уже в набросках Юрия Гагарина к докладу на конференции ООН (Голованов 1978, с. 315). Прорыв в космос как «литургия титанов» требовал не однократного напряжения сил, но систематического трепетного служения; эта задача надломил даже такое мощное государство, как Советский Союз, приведя страну к масштабному религиозному, а затем и политико-экономическому, кризису.

Данная проблема актуальна до сих пор. Уже в новых реалиях, когда освоение космоса стало делом не народов, но корпораций, она грозит человечеству большой бедой. П.А. Фло-

ренский, в лекции «Микрокосм и макрокосм» (части спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии») обращал внимание читателя на то, что быть царем природы не означает права тиранить мироздание — наоборот, хищное стремление к удовлетворению своей корысти любой ценой нарушает связи человека с миром, во всем их многообразии (Флоренский 2013, с. 456). Гносеологически это выражается в том, что мы перестаем понимать мир и теряем способность видеть простые решения; биологически — сталкиваемся с новыми опасностями (и для отдельных человеческих организмов, и для вида в целом); экономически — в неэффективном хозяйствовании и разрастании имущественного неравенства; психологически — в чувстве одиночества и ненужности, брошенности в огромном чуждом мире. В религиозной плоскости это явление воплотилось в утрату желания мечтать о космосе. Мысль о полетах к звездам нас скорее тяготит, чем радует; стало легче, удобнее и безопаснее отложить ее. Отсюда — один шаг до того, чтобы утратить саму способность мечтать и мыслить цельно, масштабно. Творцы космического прорыва — философы-космисты, подвижники-коммунисты, ученые, рабочие, летчики и поэты широкими мазками набрасывали космическое будущее человечества, потому что были гигантами мечты. Это были люди, остро чувствовавшие разницу между важным и *главным*; главным же в служении является литургия — осуществляющаяся в неразрывной связке теории и практики, стремления и воли, мечты и служения.

Потому-то христианская литургия, начавшись в крохотной комнатке в Иерусалиме, пронизала весь мир; потому-то «литургия титанов», служившаяся по колоссальному вдохновению, была обречена на успех. Человек состоит из духа, души и тела, и потому всякое дело, в которое он вовлечен полностью — интеллектуальным усилием, эмоциональным соучастием и действенным служением, — дает своеобразный резонанс. Или — не дает: Н.Ф. Федоров замечал, что попытка замкнуть деятельность человека в рамках одной из составляющих калечит его как разумно-действующее существо, лишает его полноты сил. В пределе это выражается в разладе между духовным, душевным и телесным: в болезнях и стрессах, в апатии, жестокости и цинизме. Подобное бессилие для личности — состояние неестественное, мы постоянно стремимся обрести цельность, хотя бы и в мелочах; «ученый человек, — писал Федоров — отходя ко сну, например, составляет не понятие, а проект того, что нужно будет сделать ему в следующий день, и, пробудившись, он хватается за штаны и сапоги не для того, чтобы составить об них идеальное понятие» (Федоров 1997, с. 260–261). Не может человек не стремиться к великим свершениям — отказываясь от царской короны, он вместе с ней теряет и голову, лишаясь полноты человечности.

Хотя нас и предупреждали, мы все же оставили служение и на глазах становимся воробьями мечты: торопливой, суетливой, скандальной и мелкой формой жизни, прикованной к Земле. Куст, который мы себе облюбовали, не просто видно — его слышно с большого расстояния; в нем идет напряженная борьба за хлебные крошки, гусениц и место на верхней ветке. Такими темпами если не на нас, то на наших детях точно исполнится печальное пророчество Игоря Ильича Сикорского: «Невозможно представить Вселенную безжизненной, за исключением небольшой колонии низших смертных существ, прочно прикрепленных к своим маленьким незначительным планеткам и не имеющих возможности общаться с другими цивилизациями и путешествовать по безграничной, блистательной Вселенной» (Сикорский 2014, с. 211).

Вы представляете себе атлантов с фасада Эрмитажа, пищащих друг на дружку и дерущихся за хлебные крошки? Речь не идет о выживании человечества — хуже: мы можем подвести надежды наших отцов и дедов, пустить по ветру наследие великих мыслителей и

ученых и, имея великолепный старт, остаться не у дел на обочине бескрайнего космоса. Но наше положение пока небезнадежно — любая литургия, хотя и подразумевает суд, есть прежде всего средство спасения, а не наказания. Бог устами пророка Иезекииля говорит: «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33, 11), — и «литургия титанов» тоже даст нам возможность исправиться. Конечно, если оставим в покое гусениц и сосредоточимся на главном.

Литература

- Бердяев 1990 — *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. М., 1990.
- Вейсман 2006 — *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М., 2006.
- Голованов 1978 — Наш Гагарин / сост. Я. Голованов. М., 1978.
- Гречко 2013 — *Гречко Г.М.* Космонавт № 34. От лучины до пришельцев. М., 2013.
- Ленин 2014 — Ленин. Человек — мыслитель — революционер. М., 2014.
- Леонов 1971 — *Леонов А.А., Лебедев В.И.* Психологические особенности деятельности космонавтов. М., 1971.
- Лосев 2001 — *Лосев А.Ф.* Дialeктика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2001.
- Лукьянов 2001 — *Валерий Лукьянов, протопресв.* Богослужебные заметки. Изд. 2-е. Джорданвилль, 2001.
- РГАНТД 1961 — Радиорепортаж с торжественного приема в Большом Кремлевском дворце. 14 апреля 1961 г., Москва, Кремль // РГАНТД (Российский государственный архив научно-технической документации, Москва). Ф. 119. Ед. хр. 331. Расшифровка фонозаписи на магнитной ленте. Время звучания — 20 мин.
- Сборник 2005 — Сборник решений недоуменных вопросов из пастырской практики. Киев, 2005.
- Сикорский 2014 — *Сикорский И.И.* Эволюция души // Богословские работы И. Сикорского. М., 2014 (Серия «Вера. Наука. Творчество»).
- Сталин 1997 — *Сталин И.В.* Сочинения. Т. 16. М., 1997.
- Томин 1974 — *Томин Ю.* Борька, я и невидимка // Библиотека пионера. Избранные повести и рассказы. Том 8. М., 1974.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Флоренский 2013 — *Флоренский Павел, священник.* У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики): В 2 т. Т. 1. М., 2013.
- Шмеман 2010 — *Александр Шмеман, прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Репринтное издание. М., 2010.
- Шонин 1976 — *Шонин Г.* Самые первые. М., 1976.
- Pop 2009 — *Pop Virgiliu.* Viewpoint: Space and Religion in Russia: Cosmonaut Worship to Orthodox Revival // *Astropolitics*, Vol. 7. 2009. P. 150–163.
- Wells 2016 — *Wells H.G.* Russia in the Shadows // The University of Adelaide Library (web edition) https://ebooks.adelaide.edu.au/w/wells/hg/russia_in_the_shadows/chapter6.html (Дата обращения — 02.06.2018).

Раздел III

СОЗВУЧИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ

ТРИ ВЕСТНИКА

(Н.Ф. Федоров, Пьер Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо Гхош)

Статья посвящена трем мыслителям и деятелям российского, европейского и азиатского регионов, идейно перекликавшимся в своем видении путей и перспектив развития человечества. Показано родство федоровской философии активного христианства, христианского эволюционизма П. Тейяра де Шардена и интегральной йоги Шри Ауробиндо.

The article is devoted to the analysis of works, written by the major philosophical figures of Russian, European and Asian regions, who ideologically echoed the ways and prospects for the development of mankind. The commonality between Fedorov's philosophy of active Christianity, the Christian evolutionism of P. Teilhard de Chardin and the integral yoga of Sri Aurobindo is shown.

Ключевые слова: философия активного христианства Н.Ф. Федорова, христианский эволюционизм П. Тейяра де Шардена, интегральная йога Шри Ауробиндо Гхоша, восходящая эволюция, бессмертие, воскрешение, любовь, радость.

Keywords: Fedorov's philosophy of active Christianity, Christian evolutionism of P. Teilhard de Chardin, integral yoga of Sri Aurobindo Ghose, ascending evolution, immortality, resurrection, love, joy.

Поэт, философ, визионер Даниил Андреев, близкий пафосу идей русского космизма, выделял особый тип мыслителей и творцов, которых называл вестниками, глашатаями новых планетарных идей, новых поворотов развития. Мы поговорим о трех таких вестниках, провозвестниках движения человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Явились они, воистину, с трех концов нашей планеты, точнее самого большого ее материка — Евразии: с Запада, Востока и *срединой* между ними *земли* (heart land) — России. Это — почти современники: французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов, член ордена Иисуса Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955); индийский политический деятель, борец за независимость своей страны, мыслитель, основатель и практик интегральной, супраментальной йоги Шри Ауробиндо Гхош (1872–1950) и старше их на полвека, учитель уездных училищ, легендарный библиотекарь Московского Румянцевского музея, подвижник книжного дела, русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1829–1903)¹. Он-то наиболее глубоко, полно и действенно объял в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач новой активно-творческой эпохи Земли. Его учение всеобщего дела стало принципиально новым словом в самоопределении человека. Недаром В. Соловьев, сам из заглавных фигур этой плеяды мыслителей, лично знавший Федорова, оценил его идеи и подход как качественный прорыв рода людского в целом, как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»². А прот. Сергей Булгаков услышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”» (Булгаков 1994, с. 316).

¹ О Шри Ауробиндо в сопоставлении с его современником о. Тейяром см.: Monestier 1963; Germain 1971. На схожесть «мировоззренческих принципов и представлений» Шри Ауробиндо, с одной стороны, и религиозных космистов Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, с другой, указывает К.Х. Хайруллин (Хайруллин 2003).

² В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 (Соловьев 1909, с. 345).

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа по пути, открытому Христом, по пути *усыновления* человека Богу. А сын в глубинно-библейском смысле — это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соратник. Никто так чутко, как Федоров, не внял Христовой проповеди о Благой Вести всеобщего воскресения, о выходе в новый зон преображенного, бессмертного бытия, в Царствие Небесное, что «силою берется» (Мф. 11, 12), силою усыновленных Христом сынов и дочерей человеческих. То есть уловил и решительно озвучил важнейший акцент на активность самого человека в этом переходе.

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека. Предназначение существа нравственного и разумного — стать соратником Творца в явленных Им на земле показательно-чудесных делах, обнимавших весь круг покорения смертоносных сил мира, соделаться сознательно-активным орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной. Бог смерти не создавал, Он — «не есть Бог мертвых, но живых» (Лк. 20, 38), с равной благожелательностью относится ко всем людям, желает спасения всем и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко все большему совершенству... По четкой мысли Федорова, исполнение Христова повеления: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога. В грандиозном онтологическом деле преобразования естества мира должен быть задействован весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, мобилизованы все его сущностные силы, развитые за протекшее время его тернистого, устроительного бытия на земле — в науке, искусстве, религии...

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлюще-синкретическое видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, — в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Чтобы обнаружить свой животрепещущий, актуальный смысл и задание людям, самому религиозному откровению необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования земли и космоса, эволюции, феномена жизни и сознания... И сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство же не только морализует человеческую личность, но главное — имморталистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

А Шри Ауробиндо стремился к созданию нового типа йоги — йоги *земной трансформации*. Он близок и Федорову, и Тейяру пафосом «божественной человечности», уподобления Богу, мыслью о необходимости нового витка эволюции, но достигается всё это у него прежде всего через йогу. Такого конкретного разворота в привлечении всех сущностных сил человека во всех сферах его деятельности (синтез религии, науки, искусства), как у Федорова и Тейяра, он не представил.

Свою йогу он называл еще *нисходящей* — Божественное сходит своими преображающими творческими энергиями, а их надо с готовностью *принять*, открыться им навстречу, предварительно очистив себя, подготовив свой телесно-духовный сосуд, задушив в нем корыстное эго, страсти, всякое разъединяющее их копошение, и озариться Божественным све-

том, стать как Боги. И это касается всех — каждый озаренный несет свой свет тем, кто рядом, стремясь в пределе увлечь всё человечество в новую эволюционную фазу.

Интегральная йога включает преображение всех уровней человеческой природы — от высших разделов сознания до подсознания, до низшей материальности и каждой клетки. Эта *йога действия* распространяет задачу преображения на мир и человека, вплоть до обретения личностного бессмертия. Она имеет в виду коллективное свершение, путь не одиночный, а общий, открытый всем, буквально каждому землянину.

Рассмотрим более подробно основные блоки мысли троих вестников.

Открыть путь, а не создавать новую религию

«Проповедовать человечеству в будущем какую-нибудь религию, новую или старую, вовсе не является моей целью. Открыть путь, который всё еще завален, а не основывать новую религию — вот моя концепция» (*Шри Ауробиндо*. Письма о йоге; цит. по: Сатпрем 1989, с. 181). Такой же была внутренняя установка и Федорова, и Тейяра. Оба основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, Федоров — его восточном, православном изводе, Тейяр — западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный, активно-эволюционный потенциал религии Христа.

Свое учение Федоров утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего Троичности Бога, двух природ во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устройства и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. Как и в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Идеал *имманентного воскрешения*, совершаемого родом людским во исполнение Божьего повеления, в потоках Божьей благодати, — краеугольный камень учения всеобщего дела, «альфа и омега <...> и все другие буквы алфавита» (Федоров 1995–2000/2, с. 73). Это высшая цель, по ней располагается и намагничивается всё. Убрать это — и силовое поле рассыплется хаотическими опилками.

Для Тейяра христианство — религия эволюции, восходящей ко все большему сознанию и совершенству. Христос — душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира. *Человек разумный* — не случайное в нем явление, он связан «с самой структурой космогенеза», участвует в его «направленном движении» (Teilhard de Chardin 1959, p. 293), более того призван стать активным соратником Божественного дела: перехода к новым, более совершенным и затем завершительным ступеням космической эволюции.

Шри Ауробиндо ставит задачу: установить с высшей божественной, супраментальной силой, своим «светоносным давлением» начавшей движение вещей в мире и ускоряющей его, своего рода «прямой контакт» для развязывания «духовной революции», открытия нового этапа «светоносной эволюции». Много ценных намеков на такое, в терминах русской религиозной философии, *богочеловеческое сотрудничество* (синергию) в «великом проходе» к новой природе он открыл в древних Ведах, правда, не найдя там того, что сам он предложил своей родной духовной традиции: расширения «личной реализации», при-

носящей лишь временные плоды, до масштабов коллективной, постоянной и неразрушимой. Он ищет пути достижения нового статуса бытия, основываясь на своих религиозно-духовных традициях, будучи при этом новатором, как Федоров и Тейяр, продвигая их вперед и раскрывая как потенциально универсальные.

Таковыми они становились в проекции на гигантский духовный экран, синтезировавший всё ценное, что было добыто человечеством. В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас — религиозно и культурно — фракций единого рода людского все трое умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий: «Язычество одарило человека большим светом красоты, возвысило его жизнь, расширило ее пределы, усилило в нем стремление к разностороннему совершенству; христианство дало ему видение божественных любви и милосердия; буддизм указал ему возвышенный путь к большей мудрости, мягкосердечию, чистоте; иудаизм и ислам — путь религиозной верности в действии и ревностной преданности Богу; индуизм открыл перед ним широчайшие и глубочайшие возможности духа» (Шри Ауробиндо 1991, с. 73). Но при этом тот же Шри Ауробиндо указывал, что ни одна из этих религий не смогла «духовно преобразовать человечество»: «Для этого необходимы не культ и не символ веры, но непрерывное и всеохватное усилие и стремление к духовной эволюции» (там же). А П. Тейяр де Шарден добавлял к ценным чертам различных религий гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз его ограниченность и дефекты.

Что касается Федорова, то, по его убеждению, во всех религиях более-менее прояснено запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое, языческое, есть *представление сверхчеловеческого*» (Федоров 1995–2000/3, с. 291), и оно у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень как *теоантропическое*. Именно в такой *греческой* огласовке (как *теоантропоургия*, *богочеловекодействие*) ввел Федоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека.

И вместе с тем — все трое остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела за самое дело. <...> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (Федоров 1995–2000/2, с. 398). «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т. е. спасением только личным, спасением врозь вместо общего спасения» (Федоров 1995–2000/1, с. 379). «“Истинная” религия <...> должна узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (Тейяр де Шарден 1992, с. 197). «Древние интеллектуальные культуры Европы кончили всесокрушающим сомнением и скептическим бессилием, набожность Азии — застоем и упадком» (Шри Ауробиндо. Человеческий цикл; цит. по: Сатпрем 1989, с. 230).

Материя и дух, тело и сознание

Если Федоров и Тейяр как глубинно христианские мыслители никогда не отделяли эти начала друг от друга, то религиозно-философская культура, родная Шри Ауробиндо, во многом на этом разделении стояла, и поход автора интегральной йоги против всеобщего и радикального тут, и в индуизме и в буддизме, обесценения тела, земли, материи был

воистину революционен. «Несознание материи — это некое прикровенное, вовлеченное или сомнамбулическое сознание, которое содержит в себе все скрытые силы духа. В каждой частице, атоме, молекуле, клетке материи скрыто присутствует и незаметно работает всё всезнание Вечного и всё всемогущество Бесконечного» (Шри Ауробиндо. Час Бога; цит. по: Сатпрем 1989, с. 189).

Но и в лоне христианства нередко возникал и возникает до сих пор *спиритуальный* уклон — в дискредитацию материи и плоти, так что и Федоров в православном регионе, и Тейяр в католическом настаивали на, казалось бы, очевидном для религии воскрешения во плоти. «Уважение к материи и ценность ее» (Тейяр) подчеркивается самим фактом земного воплощения Христа. Да, материя, великая, разнообразная, многоликая, обладающая своей *духовной мощью*, которой Тейяр поет настоящие гимны, должна *отдать* «власть духу, который она, однако, поддерживает, подпирает» (Teilhard de Chardin 1965, p. 276–277). В составе ткани универсума они представляют собой, по определению Тейяра, одну реальность — «дух-материю» (что особенно очевидно проявляется на стадии человека, где они, сплетенные, тем не менее четко выявляются в его организме: с одной стороны — плотская, физическая его сторона, где действует тангенциальная энергия, с другой — душа, психическое, дух, поприще радиальной энергии) и направляются они к своему совершенству вместе.

Другое дело, что именно плотская, материальная сторона в человеке особенно отстает от духовной — как выразился в свое время Е.А. Боратынский: «Свой подвиг ты свершила прежде тела, безумная душа». *Тело* — пока самый косный элемент из троицы составляющих человеческой личности, рядом с *душой* и *духом*, над которыми уже столь поработал род людской.

Сейчас нет соответствия между качеством бесконечности нашего сознания и духа, которое мы чувствуем в себе, и брэнностью нашего болезненного тела, ослабляющего и наш дух, — тут острое несовпадения, взрывное противоречие. И его надо постепенно преодолевать, созидая способную к бесконечному самообновлению материально-физическую форму, так чтобы «с радостью души сравнялась тайна тела» (как писал в своей огромной философской поэме «Савитри» индийский мыслитель; цит. по: Сатпрем 1989, с. 175).

Именно материи предстоит наиболее очевидное преображение: приобретение под водительством сознания и духа качеств, определенных Шри Ауробиндо как морфологическая и функциональная *пластичность*, всё большие *восприимчивость* и *податливость* на руководящую супраментальную волю, опрозрачивание и одухотворенность...

Эра активной эволюции. Регуляция природы, внешней и внутренней

«Человек — это переходное существо, — писал Шри Ауробиндо, — его становление не закончено. Шаг от человека к сверхчеловеку станет новым свершением в земной эволюции. Это неизбежно, поскольку это одновременно и стремление внутреннего духа, и логика природного процесса» (Цит. по: Шри Ауробиндо 1991, с. 4). Обычно виды, созданные природой в бесчисленных пробах ее творческой силы, выработав наиболее для себя устойчивую, пригодную форму, как бы застывают в своем развитии. А вот в человеке с его рефлексивным сознанием, порожденном на центральном стволе эволюции, присутствует фундаментальное беспокойство, недовольство собой, своей организацией, в нем не остывает жар и порыв к более совершенному естеству.

И Федорову, и Тейяру де Шардену, и Шри Ауробиндо свойственно понимание человека как существа неоконченного: он находится еще в пути, обременен природными слабо-

стями, из которых самые вопиющие связаны с его *болезненностью* и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики, эксцессами поведения, глубинным трагизмом, нередко выворачивающимся в демонизм и нигилизм... И вместе с тем как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности — это единственный потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, неживым и живым миром, к *самосознательной и контролируемой*, к *духовной эволюции* (Шри Ауробиндо), к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Федоров).

«Логика природного процесса», восходящего ко всё более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл Тейяр. В закономерности, открытой еще американским геологом и биологом Джеймсом Дана в 1851 году и названной им цефализацией (всё большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечательную «нить Ариадны», которая дает исследователю схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему. Основной познавательный принцип Тейяра: то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших. Он имеет в виду «беспредельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека»), своего рода *до-психизм*, внутреннюю сторону вещей, движущую их развитием (ее, как мы знаем, Тейяр называет радиальной энергией).

Кстати, хотелось бы отметить одну оригинальную идею Тейяра, касающуюся его понимания соотношения тела и души: для него это два этапа эволюционного развития, а не две различные субстанции. Да, они качественно различны, но душа у него появляется как особый скачок в развитии материи, когда возникает в ней начало неразрушимое, персонально отмеченное. Психическое, душевное, духовное есть в самой материи как начаток и задаток, в человеке оно выходит к самостоятельному *ведущему* и в случае с душой не подверженному энтропии *бытию*.

Близкие мысли высказывает и Шри Ауробиндо: «Ничто не может эволюционировать из материи, если оно уже не содержится в ней. <...> Жизнь уже заключена в материи, а разум — в жизни, потому что материя в сущности представляет собой форму скрытой жизни, а жизнь — это форма завуалированного сознания. <...> Животное — это живая лаборатория, в которой природа, можно сказать, выработала человека. Человек же сам вполне может стать живой мыслящей лабораторией, в которой с помощью его, уже теперь сознательного сотрудничества, природа хочет создать сверхчеловека, бога. Или, может быть, лучше сказать, проявить Бога?» (Шри Ауробиндо. Божественная жизнь; цит. по: Сатпрем 1989, с. 191.). Здесь индийский мыслитель больше подчеркивает *естественно-эволюционную* сторону процесса восхождения, хотя постоянно настаивает на главном: на божественном зове, на активности человека в стяжании божественного сверхразума и сверхжизни.

Внутренняя интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи — это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума, что указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена она, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции. «С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают» (Тейяр де

Шарден 1992, с. 200). Тейяр де Шарден имеет здесь в виду раскрытие направленной эволюции — ко всё более нервно изоощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. «Эволюционирующий персонализм» по сути соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, преображения человека до обоженного ранга, отвечает представлению о «новом небе и новой земле», где «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15, 28). Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внося в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, то, что настоящему способно ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А понимание дальнейшего творческого разворачивания мира при активном участии самого рода людского выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Федоров называл активным христианством.

Федоров (как позднее Тейяр и Шри Ауробиндо) видит три *субъекта* и *предмета знания и дела* (Бога, человека и природу), из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной» (Федоров 1995–2000/1, с. 388). «Бог, человек, природа — вот три вечных символа», — писал Шри Ауробиндо в «Часе Бога» (цит. по: Сатпрем 1989, с. 187).

Представление о том, что человек должен стать орудием Божественного разума, мы находим у всех троих мыслителей. «Её (интегральной йоги. — С. С.) цель — исполнить волю Божественную в мире, свершить духовную трансформацию и низвести божественную природу и божественную жизнь в ментальную, витальную и физическую природу и жизнь человечества. Ее цель — не личное мукти (освобождение. — С. С.), хотя мукти — это необходимое условие йоги, но освобождение и преобразование человеческого бытия; не личная ананда (радость. — С. С.), а низведение божественной ананды — Христова Царствия Небесного, нашей сатьяюги — на землю», — писал Шри Ауробиндо еще в своей ранней работе «Йога и ее цели» (1913). Речь идет не о личном спасении отдельного праведника или духовного опытника, а о преобразовании и спасении всех, о выходе их в божественный порядок бытия. И тут у троих вестников логика одна — тотальный охват онтологического восхождения с необходимостью требует всеобщего усилия и дела.

Федоров не раз повторяет, что в человеке природа приходит к осознанию себя, «в понимание самой себя», отрицая себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, — увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнотворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отрицание нужного органа и т.д.), которые сам он уже потерял в своем технически-орудийном отношении к миру. («Всемогущие силы скрыты в клетках Природы» — Шри Ауробиндо. «Савитри».) А Тейяр еще в «Космической жизни» (1916), первом своей философском эссе, пишет о «гармоническом сотрудничестве природы и благодати» в человеческом эволюционном усилии, направляемом Божественным импульсом.

Природа начнет управлять «самой собой чрез род человеческий, который есть та же природа, только пришедшая в сознание» (Федоров 1995–2000/1, с. 389). И должным, т. е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою» (Федоров 1995–2000/2, с. 239). Причем, это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимном содействии будут

физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие» (Федоров 1995–2000/1, с. 389).

Активно-эволюционная наука, объединяя все сущностные силы человека, синтезирует в себе все науки вокруг онтологического дела — и это уже принципиально новый этап ее развития. Верования какого-нибудь бушмена в своих богов и ритуалы носят название «религии», оно же прилагается и к верованиям значительно более высоких ступеней, к тому же христианству. И от такого широкого диапазона само слово «религия» вовсе не дискредитируется. То же касается и «науки», притом что та наука, какую имеют в виду Федоров и Тейяр, можно сказать, относится к наличной науке, как христианство к религии бушмена.

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию, в практической работе обожения человеком себя трое мыслителей видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Федоров называл «психофизической регуляцией» его организма, Шри Ауробиндо — преобразованием его «изнутри», а Тейяр де Шарден — совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей.

Каждый последовательно новый уровень *бессознательно* восходящей эволюции, в ее магистральной линии приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с ними связанной новой утонченностью психизма, всё большей динамикой сознания и духа (радиальная энергия)... Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта восходящая трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

Технический и органический прогресс

Наши вестники будущего, особенно радикально Федоров и Шри Ауробиндо, настаивают на новом типе развития, не столько технического, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, органического прогресса. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя.

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, тех, что облегчают труд и жизнь, открывают возможность глубинного исследования мира, Федоров в перспективе осуществления *всеобщего дела* видел прежде всего переход от чисто технического прогресса к органическому усовершенствованию человека, к такой форме преобразования его организма, которой пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов.

Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми *инстинктивно* обладает природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»). Такой организм, обладающий высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, обретет способность сам летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обла-

дать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины. Он перейдет и на новое *питание*. В описании Федорова оно близко к тому, что Вернадский позднее определит как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды...

А теперь послушаем Шри Ауробиндо, уверенного: «божественная жизнь на земле во всей своей полноте» невозможна «без трансформации тела» (цит. по: Сатпрем 1989, с. 196). Он так описывает еще промежуточные, однако достаточно продвинутые потенциальные возможности нового тела на пути к его дальнейшему совершенствованию: «Должны настать изменения в оперативных процессах самих материальных органов, очень может быть, в самом их строении и назначении; им уже не будет позволено всевластно накладывать свои ограничения на новую физическую жизнь. <...> Мозг становится каналом сообщения мыслепредставлений и батареей их воздействия на тело и внешний мир (прямой контакт "от ума к уму" с другими сознаниями, воздействие на природные объекты. — С. С.). <...> Равным образом сердце становится прямым каналом сообщения и средой для взаимного обмена ощущениями и эмоциями, извергнутыми во внешний мир силами психического центра (контакт через расстояние, мгновенная помощь другим в ответ на их зов. — С. С.). <...> Воля может контролировать органы, которые имеют отношение к пищеварению, автоматически гарантируя здоровье <...> вводя в действие более тонкие процессы или извлекая силу и вещество из универсальной жизненной силы (так что тело может длительное время работать без усталости, сна и пищи. — С. С.) <...> Вероятно, на вершине эволюции жизни можно вновь открыть или вновь установить феномен, который мы находим у ее основания — способность извлекать из всего окружающего средства поддержки и самовосстановления» (интуиция той же автотрофности. — С. С.) (*Шри Ауробиндо*. Супраментальное проявление; цит. по: *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания, с. 197).

Одним скачком не перепрыгнуть в высшее сверхсознательное качество. Суть интегральной йоги в том, чтобы подтянуть к этому качеству весь наш организм, преобразить его целостность, достичь бессмертия, обрести возможность, о которой писал Федоров, — способность трансформировать форму своего тела, соделать его, выражаясь поэтически, «открытым сосудом высшей красоты и блаженства» (там же, с. 196).

Особое внимание индийский опытник и мыслитель уделяет работе с подсознанием, а оно у него входит во все слои нашей личности — физический, витальный и ментальный. Именно на подсознательном уровне спрессованы коренящиеся в нашем эволюционном прошлом фобии и агрессии, гнездятся начала покорности перед лицом (точнее — ужасной гримасой) страдания, болезни и физического конца... Задача человека — покорить эти силы, вывести к свету, трансцендировать, преобразить. Главная претензия индийского мыслителя к психоанализу, властно узурпировавшему эту область, — его вопиющая односторонность, стремление к абсолютизации своего куцега, а то и порочного видения и вместе — к абсолютизму в современной психологии. А та, на его взгляд, на деле еще не вышла из упрямого и самодовольного «детства». Психоаналитическая теория и практика не видят *сверхсознательного, нашего будущего*, не принимают его в расчет, «объясняя высший свет низшим мраком», делая «разум и витальное еще более нечистыми, чем прежде». Беря «самую темную, самую опасную, самую нездоровую часть природы — низший витальный слой подсознательного, выделяет некоторые из его самых патологических феноменов и приписывает им действие, которое выходит за рамки его подлинной роли в природе», грозя «затопить темным и грязным веществом и сознательные сферы и таким

образом отравить всю витальную и даже ментальную природу» (*Шри Ауробиндо. Основы йоги*; цит. по: Сатпрем 1989, с. 206.).

Подход Шри Ауробиндо к очищению и созидательному преображению подсознательных сфер человека близок к подходу и Федорова, и Тейяра. Он содержит в себе четкий методологический принцип, общий всем трем. Необходимо обладать интуицией целого, чтобы по-настоящему познать тот или иной его фрагмент, иметь представление о *высочайшем*, чтобы правильно вникнуть в самое *низшее*.

Федоров и Шри Ауробиндо проецируют организмическую метаморфозу человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье* — в этом они совпадают с воззрениями многих христианских богословов, видевших человеческое по-воскресное тело, «тело духовное», радикально преобразенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр де Шарден говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут экспериментальное, практическое поле деятельности для биологии, физиологии, медицины (собственно как и Федоров, когда он имеет в виду первые этапы психо-физиологической регуляции). Французский мыслитель представляет такое углубление возможностей человеческих органов чувств, когда им становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Провидит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

В связи с созданием единого организма человечества, землян, объединенных близкими цивилизационными нормами, быстрыми путями сообщения и мгновенного обмена информацией, в чем Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский полагают один из элементов созидания ноосферы, надо отметить еще один момент. Говоря о преодолении физических расстояний и пространств, часто забывают о преодолении того, что В.Ф. Эрн называл «психическим пространством», понимая под ним душевную отъединенность, закрытость, непроницаемость, *непрозрачность* людей друг для друга. Религиозные мыслители это понимали: Федоров с его идеалом *внутренней прозрачности*, Вл. Соловьев со *всеединством*...

В надежде «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души — от их изоляции от других» Тейяр буквально высказывает федоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности», когда, по выражению русского мыслителя, «лицезрение станет душезрением»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» (Teilhard de Chardin 1962, p. 163). Как и Тейяр, Федоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности», ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

Архитекторы бессмертья

Федоров был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а философом идеи всеобъемлющей, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического, до религиозного, философского и культурного... И обнимала эта идея и эта цель весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними уза-

ми одной планетарной макросемьи, конкретно касалась буквально каждого жившего, живущего и кому еще жить на земле.

Смерть для русского мыслителя — первый и «последний враг», знак нашего недостойства, глубочайшая причина зла в человеческой природе, психической несбалансированности и то ли открытой, то ли скрытой неврастении, вплоть до демонических и нигилистических эксцессов. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, которое не просто смертно, как всё в природе, но и сознает свою смертность. Сознает конечность того, что внутренне оно чувствует как нечто по природе своей потенциально бесконечное — своей единственной и *драгоценной* личности.

Именно Федоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческого» установил общее всем людям земли зло — смерть — как предмет самого тщательного изучения, неуклонного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. Причем в это всеобщее дело (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить — без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* — весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит всё то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Федоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, во-первых, нравственно: оно было бы «злостью неправдою», гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «Но бессмертие без воскрешения невозможно и физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм. <...> Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит» (Федоров 1995–2000/1, с. 297).

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы! создавалась она весной 1916 года в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. «Итак, я хочу, чтобы именно нить моей сознательной личности, моей обогащенной памяти, моей озаренной мысли продолжалась нерушимо и вечно» (Teilhard de Chardin 1965, p. 35).

Как тут же пробегает и федоровское воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. — С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить» (Ibid, p. 30). Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное — внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» (Teilhard de Chardin 1963, p. 386).

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти, «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. Это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере обострения личностного самосознания — как и «на сверх-индивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается» (Teilhard de Chardin 1959, p. 419). Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовым рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

Образ стены, «каменной стены» фатальных *необходимостей* природы, о которую с таким надрывом бьются в своем бессильном бунте герои Достоевского, возникает и у Шри Ауробиндо. Только у него появляется здесь новое углубление. Да, «стена» как «обратная сторона вещей» (цит. по: Сатпрем 1989, с. 166), нечто тяжело каменное и как бы нерушимое — зримо-ощутимый образ-символ природной косности и бастиона сопротивления природного закона.

В йогических опытах, экспериментах над собой Ауробиндо проходил огромные диапазоны возвышения к прекрасным, сияющим зонам сверхсознательного и вместе — погружения вниз, в глубины физического подсознательного. Там, где он «глубоко и долго копал среди ужасов трясины и грязи», ему «некий голос воззвал: “Иди дальше — / куда раньше никто не ступал! / Копай глубже и глубже. / Пока не достигнешь зловещего камня в самом основанье, / Не постучишь в ворота, к которым нет ключа”» (Шри Ауробиндо. Стихи прошлого и настоящего; цит. по: Сатпрем 1989, с. 167). И вот сюда, по мере всё более поддонного *нисхождения*, необходимо внести всё более сильный и ясный сверхсознательный свет *восхождения*.

Такое откровение ему явилось впервые в 1910 г. в Шандернагоре и стало конденсацией его идеи персонального бессмертия. (У каждого из троих был такой момент — у Федорова — в 22 года, осенью 1851 г., когда его пронзила мысль о «Новой Пасхе, т. е. Всеобщем Воскрешении», совершаемом через нас во исполнении воли Бога. У Тейяра де Шардена — в 30 лет, с открытием идеи направленной восходящей эволюции, в которой дух вовсе не антагонист материи, а «само сердце осязаемого мира» (Teilhard de Chardin 1976, p. 36), когда все более усложняющееся и одухотворяемое *органическое* получило для него залог индивидуальной неразрушимости.)

Здесь, на этом «зловещем камне», у этих неприступных ворот такой опытник, «путешественник в неизвестное» сталкивается с тем, что Мать, сначала ученица, потом второе «я» Шри Ауробиндо, его ближайший соратник и продолжатель дела, называла «ложью тела», а сам Ауробиндо «темным разумом» (достоянием долгой и мучительной эволюции), гнездящимся в клетках и частицах, преданных упорной привычке заковываться в защитный панцирь, уходить в окаменение небытия, умирать и разлагаться... «Упрямое, немое отрицанье в глубинах жизни / Невежественное “нет” в первоисточнике вещей» (Шри Ауробиндо. Савитри; цит. по: Сатпрем 1989, с. 166).

Болезнь, страдание, боль, старость, смерть — всё это проявления «лжи тела», «телесного, темного разума», и их отпор велик. Ведь он в определенном смысле опирается на сопротивление всей земли, установившегося природного порядка. Оттого борьба с ними требует мобилизации и внедрения *вниз* высшего сознания, требует особой стратегии наступле-

ния. Наступления поэтапного, оставляющего достаточно длительный период подготовки между качественными скачками. И еще учтем — «упрямое, немое отрицанье», косное *нет* в самом потоке бытия всё время преодолевалось очередным «да», и из смерти вырывалась новая, более совершенная жизнь. Так что работа должна вестись очень тонко, в поисках постепенного перевешивания балансов, в старании не уничтожить «зло», а найти в нем потенциал силы (пусть это изначально лишь сила инерции и сопротивления) и обратить это «зло» в добро, в свет, направить в новый восходящий вектор. «Этот телесный разум есть вполне конкретная, осязаемая истина; из-за его темноты, механической привязанности к прошлым движениям, из-за характерной особенности быстро забывать и отрицать новое, мы видим в нем одно из главных препятствий для проникновения сверхразумной силы и для трансформации деятельности тела. С другой стороны, если его однажды и полностью обратить, то он станет одним из самых драгоценных инструментов упрочения супраментального света и силы в материальной природе» (Шри Ауробиндо. Письма о йоге; цит. по: там же, с. 212).

Четырнадцать лет (1926–1940) в уединении с несколькими учениками Шри Ауробиндо и Мать пытались идти индивидуальным путем в опытах по трансформации собственного телесного организма. Хотя этот эксперимент в полноте своего задания потерпел неудачу, но сами *отрицательные* его результаты многому научили. Стало ясно: одиночке можно взять определенные духовные вершины, достичь значительной внутренней реализации, но *внешняя реализация* неизбежно будет весьма небольшой, локально и темпорально ограниченной. Индийский мыслитель приходит к убеждению, который с самого начала разделяли и Федоров, и Тейяр: прочное восхождение, обретение преображенного бессмертного организма возможно — в силу единства и взаимосвязанности всего и всех в мире — только в общечеловеческой общности, в коллективной совокупности.

Так в лице Шри Ауробиндо извечный восточный путь онтологического совершенствования, когда *освобождения*, экстраординарных сверхприродных возможностей достигает лишь отдельный подвижник, был впервые преодолен, пока, конечно, лишь на уровне идей, но это уже решающий качественный скачок. Всё, в конце концов, на стадии рефлексивного сознания начинается с верной идеи-силы, и она так или иначе в свой срок прорастает и приносит плоды.

Человек и человечество. Выковать целое из нашего множества

Всех троих мыслителей отличает вера в человека, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на ее острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Федорова, не выйдет из несовершенности.

И показатель этого — прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, злые и забавные (в масштабе от межличностных до межгосударственных), растрата сил по пустякам, «страсть к мануфактурным игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей человека *играющего* как чуть ли не самый высоко-изысканный, эстетически-свободный тип... Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индугенция*, возможность «амнистии» по незрелому возрасту — «*не ведает, что творит*» в своих ребяческих буйствах и метаниях...

И Тейяр де Шарден, участник первого ожесточенного мирового кровопролития XX века и свидетель второго, этого разверзания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не приходит в отчаяние перед лицом *человеческого феномена*, воспринимая его в «федоровских» терминах *несовершеннолетнего* возрастного его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в сравнении с куцей человеческой жизнью *большое историческое время*, в котором происходят действительно качественные сдвиги. Как и вскрывают глубочайшие *смертные* корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и главное — свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не всё время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа... «беспорядочной суеютой на коротких дистанциях» назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню» (Teilhard de Chardin 1965, p. 124), ее образ так ярко виден нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

С рефлексивного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органического кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя» (Тейяр де Шарден 1992, с. 237). Столь плачевный вариант, конечно, необходимо представить себе хотя бы теоретически-виртуально, в качестве *условного* грозного прогноза-предупреждения, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхождение ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние.

Но всё же, по умственному и сердечному убеждению троих мыслителей, такой исход невозможен. И прежде всего в силу самой онтологии эволюционного восходящего движения, а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающа. В силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя надежду *на* радикальное преодоление смерти для всего рода людского, веру в это и работу *над* изъятием из человеческой плоти мучающей, отравляющей его смертной занозы. Что и станет выходом из громкого или тихого отчаяния или, в лучшем случае, стоического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы...

Все три вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское *богочеловеческое*, онтологическое дело должно и будет твориться всем родом людским в целом. Пожалуй, никто так глубоко как Федоров не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-космического порядка бытия (в христианских понятиях послегрехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте, с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устройства жизни — высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики, как мы знаем, говорили о «всемирном гражданстве», Федоров —

о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя — всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех землян по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества» (Teilhard de Chardin 1959, p. 60) Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел, как достаточно скорую трансформацию (в эволюционном, конечно, времени), как достижение новой ступени биологической целостности, основа которой сама жизнь, объективные законы ее разворачивания, ускоряющиеся в своем действии благодаря «склеивающей силе мысли». Новое качественное проявление эволюционного закона усложнения, возрастания сознания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у *животного общественного*, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация...), и выходит на уровень создания некоей коллективной целостности. Как видим, в основе этого грядущего срастания различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверхорганизм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность.

В него нас вольно-невольнo тащит эволюционная объективность — и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (та же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем другого, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайней мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации, погашается пониманием: этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации».

Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой или, точнее, объективно пробивающей себя (единный вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации, объединил все ее части и уголки скоростными средствами передвижения, обмена товарами и информацией...) к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело.

На первой стадии *планетизация* — процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устройства больших масс и целых регионов, а в своем «идеальном» проекте — и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных — по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»... Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелехию: разум возник как сознательный агент дальнейшего эволюционного продвижения, и его носитель всей своей *филлой* объединяется в себе, созидавая эволюционное орудие планетарного размаха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы...

В статье 1930 г. «Западная метафизика и йога» Шри Ауробиндо дал точный диагноз основному направлению западной метафизики — та не выходит «за пределы интеллекта», «логического ума», способных лишь бесконечно искать «высшую истину» (Шри Ауробиндо. Западная метафизика и йога; цит. по: Сатпрем 1989, с. 233), схватывать те или иные фрагменты, отдельные грани ее. Из комбинирования этих результатов, полученных в за-

висимости от индивидуальной склонности ума и сердца мыслителя, от коэффициента каждого индивидуального искажения, выходят сотни систем. И в глубине каждой из них на фоне других концепций, соперничающих, отрицающих друг друга, часто с равной логической пригнанностью и блеском, так или иначе, даже при внешнем догматическом упрямстве, таится скрытый, а то и открытый агностицизм.

Об этом постоянно говорил и Федоров, утверждая, что логический разум, «ресурсы одного мышления», «отвлеченные приемы» философии «как мысли без дела» не могут дать разрешения ни одной важной, касающейся основ бытия мира и человека проблеме и приводят к бесконечному «блужданию» ума, к мельтешению взаимопротиворечивых систем, интегралом которых становится сомнение не только в себе, но и в самом существовании мира... Живой кровью, которая потечет по жилам всего рода людского, философия станет тогда, когда займется глубокой и детальной разработкой плана, *проекта* деятельности для всех, занимая посредствующее, срединное место между религией, активным христианством, дающим основное направление, цель всеобщего *пасхального* дела, и наукой, реализующей разнообразные стороны этого *проекта*.

Если западная философия «стремилась к построению теории бытия, а не к его реализации», то в восточной, прежде всего индийской метафизике, отмечал Шри Ауробиндо, «первое место всегда отводилось духовной интуиции и озарению, духовному опыту <...> каждая философия была вооружена практическим путем достижения высшего состояния сознания <...> Основоположник всякой философии (как и те, кто продолжал его работу или школу) совмещал в себе мыслителя-метафизика и йогина» (Шри Ауробиндо. Западная метафизика и йога; цит. по: Сатпрем 1989, с. 236).

Да, йога была попыткой изменения сознания, выхода к суперразуму, а посредством его — обретения такого знания, когда мы «становимся тем, что мы познаем», т. е. уничтожаем субъектно-объектную пропасть, это непреодолимое мучение для западного и вообще человеческого ума. Но, замечает Шри Ауробиндо, было упущено существеннейшее — «способ сделать его (суперразум. — С. С.) интегральным для жизни и низвести для трансформации всей природы, даже физической» (там же, с. 237). Именно это и предложил создатель интегральной йоги, расширив ее при этом на весь человеческий род.

Еще в одном из своих ранних текстов, до его интенсивных четырнадцатилетних опытов в Пондишери, до окончательного понимания, что настоящая трансформация возможна только как всеземная, что «архитекторы бессмертья», работающие над «светом Духа осиянными телами», — это не избранная каста, а все живущие, Шри Ауробиндо писал: «Духовная жизнь находит свое самое мощное выражение в человеке, который живет обычной человеческой жизнью, вливая в нее силу йоги. <...> Именно благодаря такому союзу внутренней и внешней жизни человечество в конце концов возвысится и станет могущественным и божественным» (Шри Ауробиндо. Идеал кармайоги; цит. по: Сатпрем 1989, с. 222).

Полнота спасения. Превращение зла в добро

Достижение обоженной природы (для христианских мыслителей — Федорова и Тейяра), высшего супраментального сознания и бытия (для Шри Ауробиндо) — это новая реальность, где Бог «всё во всем». И уподобляющийся Ему бессмертный человек преодолевает (в федоровской логике) природный порядок *последовательности* (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *сосуществования всего со всем*. Выходит в «безущербное блаженство», в «безграничную интенсивность» (Шри Ауробиндо)

восприятия и переживания существ и вещей, когда всё в каждом и каждое во всем (реализованное всеединство), в безграничное божественное творчество.

Именно русский вестник впервые гениально выразил религиозную идею условности апокалиптических пророчеств: они не роковой приговор роду людскому, а лишь угроза, предупреждение тем, кто сходит с истинных, спасительных путей. Основываясь на этой идее, Федоров вскрывает в глубине нравственной интуиции такого понятия, как *страшный суд*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей, — скрытое всеобщее наказание, а следовательно, и суть трансцендентного *воскресения гнева* как предупреждающей угрозы: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук» (Федоров 1995–2000/1, с. 129).

При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо) «во всяком поступке виновен весь род человеческий (не забудем и о его еще незрелом-несовершеннолетнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. — С. С.) <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*» (Федоров 1995–2000/2, с. 129).

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом Иисуса был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В данной работе и в ряде других он *космизирует* это понятие, видя в нем отражение ошибок, промахов и сбоев, заходов в тупик, элементов распада и разрушения, одним словом, «теневую сторону» развития — а она неизбежно сопровождает процесс пробных эволюционных нащупываний и поисков, от космогенеза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию — смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда, от самых последних форм до самых первых туманностей» (Тейяр де Шарден 1992, с. 221). (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть федоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.)

А уже с появлением человека, первого сознательного *смертного*, такой порядок вещей особенно чувствительно им переживается, а в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», оценивается как *греховный и падший*. Но эта «теневая сторона», «действие негативных сил “контрэволюции”» (Тейяр де Шарден 1992, с. 193) покрываются Христовым воплощением, установленным Им вектором к обретению сущим нового, неущербного Божественного типа бытия — при деятельном участии самого рода людского.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок» (Тейяр де Шарден 1992, с. 228), нередко вопиюще-тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Федоров, должно увенчаться всеобщим спасением.

Облеченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден, был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, особенно стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но всё же для себя он в конечном счете решал его логически, эмоционально и *эволюционно* в духе, объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути христианского эволюционизма, его убежденности в ценности «любой ничтожной частицы

для конечного единства», в необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил» (Тейяр де Шарден 1992, с. 104), трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

Всё охватить, а не исключать было принципом и Шри Ауробиндо. «Ведь на самом деле заблуждение — это полупричина, которая спотыкается из-за своих ограничений» (Шри Ауробиндо. Божественная жизнь; цит. по: Сатпрем 1989, с. 162). «Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Федоров), они часто концентрируют в себе энергетически особо мощный психический потенциал. Изолировать и уничтожить злые силы, существа, людей — значит терять этот потенциал, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. Все трое в евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления звали преобразовать качества и свойства, «темную половину истины» (Шри Ауробиндо), а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Более того, там, где восторжествует *высшее положительное*, вобравшее в себя превращенное злое и несовершенное, их «динамическую силу, скрытую игрой противоположностей» (Сатпрем 1989, с. 157), это *положительное* воистину выйдет за пределы законов диалектической борьбы оппозиций, за пределы дуальности этических определений и оценок, встанет «по ту сторону добра и зла».

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего, тотального спасения особо глубоко отмечает родство ее приверженцев, простираясь не только на род людской, но и на демонические силы бытия. Как в концепции христианского апокатастасиса в итоге и сатана прощается (ведь по своей первоначальной природе он — ближайший к Творцу ангел, для него нет онтологических запретов на возвращение к этой природе), так и у Шри Ауробиндо в его религиозной системе: «Надежда — не одним лишь чистым божествам; / Но сумрачные яростные боги, / Что оторвались от груди единой, в неистовом порыве отыскать / Упущенное белыми богами — тоже спасены» (Шри Ауробиндо. Савитри; цит. по: Сатпрем 1989, с. 163).

Свертываемся или разворачиваемся?

Федоров не связывал преобразовательную активность человека в мире с тем или иным устройством Вселенной, ее *онтологией*, настаивая на *деонтологии*, долженствующем быть, этом целевом и построительном факторе, внесенным человеком разумным вначале в форме религиозного идеалообразующего творчества, затем философского и научного...

В своих ноосферных проектах Тейяр де Шарден мыслит иначе: один из главных своих аргументов, призванный побудить человечество к действию, он основывал на идее и факте «психогенической концентрации космической ткани», конвергенции Вселенной, «Вселенной, которая в результате игры органического улаживания, движимого всё далее, собирается и психически рефлексивно отражается в самой себе» (Teilhard de Chardin 1963, p. 295).

Идею расширяющейся Вселенной Тейяр де Шарден не считает доказанной, а вот ее конвергенцию он провидит в эволюционной тенденции, отчетливо выявившей себя на стадии человека, его рефлексии. Здесь идет свертывание человечества в один суперорганизм, одухотворяемый по космическому закону *усложнение — рост сознания и организации*, который на новой активно-сознательной стадии эволюции включает творческое действие самого ее разумного агента.

Французский ученый и мыслитель экстраполирует гоминизацию материи на поверхности Земли, идущую к ультра-гоминизации, ультра-социализации и выходящую к точке Омега, в фундаментальную закономерность всего Мира. При всем грандиозном размахе преобразовательной деятельности, направленной на мир и собственную природу, род людской у

о. Тейяра не выходит за пределы своей планеты. Под давлением ее границ, ноосферной динамики, концентрируясь в единый, при этом высоко персонализированный сверхорганизм, человечество центростремительно сливается с Божественным центром, точкой Омеги, включаясь в Нее «вне размеров и рамок видимого космоса» (Тейяр де Шарден 1992, с. 297).

Таким образом, эволюционное восхождение жизни и сознания в сверхжизнь и сверхсознание кульминирует в свёртывании их в Боге. И это вершинный результат конвергенции, собирания и сжатия всего Универсума — именно так, повторим, усматривает мыслитель результат процесса всё большего усложнения, *овнутрения*, психизации мира в целом. Мне чудится в этом духовно-инволюционном векторе эволюции удивительный для мыслителя западной, христианской ориентации подспудный и, разумеется, претворенный элемент восточной метафизики, с ее чаянием возвращения всего бесконечного многообразия бытия к «яйцу мира».

Тогда как Федоров развивает последовательно активно-христианское видение, где вместо финала эволюции в виде... духовно-мистической *инволюции* торжествует не свёртывание, а дальнейшее развёртывание, расширение, новое развитие со своими витками и ступенями, пределов которому нет: экспансия жизни и сознания, «переход от земли на небо», в космос, собора преображенного рода людского (притом что земля остается колыбелью, дорогим родительским очагом новой бессмертной и всемогущей жизни), безграничное творчество в бесконечной вселенной...

Любовь. Аморизация

На чувстве любви держится вся наша надежда — недаром и Высший Идеал для нас, Бог, *есть любовь*. В *аморизацию* (термин французского мыслителя), в динамически и тотально раскрывшую свои возможности претворенную любовь, «наиболее универсальную, наиболее могущественную и наиболее таинственную из всех космических энергий» (Teilhard de Chardin 1962, р. 40), в этот чудесный магнит единения, завещанный как залог спасения Христом, в этот новый *принцип связи всего со всем* в обоженном мироздании, глубоко верили все трое. И во многом строили свои учения на том, что эта энергия должна пойти на познание мира и его регуляцию, трансформацию собственного организма, воссоздание и преображение ушедшей жизни.

При этом только Федоров с его преобладающим, точным акцентом на воскрешении добавил в качестве источника резервуара творчески-преображаемой любви — к эротической страсти, «шлемоблещущему эросу», к *дружеской* любви-филии, к *незаинтересованной, милосердной* агапэ, к *супружеской, семейной* сторге — еще одну важнейшую, на которой он особенно настаивал.

А настаивал он на необходимости пестовать и разжигать любовь самую трудную, такую, что существует среди живых форм по сути только у человека, и то в наиболее ослабленном, по сравнению с другими привязанностями, градусе, любовь самую, если хотите, анти-природную, зато самую нравственную и духовную. Речь идет о любви к родителям, отцам и матерям, а за ними — и ко всей чреде предков.

Мы знаем, что природа, гонит нас только вперед, наделяет сильным эротическим чувством, влекущим полы к соединению, к рождению потомства, не забывает и о чувстве инстинктивно-страстной привязанности к детям, гарантирующем в массе их выживание. По мере взросления дети отделяются и отдаляются от родительской семьи, их влечет то же, что недавно их собственных отца и мать: своя любовь и своя семья. И покатилося... —

природа, обставив связанное с зачатием и пестованием новой жизни цветами любви, удовольствия, удовлетворения, успешно свершает свой триумф родовой жизни в ущерб индивидуальной, свой принцип последовательной смены поколений.

И повернуть тут вектор чувства назад, и притом радикально, как это предлагал Федоров, значит на деле бросить вызов такой природной «дурной бесконечности». Обернуться назад к тем, кто для взрослых детей превратился, как утрированно, хотя в целом верно, отмечает Федоров, «в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод» (Федоров 1995–2000/1, с. 100).

Можно ли только умом, холодным «кантовским» долгом взяться за дело восстановления ушедших? Вряд ли — тут надо расшевелить сердце, обратиться к нему, и прежде всего к тем, кто непосредственно в родовой цепи вынес тебя к бытию. Задача тонкая и сложная, требующая переориентации воспитания и стиля жизни, одушевления религиозного чувства живым обрядом обновленного, действенного культа предков. Мысль Федорова опиралась на представление о *Боге отцов*, «не мертвых, а живых» (Мф. 22, 32), за Кем встает весь ряд наших отцов до самого первочеловека. И для нас, уподобляющихся Богу, они должны стать такими же, живыми, сначала в любовной исследующей памяти, а потом и реально.

Радость, Ананда

Обычно к Царствию Божьему, Царствию Небесному прилагают определение «блаженное». Федорову это определение не особенно нравилось, и это понятно — расхожая олеография «райских кущ» отдает каким-то переслащенным, сиропным вкусом, чувственной нирваной (тут подпортили и мусульмане со своими гуриями), что не раз становилось предметом издевательства со стороны разного рода «свободных умов» и скептиков. Тогда как русский мыслитель, насколько мы знаем, видел существование в повоскресном качестве — творческим и деятельным, распахнутым на всю Вселенную. «Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Всё будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страдания, в нынешней и прежней жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня восстания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*. День желанный, день от века чаемый *будет Божьим велением и человеческим исполнением*» (Федоров 1995–2000/2, с. 202–203), — таким вдохновенным поэтическим текстом передавал Федоров свое пророческое предвосхищение нового зона обоженного бытия, в который выйдет род людской, свершивший всеобщее дело.

Собственно, можно говорить о двух разных блаженствах: Божеском, его мы предвосхищаем перед лицом софийного лика мира, в любви и милосердии, в творческом акте, а чаем его в полной мере в обоженном качестве там, где безущербная любовь, свет, наслаждение вечностью своего творящего «я», в кругу проникновенно-любовного общения с миром, друг с другом, радиус которого расширяется до безбрежности... И как другой экс-

трем — примирение с природно-смертным порядком, вплоть до извращенной сласти вытеснения и господства над более слабыми, до разжжения бесовского похоти и привлечения ей на потребу изощренного и жестокого инструментария (де Сад), где разверзается исступленная эксплуатация природных половых плезиров, сращенных с оборотной смертоносной стороной этого порядка. Оттого так амбивалентно само понятие «наслаждения».

А вот чудесное слово, применительно к высшим состояниям в новом бытии, найдем мы у Шри Ауробиндо: *Ананда (Радость)*. В радости изначально и всегда творится мир; свет и радость — настоящая его основа, и в радость предстоит выйти тем, кто обретает «божественность», «самосозидание по образу и подобию Божию» (Шри Ауробиндо. Мысли и озарения; цит. по: Шри Ауробиндо 1991, с. 65). Замечательна эта его индусская «ода к Радости»! Радость божественного самосозидания и творчества, к которой приглашается и низший еще человеческий мир, — гарантия вечности этого мира, его бессмертия, нескончаемой Божественной Игры, Лилы.

Само слово «игра» коробит, но, может быть, в каком-то высоком смысле, если из него изъять наш земной смысл лишь отвлечения-развлечения, азартной отключки сознания, и это слово может быть принято. Вот наш идеал: бесконечное творчество собора воскрешенных, преображенных, бессмертных существ в бесконечности мира — можно ли его назвать в условном хотя бы смысле аналогом Вечной Божественной Игры? Для нас, может быть, и нет, но ведь серьезно это ликование, радость вечного самосозидания, и пусть себе индус и назовет это Божественной Лилой...

Правда, тут же вылезает один из вопросов: Шри Ауробиндо, как сын индуистского духовного региона, склоняется к необходимости йогической *бесстрастности*, освобождения от личностного шума, эмоций, привязанностей, страстей в процессе своего возвышения к высшей природе, и если можно и нужно согласиться в отношении страстей эгоизма, стяжательства, злобы, зависти... (на том же настаивал и Федоров), то как же любовь к родителям, к детям, к конкретному человеку, страдание от разлуки, от утрат... разве и это надо и можно снять, редуцируясь до бесстрастия?!

Оттого и божественная духовная радость бессмертного, слиянного со Всевышним состоянием может показаться слишком вычищенной от личного и трепетного — а ведь это самое для нас драгоценное. Скорее всего, мы этого до конца не понимаем, и у Шри Ауробиндо предполагается особая форма деятельности и активности на основе глубокого внутреннего покоя.

Но Шри Ауробиндо абсолютно прав, и в этом я вижу его глубочайшее проникание: Ананда, Радость — залог вечности. Страдание, противоречие, диалектическая борьба, как неизбывное мироуложение, должны привести его к концу. Так же как и бесстрастный физический закон, геометрическая и математическая безличность, лежащая в основе мира, — в них и вылезает неизбывно усущка-утруска, потеря энергии, энтропия, конец.

И еще: блаженство — выражает более индивидуализированное состояние, чем радость, не говоря уже, что пассивное и расслабленное. Предаваться блаженству можно и в одиночку, а радоваться естественнее вместе, в дружеском сообществе — радостью хочется поделиться, и она заражает!

Радость — активизированное, динамичное и творческое состояние и понятие (недаром мы говорим «радость творчества», а не его «блаженство»). Лиюющей *радостью* напоено вечное свидание лицом к лицу с некогда утраченными дорогами и любимыми, с любящим Творцом, в *радости* есть заражающая сила увлечения на творческий, вселенский труд, она же озаряет, делает сам этот труд подъемным и вдохновенным.

Литература

- Прот. Сергей Булгаков 1994 — *Прот. Сергей Булгаков*. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
Сатпрем 1989 — *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. СПб., 1989.
Соловьев 1909 — *Соловьев В.С.* Письма: В 4 т. Т. II. СПб., 1909.
Тейяр де Шарден 1992 — *Тейяр де Шарден Пьер*. Божественная среда. М., 1992.
Тейяр де Шарден 2002 — *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Вселенская месса. М., 2002.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Хайруллин 2003 — *Хайруллин К.Х.* Философия космизма. Казань, 2003. С. 75–80.
Шри Ауробиндо 1991 — *Шри Ауробиндо* Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991.
Germain 1971 — *Germain Gabriel*. La place et le sens de la vie intérieure dans l'Évolution selon le P. Teilhard et Sri Aurobindo // Fondation et Association Teilhard de Chardin. Cahier VII. Sens humain et sens divin. Paris, 1971. P. 171–188.
Monestier 1963 — *Monestier André*. Teilhard et Sri Aurobindo. Carnets Teilhard 10. Paris, 1963.
Teilhard de Chardin 1959 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. V. 5. L'Avenir de l'homme. Paris, 1959
Teilhard de Chardin 1962 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. T. 6. L'Énergie humaine. Paris, 1962.
Teilhard de Chardin 1963 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. V. 7. Paris, 1963.
Teilhard de Chardin 1965 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). Paris, 1965.
Teilhard de Chardin 1976 — *Teilhard de Chardin Pierre*. Oeuvres. V. 13. Le coeur de la matière. Paris, 1976.

Е.А. Плеханов

Я.А. КОМЕНСКИЙ И Н.Ф. ФЕДОРОВ: ПАЙДЕЙЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

В статье анализируется идея универсального образования (пайдейя), получившая теоретическое отражение в контексте проективно-философских учений Я.А. Коменского и Н.Ф. Федорова. Историческая дистанция, разделяющая творчество столь непохожих мыслителей, позволила автору зафиксировать глубокую трансформацию воспитательного идеала и проанализировать способы его обоснования на рубежных этапах эволюции европейского Просвещения.

The paper deals with the analysis of idea of the universal education (paidea) that was theoretically presented in the context of projective-philosophical theories of J.A. Comensky and N.F. Fedorov. The historical distance, bordering the works of such different philosophers let the author find a deep transformation of the educational ideal and analyze the ways of its substantiation at the boundary stages of European Enlightenment evolution.

Ключевые слова: образование, Просвещение, гуманизм, воспитательный идеал, пайдейя, Я.А. Коменский, Н.Ф. Федоров.

Keywords: education, Enlightenment, humanism, educational ideal, paidea, J.A. Comensky, N.F. Fedorov.

Я.А. Коменский и Н.Ф. Федоров — два выдающихся мыслителя, один из которых стоит у истоков новоевропейской культуры и олицетворяет рассвет новой исторической эпохи, второй — ее завершает, предпринимая последнюю титаническую попытку мобилизовать нравственные силы человека, чтобы противостоять сгущающимся сумеркам постмодернизма. Сравнительный анализ их творчества представляет существенный интерес с точки зрения эволюции и судеб европейского гуманизма, одной из центральных идей которого выступает идея универсальной образованности (*пайдейя*).

С позиций христианского гуманизма каждый из них стремился не только очертить контуры будущего преображенного человечества, но и определить условия, выработать способы и средства для осуществления намеченной цели. Исправление состояния всеобщей поврежденности человеческой жизни, не отвечающее социальному идеалу христианства,

мыслится результатом всеобщих практических усилий людей, осуществляющих изначальный замысел Бога и продолжающих его незавершенную творческую активность. Понимание христианского учения в качестве вселенского антропокосмического проекта ставит Коменского и Федорова в совершенно особое положение по сравнению с представителями хилиазма, уповающими на установление «царствия Божия на земле» исключительно по воле Свыше. Для рассматриваемых мыслителей трансцендентная перспектива не имеет самодовлеющего значения именно потому, что совершенный строй жизни предстает религиозно-этическим идеалом, который должен быть воплощен в посюстороннем, земном измерении бытия совместными творческими усилиями человека и Бога.

«Обмирщение» христианского гуманизма, предполагающего преобразование совместной жизни людей на соборных, духовно-нравственных началах, непосредственно ведет и к гуманизации реального человека как члена и активного созидателя обновленного порядка общественной жизни. И автор «Всеобщего совета об исправлении дел человеческих», и исследователь «вопроса о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» движимы общим стремлением к сплочению человечества для борьбы с мировым неустройством. Этой общностью проблемного контекста объясняется та центральная роль, которая отводится универсальному образованию в двух грандиозных проектах коренного преображения всей человеческой жизни.

В системе философских взглядов Коменского педагогике в широком смысле (*пαιδαγωγία*) отводится центральное место именно потому, что образование выступает главным способом приведения человека к его подлинной сущности. Присущая Коменскому идея всеобщности, вселенскости, пишет В.В. Бибихин, «нацеливала на охват, учет, познание и применение всей полноты материальной и духовной действительности без исключения чего бы то ни было даже в возможности; на собирание всеобъемлющего человеческого субъекта, воплощающего в себе такую полноту человечности, при которой он мог бы уже не опасаться непредвиденных колебаний и изменений своего существа; на такую деятельную полноту интуиций, познаний и умений («искусств») совершенного субъекта перед лицом совокупности мира, когда субъект мог бы неостановимо восстанавливать себя в опоре на истину и в качестве ее носителя... В педагогике решающей задачей было вырвать человека из ограниченного круга каждодневных восприятий, поставить его во всеоружии его сил и способностей перед совокупностью бытия, дать ему возможность во чтобы то ни стало уловить цельный, безущербный образ мира» (Бибихин 1997, с. 429).

Всеобъемлющий, «кафолический» контекст, свойственный и «Философии общего дела», выдвигает на авансцену социально-проективное предназначение образования. Соединяясь с всеобщим делом и становясь достоянием всех, образование приобретает характер исторического самовоспитания и взросления человеческого рода, то есть превращения его в единый субъект нравственного действия на арене планетарной и космической жизни. В этом Федоров един не только с Коменским, но и с той традицией европейского и отечественного просвещения (Т. Мор, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, И.Г. Фихте, Г. Песталоцци, П. Наторп, Н.Г. Чернышевский, Л.Н. Толстой, К.Н. Вентцель), которая рассматривала образование не столько в прагматическом, утилитарно-прикладном аспекте, сколько в значении пайдеи — силы, внутренне преображающей человека и позволяющей ему стать универсально деятельным существом, призванным гармонизировать общественную и природную жизнь.

Вместе с тем позиция Федорова отличается заметной оригинальностью и во многом новаторской постановкой проблемы образования. Если философско-педагогический уто-

пизм связывает научно-технический, социальный и нравственный прогресс с осуществлением целей образования, то у русского философа, наоборот, задачи и характер образования находятся в зависимости от религиозно-нравственного идеала, осуществление которого составляет историческое назначение человеческого рода. С его точки зрения состояние всеобщего бедствия, разобщенности и вражды между людьми не может быть исправлено средствами образования, которое само является продуктом этого положения вещей. Возвращение всеобщего образования в том смысле, который подразумевался Коменским, могло бы лишь сгладить материальные и социальные противоречия, но оно не в силах устранить роковой зависимости рода человеческого от власти стихийных и смертоносных сил природы. Залогом взаимного единения людей должно быть общее дело, вдохновенное религиозной идеей воскрешения, объединительная сила которой зиждется на проникновенном чувстве сострадания и любви к умершим отцам, на нравственном неприятии неизбежности и неодолимости смерти.

Однако если бы назначение образования, по Федорову, состояло только в пробуждении сознания родственности и «взаимном возвращении сердец отцов и сынов друг другу», то такая позиция не содержала бы принципиальной новизны. Долг возвращения жизни всем ушедшим не может быть исполнен лишь в памяти и желании. Он осуществим только как реальное воскрешение, как практическое дело патрофикации, требующее консолидации всеобщих усилий для обращения технической и индустриальной мощи в средство достижения созидательных целей, накопления всестороннего знания о настоящем и прошлом, о природе и истории. Всеобщее дело воскрешения умерших благодаря живущим оказывается делом всеобщего преобразования живущих благодаря умершим. Тем самым образование перестает быть только просвещением, оно выражает смысл коренной инверсии человеческой истории. Из средства прогресса, который оставляет человека «вечным ребенком», зависимым от сил природы, материальных благ и «мануфактурных игрушек», образование становится его целью, постольку теперь воспитанность и образованность означают совершеннолетие и самостоятельность «сынов человеческих», добровольно и осознанно принявших на себя обязанность исполнения долга животворения. «Воскрешение, — подчеркивал Федоров, — будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшими старших, требует такого воспитания, которое не вооружало бы сынов против отцов, а напротив, ставило бы главным делом сынов воскрешение отцов... Истинное воспитание состоит не в сознании превосходства над отцами, а в сознании отцов в себе и себя в них. Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие» (Федоров 1995–2000/1, с. 56–57). Таким образом, совершенно новый нравственный смысл приобретают отношения между поколениями, а вместе с ними и взаимоотношения между людьми в обществе.

Несмотря на то, что Коменского и Федорова разделяет более чем двухсотлетний период развития новоевропейского общества, в негативной оценке политического, социального и нравственного состояния этого общества они удивительно единодушны. «*Расстроеным*» чешский мыслитель называет такой порядок общей жизни, который настолько утратил свою сущность, что уже не в состоянии ни воплотить идею социальной гармонии, ни отвечать своему гуманистическому назначению. Глубоко поврежденное состояние человеческого общежи-

тия не вызывает его сомнений, поскольку «по Божественному замыслу этот мир, в котором мы рождаемся как Его посланцы, должен быть школой Божией, исполненной света, храмом Божиим, исполненным благоговения, царством Божиим, исполненным порядка и справедливости. К тому же это должна быть единая школа, ибо у всех нас один Учитель и наши уроки сходны. Единый храм, ибо един Бог, сотворивший нас всех... Единое царство, ибо все мы — единый народ, побег одного ствола, и у всех нас одни и те же законы и установления, начертанные в сердце каждого из нас одной и той же рукой» (Коменский 1997, с. 214). Русский философ также фиксирует радикальное несоответствие современного ему формально-юридического, гражданско-правового уклада жизни, пропитанного духом индивидуализма, эгоистической корысти и взаимной враждебности, христианским идеалам родственного единения людей, братской любви и сыновнего долга перед ушедшими из жизни отцами.

Что же касается причин и, следовательно, путей преодоления всеобщего неблагополучия, то здесь позиции мыслителей существенно расходятся. Для Коменского, выражающего интенции Нового времени, масштабная задача всеобщего исправления дел (*панортосия*) не имеет никаких других препятствий кроме духовной незрелости человека, непросвещенности его души. «Есть, — полагает Коменский, — три присущих человеческой душе корня человеческого величия: исследующий вещи разум, ищущая блага воля и влечение к действию, имеющее в своем распоряжении всевозможные способности» (Коменский 1997, с. 209). Между тем, констатирует он, «разум большинства людей, взамен истинных понятий наполнен темным невежеством, воля не стремится к благу, но тяготеет ко злу, да и способности многих прозябают в бездействии, делая их никчемным и тягостным для земли бременем» (там же, с. 215). При этом истоки воли, не ведающей действительного блага, и неверного приложения деятельных способностей, в конечном счете, обусловлены заблуждениями разума, поскольку тело исполняет то, что постановляет воля, а она полагает то, что понимает ум. В соответствие с принципами этического рационализма общим основанием познавательной, нравственной и практической деятельности человека является Истина, которая оборачивается благом в виде незамутненного знания вещей, собственной пользы и способов ее достижения. Заблуждение людей относительно того, что есть для них подлинное благо, — источник всех других заблуждений и бед. Знание же блага, в силу общности человеческой природы, должно обеспечить общее стремление людей к счастью и благополучию, объединить их в этом стремлении, открыть способы и пути совместного достижения желаемой цели. Однако, чтобы это стало возможным, необходимо развитие, совершенствование разумной способности каждого человека в ее наиболее важной — познавательной — функции.

«Итак, — констатирует Коменский, — всего-то и остается найти средство против невежества <...> окутывающего густым и губительным мраком и мир, и человеческие умы, — однако средство действенное, способное изгнать злоевищий хаос тьмы и полностью развеять его. Таким средством может быть лишь *полнота* умного света, которая показала бы нам все вещи в их цельности, ясно и очевидно» (Коменский 1982, с. 314). Светом разума должно быть озарено все здание человеческого знания — знание мира над собой (Божественного мира), вокруг себя (природного мира) и в себе (собственной души)¹.

¹ Опираясь на более ранние источники, относящиеся преимущественно к традиции ренессансного неоплатонизма (Н. Кузанский, Ф. Патрици, Б. Телезио), Коменский развивает глубокое и оригинальное учение о свете как условии истинного знания и познавательной силе разума. «Панавгия» (Всеобщее просвещение) — это не только часть «Вселенского совета...», в которой благодаря представлению о просвещении как основе культурного прогресса, ведущего к всеобщему согласию людей, осуществляется логический переход от все-

Разум, как дарованная Богом каждому отдельному индивиду возможность бесконечного, целостного познания всех возможных вещей, поднимает человека на ступень духовной универсальности и истинной человечности.

Федоров, для которого иллюзорность рационалистических идеалов Просвещения была очевидной, также связывает причины «расстроенности всех человеческих дел» с историческим несовершенством человека, но несовершенством не интеллектуальным, а нравственным. Если у Коменского современный ему европейский человек, которому еще только предстоит долгий и трудный путь освобождения сознания от власти предрассудков и невежества, находится в возрасте интеллектуального детства и лишь начинает путь культурно-исторического ученичества, то, с точки зрения Федорова, в морально-этическом отношении человек так и не вышел из этого состояния, несмотря весь на грандиозный научный, технический и промышленный прогресс за истекшую четверть века. Просвещение как возраст исторического совершеннолетия (И. Кант), не только не закончилось, но даже еще не начиналось, поскольку, по Федорову, зрелость характеризует сына человеческого, т. е. человека, глубоко осознавшего этическую императивность отношений всеобщего родства и добровольно принявшего на себя исполнение долга патрофикации как главного дела своей жизни. До тех пор, пока этого не произошло, люди продолжают пребывать в состоянии морального невежества и невменяемости, характерного для «блудных сынов», предавших забвению своих отцов, для периода *ребячества*, замороженного игрушками «мануфактурно-промышленной цивилизации»². Таким образом, Федоров вполне мог бы согласиться со своим чешским предшественником в том, что «первый шаг к расстройству человеческих дел, сделанный первым человеком, состоял в том, что он оставил общий источник и обратился к заботе о самом себе, — и ни в чем ином» (Коменский 1997, с. 267), если бы источник всеобщего согласия и гармонии, усматривался не в знании, а в моральном чувстве. Там, где Коменский останавливается, считая достаточным объяснение повсеместного «расстройства умов» природным эгоизмом людей, русский философ усматривает одну из краеугольных проблем своего учения — проблему поврежденности нравственного строя человеческой жизни.

Причина немирного и разъединенного состояния общества коренится, в конечном счете, в двойственном отношении человеческого рода с природой. У Федорова род, в качестве биологического сообщества, не только не сливается, а напротив, резко противопоставляется человеческому роду как духовно-нравственной общности. В первом случае, родовое целое остается сферой господства бессознательных и стихийных природных сил, проявляющих себя в вытеснении одними поколениями других, в принесении родителями себя в жертву детям. Как слепой процесс, осуществляющийся в бесконечной череде рождений и смертей, биологическая эволюция оказывается одной из форм рабства человека у природы. Быть рожденным — значит быть не только смертным, но и нести смерть тем, кто дает нам жизнь. Над смертью торжествует не индивид, а род. Но поскольку в мерцании

общего пробуждения (панегерсии) к всеобщей мудрости (пансофии), т. е. целостному и систематизированному знанию о мире, опирающемуся на безусловно истинные основоположения. Здесь мы встречаемся с «гносеологией» Коменского, в которой уже намечены основные проблемы новоевропейской теории познания — роль чувств и разума в познании, причины заблуждений и способы их преодоления, проблема врожденных идей, критерии истинности знания и др. (См. комментарии к «Вселенскому совету...»: Коменский 1997, с. 439–442).

² О символично-культурологическом смысле возрастных понятий у Федорова подробнее см.: Семенова 1994, с. 157–162; Плеханов 2004, с. 8–21.

отдельных человеческих жизней не заключено никакого разумного и нравственного смысла, то нет его и в жизни всего биологического целого.

Отношения духовно-нравственной общности, составляющие родовую сущность человека, диаметрально противоположны репродуктивным связям. Их смысл состоит в том, чтобы все живущие сыны человеческие из силы, несущей смерть своим отцам, стали силой живительной, воскрешающей. Воссоздание ранее живших поколений означает обращение вспять естественно-природного закона эволюции. Поэтому нравственный долг возвращения жизни тем, кто ее отдал нам, создает духовно совершенно новую общность людей. Родовая сущность человека имеет, следовательно, не биологическую, а морально-этическую природу. Объединяющее людей чувство неоплаченного долга перед умершими рождается не как согласие, а как протест против объективной логики мирового эволюционного процесса, как нежелание примириться со слепой и жестокой природной необходимостью. Благодаря памяти сначала мысленно, а затем, когда воскрешение станет практическим делом, соборное единство будет способом достижения бессмертия человеческого рода, но уже не в виде живого сверхорганизма, а в качестве сообщества сознающих свой нравственный долг перед отцами сынов человеческих.

Особую задачу Коменский и Федоров видят в побуждении людей к исправлению существующего положения дел. Оба едины в том, что побудительный мотив должен иметь всеобщий и внутренний характер; он должен обладать безусловной и укорененной в глубинах сознания человека природой. Будучи осознанным, этот мотив означает пробуждение сознания, которое способно ясно сформулировать цель практических действий и правильно определить пути и способы ее осуществления. Тем самым снимается внешняя принудительность общего дела, осознаваемая необходимость которого приводится в соответствие с интенциями воли и воспринимается человеком как его свободное решение.

Согласие и единство между людьми зиждется у Коменского на врожденных «светочах» человеческой души, которыми для ума являются общие понятия, для воли — общие устремления, для практических действий — общие способности. Осознания этих присущих каждому индивиду оснований познавательной, нравственной и практической деятельности достаточно для всеобщего пробуждения сознания (*панегерсия*). «Если мы все, — полагает Коменский, — с их помощью станем истинно судить обо всем истинном, вдохновляться с их помощью *благими устремлениями на все благое* и следовать с их помощью *должным образом всему должному*, то у всех людей установятся одинаковые взгляды на одни и те же вещи, одинаковые пристрастия к одному и тому же, одинаковое усердие, направленное на одни и те же предметы, то есть среди людей воцарится гармония, мир и согласие» (Коменский 1997, с. 262). Таким образом, задача «первоначального» образования, состоящая в том, чтобы *научить* каждого пользоваться изначальными способностями души согласно их природе, понимается всецело рационалистически.

Федоров на место принудительной очевидности истинности истинного *знания* ставит обязывающую очевидность нравственного *чувства* в виде сострадательной любви сынов человеческих к ушедшим из жизни отцам. Моральное начало не только глубже и непосредственнее, но и императивнее начала интеллектуального; его природа надындивидуальна и, в отличие от разумности как способности, присущей каждому из индивидов, чувство общего нравственного долга интегрирует людей в органическую социальную общность (*соборность*). Поэтому смысл всеобщего пробуждения Федоров видит не столько в активизации дремлющих сил разума, сколько в выходе из состояния нравственной невменяемости, из состояния забвения сыновнего долга по отношению к отцам. Поэтому изна-

чальный исток пайдеи, ее побудительный мотив и внутренний смысл — в глубинах сострадательного сердца. Пробужденное чувство родственной близости с другими заключает в себе ядро всечеловечности, открывает перед человеком перспективу этически всеобщего существа, характеризуемого Федоровым понятием «Сын человеческий».

Моральное чувство открывает глаза рациональному сознанию, обретающему способность увидеть и понять ненормальность, поврежденность и гибельность сложившегося порядка вещей в природе и человеческой жизни. Бодрствующее сознание призвано не столько осудить, сколько всесторонне исследовать глубинные причины существующего состояния, понять его как состояние всеобщего неблагополучия и наметить пути к исправлению. В данном пункте Федоров солидарен с Коменским. Однако последующее развитие мысли осуществляется в разных направлениях.

У Коменского озарение человеческой души светом истины является необходимым условием всеобщего знания (знания всеобщего), изложению начал которого посвящена *пансофия*. Образую композиционный центр всей философской системы, пансофия имеет и самостоятельное образовательное значение. Это значение — во внутренне преобразующей силе упорядоченного, целостного, всеобъемлющего (мировоззренческого) знания, сообщающего разумный смысл и направленность всем помыслам, желаниям, чувствам и действиям человека и поднимающего его сознание на уровень божественной мудрости. Отсюда логично вытекает задача всеобщего усвоения универсального знания (*панпедия*). Задача всеобщей педагогики трактуется чешским просветителем как научение всех, всему и всесторонним, в том числе и практическим, образом. Являясь познавательной деятельностью, обучение имеет своим предметом явления любого порядка — физические и духовные, человеческие и божественные, прагматические и моральные. Но только познание нравственное делает человека мудрым и счастливым. Таким образом, в соответствии с принципом этического рационализма, предполагающим, что людям достаточно знать истинное благо, чтобы оно стало целью их устремлений, Коменский ставит нравственную сторону универсальной образованности в зависимость от развития познавательных способностей разума. «Всесторонняя культура духа, — утверждает он, — требует, чтобы все люди имели знание о будущей жизни, воодушевлялись мечтой о ней и прямыми путями были ведомы к ней» (Коменский 1982, с. 384–385).

С точки зрения Федорова, утверждение рационалистических идеалов Просвещения не только не устранило, но, напротив, лишь усилило господство в мире смертоносных сил и взаимной вражды. Поэтому верующему разуму он противопоставляет разумную веру, научному Просвещению, уверенному в своей этической самодостаточности, — нравственное Просвещение, исходящее из того, что все виды знания и роды рационального познания должны питаться из источников благодарной памяти об ушедших и родственного долга перед ними. *Humanitas universalis* возможно только тогда, когда познание природы, истории и культуры приобретает этически преобразованный, не университетский, а Храмовый и Музейный характер.

Заключительная часть «Всеобщего совета...», намечающая план всеобщего исправления дел человеческих согласно божественному установлению, — лишнее подтверждение того, что Федоров не был одинок в понимании христианства как проективного, активно преобразующего жизнь учения. Однако божественная заповедь чешским мыслителем была понята как задача устройства земной жизни в рамках возможностей, обусловленных самим человеческим разумом, тогда как русский философ усматривал в ней призывание к практическому воплощению трансцендентного в имманентной человеку действительности. Здесь кроется глав-

ная причина того, что пайдейя у Коменского служит благоустройству человеческого общежития; у Федорова же она — залог исполнения религиозно-нравственного призвания.

Литература

- Бибихин 1997 — *Бибихин В.В.* Комментарии // *Коменский Я.А.* Сочинения. М., 1997. С. 428–433.
Коменский 1982 — *Коменский Я.А.* Всеобщий совет об исправлении дел человеческих // *Коменский Я.А.* Избранные педагогические сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1982. С. 285–469.
Коменский 1997 — *Коменский Я.А.* Вселенский совет об исправлении человеческих дел // *Коменский Я.А.* Сочинения. М., 1997. С. 176–402.
Плеханов 2004 — *Плеханов Е.А.* Педагогика русского космизма. Владимир, 2004.
Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Д. Ваньчик

ЦЕЛОСТНОСТЬ И АКТИВИЗМ В АНТРОПОЛОГИИ ИВАНА КИРЕЕВСКОГО И НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА КАК ПРОТИВОВЕС АТОМИЗАЦИИ И ПАССИВНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В статье рассматриваются взгляды Ивана Киреевского и Николая Федорова на проблему распада традиционных структур в понимании человека и общества.

The article examines Ivan Kireyevsky and Nikolai Fedorov's views on the problem of desintegration of human nature and society structure.

Ключевые слова: И.В. Киреевский, Н.Ф. Федоров, философия человека, эсхатология, нигилизм, космизм, славянофильство.

Keywords: I. Kireyevsky, N. Fedorov, antropology, eschatology, nihilism, Russian cosmism, Slavophilia.

Суть российской философии — в неутомимой жажде решения «проклятых вопросов», жажде мучительной, полной страха и беспокойства. Но именно эта жажда лежит в основании философской рефлексии и именно благодаря ей русское любомудрие восстанавливает достоинство и серьезность тем, которые для других стали немодными или просто неразрешимыми (см.: Krasicki 2011, с. 245).

В эту традицию прекрасно вписываются идеи, выдвинутые отцом русского славянофильства — Иваном Васильевичем Киреевским и родоначальником космизма — Николаем Федоровичем Федоровым, философами, представляющими разные темпераменты и разное мирозерцание, но в обоих случаях оказывающимися чрезвычайно влиятельными. Между ними существует ряд расхождений, глубоких различий, и я не намереваюсь это стусевывать, но моя цель не состоит в презентации этой разницы, равно как и в аналитическом сравнении обеих теорий, проектов (хотя это было бы, несомненно, интересным и поучительным). Мне важно отметить присущее их творчеству стремление к преодолению общественной пассивности, замаскированного, часто несознательного нигилизма и тупого прозябания, ориентированного только на собственное «Я» и только на настоящее.

В этом плане как Иван Киреевский, так и Николай Федоров являются глубокими аналитиками и критиками наличного состояния человечества. Они пишут драматичную картину современного общества, но на самом диагнозе не останавливаются: диагноз — лишь

исходная точка для выработки рецепта и получения соответствующего средства, призванного пробудить человеческое сознание. Основной идеей проектов Киреевского и Федорова является преодоление всеобщего распада, который движется по нарастающей: распада человеческой природы, памяти, семейных, общественных и трансцендентных связей, — и восстановление целостности, единства, преобразование хаоса в космос.

Переходя к более конкретным выводам, стоит подчеркнуть динамический аспект антропологии Киреевского. Главный теоретик славянофильства подчеркивал грешность человеческой природы, возможность или даже склонность к постоянному блужданию, неразличению добра и зла, упадничеству. Как показывают его труды, а также личный путь, человек не рождается в мир завершенной, статичной структурой, он — живая личность, которой постоянно надо работать над собранием всех разнородных сил своей души, над своим духовно-душевно-телесным строем. В статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» он пишет: «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину» (Киреевский 2007, с. 272).

Киреевский пытается найти альтернативу для экспансивной культуры Запада, которая, по его мнению, экспортирует в мир абсолютизированный рационализм, тотальное рассудочно-логическое мышление, что становится основой дезинтеграции всяких метарациональных связей, причиной эгоизма и одиночества. Провидя угрожающие последствия этой тенденции, обычно принимаемой бессознательно в форме неререфлектируемого подражания западным образцам, автор «Отрывков», призывает всех образованных людей взяться за решение сверхзадачи — овладеть всем умственным развитием современного мира, чтобы истина христианская полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума (см.: Василенко 2009, с. 22). Иначе человек, допуская нарастающую фрагментарность своего познавательного аппарата и абсолютизацию рассудочно-логического мышления, редуцирует свою природу, свою жизнь, свое общение с истиной. Только тот, кто обретает внутреннее единство души, правильный душевный строй, получает потенциальный доступ к истине.

Однако, чтобы преодолеть поступающий процесс фрагментации внутреннего мира человека, мира, который отражается в его деятельности, культуре, строе общества и искусстве, необходимо начать серьезную работу над самым собой, нужен труд и масштабный проект. Найти глубинное «Я», корень своей полноты, целостности нелегко, тем более у тех, которые до сих пор жили поверхностными интересами и страстями, гедонистически удовлетворяли свои текущие нужды, не пытаясь взглянуть ни на свою жизнь, ни на жизнь мира в широкой перспективе, забывая о прошлом и не думая о будущем.

Киреевский подчеркивал: чтобы начать долгую и трудную, спасительную работу по перестройке души, созданию ее подлинно нравственного строя, нужно иметь мужество вступить в решительную борьбу со своей самостью, со слепым, уплощающим, бессознательным бегом повседневной жизни. Надо бороться под знаком и во имя любви к Богу и ближнему, любви, которая должна охватить всего человека.

Таким образом, как утверждает знаток философии Киреевского К.М. Антонов, главный философ славянофильского лагеря ставит новую задачу — задачу организации обновленного пространства жизни, охватывающего жизнь внутреннюю и внешнюю, всю целостность человека в самом широком смысле. Это пространство определенным образом

организовано и центрировано, причем организовано не эгоцентрически, но опираясь на веру автора этого пространства (см.: Антонов 2006, с. 207).

Здесь антропология Киреевского переходит, или лучше сказать, оказывается единой с его религиозно-социальным учением. Последовательная работа каждого человека над своим внутренним строем не имеет эгоистического характера, а является трудом ради добра целого общества. Общественный идеал Киреевского раскрывается в «Отрывках», посвященных учению о соборности, хотя для порядка надо подчеркнуть, что Киреевский не употребляет этот хомяковский термин, а пишет о «духовном общении каждого христианина с полнотою всей Церкви». В одном из «Отрывков» читаем: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего Христианского мира. Каждая сила духовная, создававшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира» (Киреевский 2007, с. 316).

Важнейшей составляющей данной концепции является постулат радикального изменения жизненной позиции человека, переход от эгоцентризма, от самолюбия к высшей сознательности, создание нового образа жизни, который найдет свое выражение не только во внутреннем устройении человеческого духа, но и во внешнем устройении человеческой жизни.

Еще дальше в своем проекте преобразования жизни, постановки новых целей, новых приоритетов, преодоления общественной бессердечности и эгоистической пассивности идет Николай Федорович Федоров, автор революционной «Философии общего дела». Этот *русский Сократ* в своем эсхатологическом проекте анализирует философско-теоретические аспекты антропологии с точки зрения их практически-экзистенциальных последствий.

«Пока единство человечества не имеет выражения в действии, — пишет он, — пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении» (Федоров 1995–2000/1, с. 103).

Приведенные слова указывают, что Федоров радикально не соглашается с современным образом жизни, с человеческим равнодушием, с витальной пассивностью. Призывает всех к общему делу, к активизации сил, способных преобразить прошлое и будущее, преобразить фундаментально — отменяя сущность времени (см.: Wodziński 2005, с. 80). Если первородный грех, по мысли автора «Философии общего дела», осудил нас «на знание без действия», то древо крестное «объединяет всех в обращении знания в дело, чем и приводит к воскрешению, к возвращению жизни» (Федоров 1995–2000/2, с. 232).

Василий Зеньковский, комментируя это высказывание, пишет, что после Христа и совершенного им спасения мира сила спасения уже пребывает в мире, а человек должен быть орудием Божиим в деле спасения (Зеньковский 1991, с. 139). Таким образом, человек оставаясь подчиненным трансцендентному бытию — Божией воле, должен самостоятельно (самостоятельно в смысле всего человечества, а не индивидуально), активно реализовать план спасения мира, воскрешения своих отцов, своих предков. Задача, которую Федоров ставит пред человеком, свидетельствует о том, что, хотя он жестко критикует современное состояние человечества, он, как никто раньше, верит в его потенции, возможность обращения на Божьи пути и всемогущую силу. Приписывает людям, коль скоро они сознают свой долг быть соработниками Творца, способности, которые до сего времени были присущи только Богу. Постановка человечеству предельной цели влечет за собой и соответствующие философско-антропологические последствия.

Самым четким выражением федоровской антропологии является его статья «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь», где философ ставит тезис, со-

гласно которому человек — это сверхживотное, сверхприродное существо, которое рождено дважды: природой и самим собой (см.: Семенова 2004, с. 183).

«Вертикальное положение, — читаем в упомянутой статье, — 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» (Федоров 1995–2000/2, с. 254).

Здесь же читаем, что вертикальное положение является выражением восстания человека против природы, против постоянного пожирания и уничтожения, выражением возможности трансцендирования природных, смертоносных, детерминистических сил. Только человек имеет способность достижения совершенства (евангельское «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» — Мф. 5, 48), восстановления космоса из хаоса природы, соединения частей, разбросанных, смешанных ею, преодоления качеств, стремящихся к смерти. Но самое важное в антропологическом учении Федорова — это не само доказательство дремлющей в человеке потенции, а указание направления, в котором он должен развиваться, формулировка и осознание цели, требующей общего дела, смелой активности, мужественного труда — смены парадигмы бессознательного, рокового *amor fati* на сознательное *odium fati*.

Вся философия Федорова является громким призывом к делу, труду, активности, преодолению человеческой бессознательной пассивности и рабского отношения к слепым силам природы. Человек должен мужественно отбросить лопату, которой сгребает трухлявые тела своих отцов, и активно, всеми доступными средствами бороться за их воскрешение. Здесь появляется еще один постулат учения московского библиотекаря: чтобы достигнуть назначенной цели — воскрешения — необходимо всечеловеческое соединение. Иначе говоря, надо прекратить углубляющуюся атомизацию, крайний индивидуализм и эгоизм, межпоколенческие ссоры и предубеждения. Вместо нигилистически-гедонистической вегетации надо создать целеустремленное, органическое сообщество.

Зная федоровскую критику родоначальника славянофильства, выраженную главным образом в статье «О некоторых мыслях Киреевского», я не собираюсь оценивать ее с точки зрения правильности / неправильности, обоснованности / необоснованности. Безусловно, славянофильство не совершило решающего скачка рода людского на пути осознания задачи, назначенной Творцом. Но именно в идеях славянофилов был создан тот капитальный первый шаг, который оказался зародышем христианской активной антропологии, живого формирования внутреннего и внешнего мира, который был продолжен и углублен в федоровской философии.

Литература

- Антонов 2006 — Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006.
Василенко 2009 — Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. М., 2009.
Зеньковский 1991 — Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1.
Киреевский 2007 — Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007.
Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Krasicki 2011 — Krasicki J. Po «śmierci Boga». Eseje eschatologiczne. Kraków, 2011.
Wodziński 2005 — Wodziński C. Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekiera. Gdańsk, 2005.

СВОЕОБРАЗИЕ ОТНОШЕНИЯ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА К «ЗНАКОВЫМ» ИМЕНАМ В КУЛЬТУРЕ

В статье раскрывается своеобразие отношения Николая Федорова к тем «знаковым именам» в зарубежной и русской культуре, авторитет которых для большинства людей бесспорен. Свою задачу автор статьи видит в том, чтобы выявить причины неоднозначной, а порой и негативной оценки создателем «Философии общего дела» ряда признанных мыслителей и писателей и его аргументацию.

Nikolay Fedorov's position to the «iconic figures» in foreign and Russian culture whose authority for most of people is indisputable is considered in the article. The given article is aimed at revealing the reasons of ambiguous, sometimes even negative assessment of a number of recognized thinkers and writers, made by author of «Philosophy of common cause».

Ключевые слова: именной континуум; супраморализм; проективный разум; секуляризация; искусство; подвижничество.

Keywords: personalized continuum; supramoralizm; projective way of thinking; secularisation; art; self-sacrifice.

Характер отношения Н.Ф. Федорова к именам, оставившим свой след в ценностно-смысловом пространстве мировой культуры, а также и к его современникам, обусловлено всей смысловой емкостью и подвижническим духом его Учения. Суждения «московского Сократа» о том или ином Имени и их особая тональность всегда соотносились с духом «родственной этики», с идеями «имманентного воскрешения», с негативной оценкой урбанистического образа жизни, индивидуализма и праздности. Признанные деятели мировой культуры, включая и великих современников Николая Федорова, и их творения рассматривались им через призму супраморализма. «Всеобщее воскрешение (супраморализм), — утверждал он, — не может быть средством; оно может быть лишь целью и притом — целью конечною, последнею, исполнением воли Бога, осуществлением метафизического совершенства. Всеобщим счастьем» (Федоров 1995–2000/2, с. 101).

Немаловажное значение для понимания рассматриваемой проблемы имеет такая существенная черта создателя «Философии общего дела», как «гуманистический активизм» (Георгий Флоровский). Жизненная установка такого рода отвергает любые формы и проявления созерцательного, умозрительного, а тем более пассивно-пессимистического отношения к проблемам жизни и смерти. Взыскующий взгляд Н.Ф. Федорова на личность и труды знаменитых деятелей культуры и прежде всего мыслителей разных эпох связан с его глубокой убежденностью в том, что «вся философия и всякая философия несостоятельна, если она — мысль без дела». (Федоров 1995–2000/2, с. 81). Кроме того, для русского мыслителя было важно и историческое самосознание личности, воплощенное в тех или иных творениях — и философских и художественных. В статье «Живое и мертвенное восприятие истории» кризис исторического самосознания связывается Николаем Федоровым с секуляризацией, с активизацией в «окоченевших «интеллигентских душах» интереса исключительно к объекту «ученой любознательности или отрицательной критики, мертвящей и отцов, и Бога отцов, превращая и Его в Бога мертвых, а не живых» (Федоров 1995–2, с. 207).

Отсюда особый стиль и «нерв» рефлексии Подвижника идеи воскрешения и бессмертия над мыслеобразами ярких представителей едва ли не всех хронотопов культуры — от Античности до Новейшей истории. Содержательно-стилистическая специфика полемического отношения Николая Федорова к признанным Именам ярко проявилась в его статьях об

Иммануиле Канте и его философской позиции (подробнее см.: Семенова 2004, с. 359–374). Особое, можно сказать, пристрастное внимание уделяется в размышлениях Федорова трем «Критикам», в которых «принцип розни и безделия последовательно проведен...» (Федоров 1995–2000/2, с. 99).

Негативная оценка «Критик» Канта обусловлена, по сути, их несоответствием федоровскому супраморализму, который «требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования посюсторонней, земной действительности, преобразования, распространяющегося на все небесные миры и сближающего нас с неведомым нам потусторонним миром...» (Федоров 1995–2000/1, с. 404). Нравственное кредо Федорова, неотделимое от проективного подхода к совершенствованию ценностно-смысловых основ человеческого бытия, являло противоположность этике Канта. По убеждению Московского Сократа, «предрассудок Канта заключается в том, что требование практического разума подчинить мир чувственный (мир, каков он есть) миру нравственному (каковым он должен стать) Кант признал неисполнимым» (Федоров 1995–2000/2, с. 93). Этот предрассудок Федоров объяснял тем, что «Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными, объявил их безусловно неспособными к восприятию мира в его целом, неспособными, следовательно, быть и разумом, правящим этою силою» (там же, с. 85). По глубокому же убеждению Федорова, «разум получает значение не субъективное и не объективное, а проективное; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический» (там же, с. 94). Существенно и отличие в понимании категорического императива у Канта и Федорова, которое проявилось в доминировании пессимистической ноты в наследии первого и высокого заряда чувства исторического оптимизма у автора учения об общем деле, его убежденности в возможности воскрешения ушедших поколений.

Учение же Канта ограничивает, с точки зрения создателя «Философии общего дела», перспективы преобразовательной деятельности людей, а потому, «хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду» (Федоров 1995–2000/2, с. 83). Опасность «ига Канта» состоит, согласно Федорову, как в возведении в жизненный принцип человеческого бытия созерцательности и эстетизма, так и в утверждении идеи несоизмеримости повседневного бытия со сферой трансцендентного. Более того, жертвой этого «ига» становится и сам Кант: «Удивительным фактом надо признать уже и тот, — читаем мы у Федорова, — что явился философ, сделавший любимым своим занятием постановку всему препон, свободный мыслитель, пожелавший стать тюремщиком. Крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости, он связывает человека по рукам и ногам» (там же, с. 87)

Думается, что пристрастный и, в известном смысле, односторонний характер оценки Николаем Федоровым философского наследия «Кенигсбергского отшельника» объясняется его Проектом имманентного воскрешения, в перспективы которого философ-подвижник безгранично верил. Как справедливо отмечено С.Г. Семеновой, «воскрешение для Федорова — это не просто воссоздание прежде живших в их былой материальности, а претворение их природы в высшую, самосозидаемую...» (Семенова 1995, с. 22). В свете данного умозаключения глубокого исследователя философского наследия Николая Федорова становится понятной и суть неприятия им каждой из «Критик» Канта. Сопрягаясь с собственным Учением о воскресительной миссии сынов человеческих, русский философ мало того, что относил Канта к разряду «блудных сынов, чужаков»: он связывал с его именем имена и других знамени-

тых немецких мыслителей: «От теоретического разума берут начало Фихте, Шеллинг, Гегель, а от практического разума Шопенгауэр и Ницше» (Федоров 1995–2000/3, с. 258).

Федоровский концепт «супраморализм» в плане его содержательной определенности и этического максимализма явно противостоит пессимистическим мотивам в философском наследии Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше. В интерпретации и оценке трудов Шопенгауэра и Ницше Московский Сократ исходит из глубокой убежденности в том, что «для сынов есть только одна система: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного — в дело, в исполнение этого проекта» (Федоров 1995–2000/2, с. 198). Как видно из федоровских статей «Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше», «Блудный сын философии», «Лакейский аристократизм», «Конец философии», «О “чрезмерности” и недостаточности истории» и др., общей чертой мировоззрения Шопенгауэра, Вагнера и Ницше русский мыслитель считает две грубейшие ошибки. Первая из них заключается «в забвении, что *Настоящее* есть *сын*, а Прошедшее, то есть история, — *отец и мать*, – писал Николай Федоров; и далее он опровергает пессимистический подход к человеку, который «есть *не пассивное* существо, то есть ученый, осужденный на бездействие, обреченный только на мышление, а существо *активное, деятель*». (там же, с. 152). Ошибочным он считал и их стремление соединить «все средства и силы для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели» (там же, с. 159.)

Отсюда и его особое отношение к идее сверхчеловека Фридриха Ницше, который характеризуется Федоровым как «философ не полудня, а полуночи, <...> пишущий вычурным стилем рококо...» (Федоров 1995–2000/2, с. 149). Не принимая иррационалистического пессимизма Ницше, который по-своему развил ряд идей Шопенгауэра в его манифестации мира как «воли и представления», Николай Федоров не мог, разумеется, пройти мимо образа Заратустры. Согласно русскому мыслителю, «Заратуштру нужно назвать проповедником вечного несовершеннoлетия с дядьками в виде сверхчеловеков, а не провозвестником общего дела, единого возврата всего умерщвленного темною силою природы в период ее слепоты и нашей розни, а потому и бездействия» (Федоров 1995–2000/3, с. 272). Стоит при этом заметить, что имя Заратустры рассматривается Федоровым в двух смысловых планах: как рожденного в «своем отечестве» у Памира и как персонажа Ницше. Вот что он писал по этому поводу: «О, Заратуштра, живший у Памира, у этой кровли мира, чем должен тебе казаться этот эпитон, последыш, пыжик, для которого гора в 6 тысяч кажется недосягаемой высоты, который под твоим именем нагородил столько пошлостей?» (там же, с. 275). Этот момент отмечается в данной статье для того, чтобы продемонстрировать серьезное отношение Федорова к собственным именам в культурном пространстве прошлого и настоящего.

Имя Ницше ассоциируется у многих с тем постулатом о смерти Бога («Бог умер»), который до сих пор является предметом философской рефлексии. Естественно, что не мог не отозваться на этот кощунственный для подлинно религиозных людей вызов и Николай Федоров. Имея в виду не только то, что «Бог «убит» Ницше», но и пиетет немецкого философа-мистика к античным образам Аполлона и Диониса, Московский Сократ посвящает ряд статей об отношении к сакральному началу. Так, в конце своей статьи «Философия одурманивания» Федоров пишет: «Имя антихриста неизвестно; но, согласно с Ницше, он будет Дионис или Вакх. Имя Христа известно: Иисус, то есть Спаситель мира от греха. Противоположностью происхождения языческой трагедии из духа одурманивания надо поставить христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью...» (Федоров 1995–2000/2, с. 158).

Взыскующее сознание автора Учения о воскресительном долге сынов человеческих перед отцами негативно отзываясь еще на один момент, характерный для «знаковых» имен немецкой культуры, — апологию игры как самоценного явления и источника развития искусства. Для автора «Философии общего дела» неприемлем прежде всего тот подход к искусству как к игре, который связан с Кантом и Шиллером. Кант соединяет эстетическое с игрой, разводя его с практикой, тем самым, по Федорову, демонстрируя, что его философия «относится к состоянию несовершеннолетия» рода людского (Федоров 1995–2000/2, с. 90). А вслед за ним Шиллер развил мысль об игровой природе художественного творчества, утверждая, что «высшее искусство — то, в котором игра достигает наивысшей степени, максимум, в котором мы играем, так сказать, с самою сущностью нашего бытия...» (Федоров 1995–2000/2, с. 217). Такую позицию Федоров объяснял тем, что Шиллер, как и его старший собрат по искусству Гете, «не знали, в чем смысл человеческого существования» (Федоров 1995–2000/3, с. 509). Естественно, что создатель «Философии общего дела» уделил особое внимание трагедии «Фауст», над которой Гете работал в течение 60 лет. Согласно Николаю Федорову, «для народной поэмы сам Гете мог бы быть Фаустом как полнейший представитель секуляризации Науки и Искусства» (там же, с. 492). С федоровской точки зрения, Гете «чувствует себя не сыном отцов человеческих, а сыном Земли, в ограниченном, тесном смысле этого слова» (там же, с. 493). В свете взыскующего сознания мыслителя-подвижника не правы те поклонники Гете, которые делают Фауста «представителем или типом человечества, тогда как он представитель только людей, выделившихся, забывших о своем родстве с другими» (там же, с. 503).

В завершение размышлений об особенностях восприятия и оценки великим русским мыслителем «знаковых» имен в мировой культуре (на примере особенностей отношения Федорова к немецким мыслителям и писателям) правомерно еще раз подчеркнуть концептуальный характер его высказываний и аргументов. Собственные имена реальных субъектов культуры рассматривались и оценивались Московским Сократом с позиций супраморализма. Именной континуум в его философском наследии поражает не только с точки зрения количественных параметров фонда имен, включенных в контекст его размышлений и полемических суждений, но и глубиной аргументации неоднозначных оценок великих предшественников и современников. Обращаясь к идеям и жизненным установкам многих «знаковых имен» и их текстам, Федоров анализирует их как символы, выражающие собой определенное отношение к Жизни и Смерти, к человеческому роду и к проблемам смысла его бытия в пространственно-временных реалиях любой эпохи. Осмысление тех работ философа, в которых он полемизирует с прославленными именами, дает основания утверждать, что задолго до расцвета семиотики Федоров подходил к Имени и как к тексту (о чем писал Ю.М. Лотман), и как к символу. Кроме того, своеобразие отношения Федорова состоит в близости его критериев оценки имен известных политиков, мыслителей, писателей, а также образов героев художественных произведений культурфилософской позиции М.М. Бахтина.

Литература

Семенова 1995 — Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 5–33.

Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

ПРЕДВАРЕНИЕ ФЕДОРОВСКИХ ИДЕЙНЫХ МОТИВОВ В ТВОРЧЕСТВЕ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА И ОЦЕНКА ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Н.Ф. ФЕДОРОВЫМ

В статье анализируется идейная общность творчества М.Ю. Лермонтова и философии Н.Ф. Федорова. Отмечается, что это, прежде всего, идеи, воспринятые Н.Ф. Федоровым от отечественных мыслителей-славянофилов, а славянофилами — от Шеллинга и от самого М.Ю. Лермонтова.

The article deals with the ideological congeniality of M.U. Lermontov's works and N.F. Fedorov's philosophy. It is emphasized that these are, above all, the ideas that are drawn by N.F. Fedorov from Russian Slavophilic philosophers, while slavophiles drew them from Shelling and M. U. Lermontov.

Ключевые слова: М.Ю. Лермонтов, Н.Ф. Федоров, А.С. Пушкин, В.С. Соловьев, славянофильство, детерминизм, индетерминизм, марксизм.

Keywords: M.U. Lermontov, N.F. Fedorov, A.S. Pushkin, V.S. Solov'jov, slavophilism, determinism, indeterminism, Marxism.

В палитре оценок жизни и творчества М.Ю. Лермонтова взгляд Н.Ф. Федорова на деятельность поэта имеет особое значение: это взгляд исключительно глубокий, с позиций предельно возвышенных (в лучшем смысле этого слова) и вместе с тем очень конкретно-ясных и полных нравственных идеалов. С учетом этого мы вправе ожидать, что федоровское восприятие Лермонтова точнее всего отражает сущность судьбы и творчества поэта (по крайней мере, на фоне оценок современников), вместе с тем неся в себе присущее именно оценкам современникам чувство реальности оцениваемых фактов, их живой сопричастности настоящему.

Оценка деятельности Лермонтова у Федорова исключительно корректна и по сути являет собой оценку равновеликого гения другим гением, человека сложной судьбы человеком по-своему непростой судьбы. Суждение Федорова о Лермонтова — это оценка человека, который может представить, о ком, о человеке какого значения и какой сложной судьбы идет речь. Очень многие крайние суждения о Лермонтове, исходя из несоизмеримости их авторов и предмета, вряд ли следует всерьез брать в расчет. Их авторы могут судить о великом поэте примерно так же, как пресловутые индийские слепые мудрецы о слоне, ощупывавшие разные части его тела и затем, исходя из этого, давшие каждый свое определение слона, отличное от всех других. У Федорова же с Лермонтовым, помимо масштабов личности, довольно много общих черт. Оба лишились родителей в детстве, оба (хотя в разной мере) ощутили «стыд рождения» (Федоров 1995–2000/1, с. 277) — для Лермонтова это было то, что воспринималось воспитавшей его бабкой как позор, — позор происхождения от отца, у которого были всего лишь многие сотни, а не тысячи крепостных, оба гения сочетали творческое и чиновное служение. Сверх того, по российским меркам родные места Федорова и Лермонтова находятся довольно близко друг от друга: Тамбовская и Пензенская губернии граничат друг с другом.

Попытаемся отыскать в творчестве Лермонтова те идейные мотивы, которые побудили Федорова, довольно сдержанного в отношении положительных оценок и не всегда умеренного в критике, проявить по сути комплиментарную, внимательную и осторожную позицию при рассмотрении личности и творчества поэта.

Идейных мотивов, схожих с федоровскими, следовало бы ожидать, прежде всего, в стихотворениях Лермонтова, которые могут быть отнесены к линии, которую можно без преувеличения назвать «славянофильской» (или, если точнее, предславянофильской) канвой его поэтических размышлений. Если мотивы, позже ставшие характерными для деятельности славянофилов, звучали в творчестве Лермонтова с ранней юности («Песнь барда», 1830, совершенно определенно — «Умирающий гладиатор», 1836), то стихотворение 1838 года «Дума» — не только дальнейшая конкретизация «славянофильских» идей поэта, но и переброс идейного мостика от шеллингианства и славянофильства — к телеологической и деонтологической проблематике. Высказывания Федорова, в этой связи, очень точно подходят в качестве ответов на лермонтовские вопросы, завуалированно содержащиеся в этом стихотворении. Чтобы более рельефно выявить идейный каркас стихотворения «Дума», определим в нем строки, соответствующие золотому сечению, отсчитав их от построчного размера стихотворения (44 строки). В шедеврах поэзии мы можем ожидать явления совпадения структурной гармонии основному смыслу произведения, заложенного в него автором (см.: Розенов 1982, с. 119–156). И действительно, стержневой смысл стихотворения очень точно укладывается в строки, совпадающие с рядами золотого сечения:

Печально я гляжу на наше поколенье!
Его грядущее — иль пусто, иль темно,
Меж тем, под бременем познания и сомненья,
В бездействии состарится оно... (4, ф⁵)

...И жизнь уж нас томит, как ровный путь без цели, (7, ф⁴),
Как пир на празднике чужом.

...Перед опасностью позорно-малодушны... (11, ф³)

...Мы иссушили ум наукою бесплодной... (17, ф²)

...Мы жадно бережем в груди остаток чувства —
Зарытый скупостью и бесполезный клад... (28, ф)

...И предков скучны нам роскошные забавы,
Их добросовестный, ребяческий разврат (11, ф³)

...Над миром мы пройдем без шума и следа... (7, ф⁴)

...И прах наш, с строгостью судьи и гражданина, (4, ф⁵)
Потомок оскорбит презрительным стихом,
Насмешкой горькою обманутого сына
Над промотавшимся отцом.

Эти строки выражают в афористической форме одну из основных проблем, решаемых отечественной мыслью (в частности, в трудах И.В. Киреевского и Федорова) — отрыв теоретического разума от практического, как следствие отсутствия достойных целей человеческого существования. Причина создавшегося положения, по Лермонтову — «пир на празднике чужом», развитие России по чуждому пути вследствие «ошибок отцов». То есть видение причин проблем современной ему России, а, следовательно, как мы можем предположить, и путей их разрешения, у Лермонтова вполне славянофильское, хотя и прозвуч-

чавшее раньше формулировки подобных идей основоположниками славянофильства. Более того, лермонтовские идеи выражены в стихотворениях совершенно определенно и афористично, а для этого они должны были еще и созреть. Если мы вспомним славянофильское звучание стихотворения 1830 г. «Песнь барда», то смело можно утверждать, что Лермонтов опередил своих современников на 15 и более лет! Несмотря на знакомство Лермонтова с одним из лидеров славянофилов — Ю.Ф. Самариним, мы с большими основаниями можем предположить влияние старшего по возрасту Лермонтова на Самарина, чем влияние Самарина на Лермонтова. Таким образом, Лермонтов внес свою лепту в формирование славянофильской идеи, и его представители могли по праву гордиться тем, что причастны к «гению начатому труду». Несомненно, что мотивы, созвучные зарождающемуся славянофильскому направлению появляются в стихотворениях Лермонтова «Умиравший гладиатор», «Последнее новоселье» (1841), «Родина» (1841). Причем, стихотворение «Родина» («Люблю Отчизну я, но странною любовью...») даже вызвало своим славянофильским звучанием пародию К. Прутоква «Родное».

В стихотворении «Последнее новоселье» Лермонтов выступает как прямой продолжатель последней тенденции пушкинского творчества, проявившейся в «Истории Пугачевского бунта» и в поэме «Медный всадник», а именно — антиреволюционной тенденции (позднее присущей также и творчеству Федорова). Прибегнем и в этом случае к определению золотого сечения как к инструменту анализа идейной канвы стихотворения. В строки, совпадающие со значениями золотого сечения мы включили смысловой момент, совпадающий с точкой ф первой, тридцатистрочной части стихотворения, — самого большого в нем поэтического абзаца. Мы полагаем, что это оправдано, поскольку именно на эту строку приходится единственное слово стихотворения, выделенное его автором. Ряды золотого сечения, особенно в совокупности с точкой ф первого поэтического абзаца, вполне красноречиво и точно передают основной смысл рассматриваемого стихотворения:

Последнее новоселье

Меж тем, как Франция, среди рукоплесканий
И кликов радостных, встречает хладный прах
Погибшего давно среди немых страданий (3, ф⁷)
В изгнаныи мрачном и в цепях;
Меж тем, как мир услужливой хвалою (5, ф⁶)
Венчает позднего раскаянья порыв
И вздорная толпа, довольная собою, (7, ф⁵)

Гордится, прошлое забыв...

Мне хочется сказать великому народу:
Ты жалкий и пустой народ! (12, ф⁴)

...Из славы сделал ты игрушку лицемерья,
Из вольности — орудье палача, (18, ф³)
И все заветные отцовские поверья
Ты им рубил, рубил сплеча, —
Ты погибал... и он явился, с строгим взором. (21, ф поэтич. абзаца)

...Героя увезли от плачущих дружин,
И на чужой скале, за синими морями, (50, ф)
Забывтый, он угас один...

...И в пышный гроб, среди столицы шумной, (18, ф³)
Остатки тленные кладут.

И грустно мне, когда подумаю, что ныне (12, ф⁴)
Нарушена святая тишина...

...И если дух вождя примчится на свиданье
С гробницей новою, где прах его лежит, (7, ф⁵)
Какое в нем негодованье
При этом виде закипит! (5, ф⁶)
Как будет он жалеть, печалию томимый,
О знойном острове, под небом дальних стран, (3, ф⁷)
Где сторожил его, как он непобедимый,
Как он великий, океан!

Здесь можно вспомнить стихотворение «Экспромт», написанное поэтом в 1841 г. по адресу его будущих убийц:

Им жизнь нужна моя, — ну, что же, пусть возьмут,
Не мне жалеть о ней!
В наследие они одно приобретут —
Клуб ядовитых змей.

Вполне можно понять это стихотворение метафорически и увидеть в «ядовитых змеях» революционеров, которые, будучи все-таки людьми, а не животными, могли бы взять иную участь под влиянием лиры поэта...

Давно отмечено большое влияние на А.С. Пушкина его окружения, тогда как Лермонтов, в этом плане, значительно более бескомпромиссен и независимо от внешних влияний жил, прежде всего, своей внутренней жизнью и по своей воле, вопреки внешним обстоятельствам. Ф.И. Тютчев, а, со временем, и А.С. Пушкин посвящают себя общественно-государственному служению, обретая в нем смысл своей деятельности. Лермонтов же рассматривал это служение как выполнение более масштабного, всечеловеческого призвания. (И эта характерно лермонтовская черта проявилась, пожалуй, у самого глубокого мыслителя славянофильского направления — И.В. Киреевского). Лермонтов в значительно большей мере, если вспомнить слово Достоевского, «всечеловек», чем Пушкин и Тютчев. «Характерно, что иностранцы любой национальности, с которыми мне приходилось разговаривать, будь то немец или японец, поляк или араб, заражаются эмоциональным звучанием и признают наличие мировых масштабов не у Пушкина, а у Лермонтова» (Андреев 1992, с. 182), — утверждал Д.Л. Андреев. По сравнению с этими национальными гениями за Лермонтовым следует признать больший творческий потенциал и масштаб личности, вмещающий как всечеловеческое, так и патриотическое служение.

Однако размышления о путях Отечества — далеко не единственная тенденция лермонтовского творчества последних лет. Стихотворение «Договор» содержит в себе афористично переданную идею недооценки относительных ценностей, родственную философии

С.Н. Булгакова. Что же касается стихотворения «Дума», то это практически конспективное изложение некоторых из идей, позднее разрабатывавшихся в философии Федорова, исходя из чего поэт и мыслитель предстают как *единомышленники*. Несомненно, что лермонтовская лира не могла оставить Федорова равнодушным.

Федоров отмечал деятельный характер поэзии Лермонтова: Лермонтов не довольствуется «искусством для искусства», а ищет приложения своих способностей в жизни. Идет мучительный поиск новых форм, так как старые не могут вместить сил, которые чувствовал в себе гений. И оттого — мучительная лермонтовская душевная раздвоенность, ибо «Как возможно внутреннее счастье для кого-либо, когда несчастье кругом? <...>

Он ищет не смысла жизни... он ждет вестника избавления, который откроет жизни назначенье, цель упований и страстей.

Скучно (потому что дела нет) и грустно от одиночества, следовательно, нужно дело, но дело не одиночное, а совокупное.

Скука, грусть и тоска. Скука от бездействия, грусть от одиночества (от розни), тоска — чувство смертности.

Не найдя сочувствия у существ чувствующих, он обращается к бесчувственной природе и путем одушевления, мифологизации он обращает природу в храм (показывая тем всю глубину своей религиозности), в котором наверху на небе “торжественно и чудно”; там и “звезда с звездой говорит” и даже “пустыня внемлет Богу”, хотя он “от жизни не ждет ничего”, но желает в этом храме сохранить дыхание жизни, желает вместо отпевания слышать песнь о любви» (Федоров 1995–2000/3, с. 528–529). Итак, в идейном плане Лермонтов был близок Федорову тем, что усматривал в поэзии мощное идейное средство мобилизации людей для деятельного преобразования мира (что особенно ярко проявилось в стихотворении «Поэт» 1838 г.). Лермонтовское же стихотворение «Смерть поэта» (1837) фактически пронизано идеей «скрытого убийства», которую позже сформулировал и развил Федоров. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что Лермонтов в восприятии Федорова — это не только единомышленник, но и *соратник*, заплативший цену преждевременной гибели за те уроки судьбы, которые смогли учесть пришедшие за ним.

По сути дела, у 25–26-летнего Лермонтова звучат идеи, разработанные в ходе дальнейшего, примерно столетнего, развития русской философии! Трудно представить себе последствия усиления славянофильского течения русской мысли в 1840-е, 1850-е и 1860-е годы такими гениальными мыслителями, быстро проникавшими в суть явлений и афористично формулировавшими свои идеи, какими являлись Лермонтов и Пушкин, но попытаемся это сделать. Можно было бы отрицать возможность такого развития событий с позиций крайнего детерминизма, но эта позиция, означает, вместе с тем, отрицание свободы воли, т. е. отрицание очевидного, и, что еще хуже, по сути блокирует обучение на историческом опыте, а также препятствует корректировке поведения с учетом уроков истории (поскольку если все «детерминировано», то и вообще учиться бессмысленно).

Если же пойти еще дальше в плане моделирования событий прошлого по «оптимистическому сценарию», то Лермонтова можно представить не только в качестве популяризатора идей Федорова, но и в качестве его со-творца. Хотя, разумеется, утопично даже пытаться представить себе социальное учение, которое могла создать совместная работа двух гениев: с одной стороны, гения художественного слова и беспощадного критического анализа, а, с другой — гения высочайших нравственных прозрений и стройного идейного синтеза. Здесь следует отметить, что для учения Федорова была свойственна идея регулируемого развития общества (включая экономическую сферу), присущая также социали-

стическим учениям. Однако при этом решающее значение отводилось достижению такого нравственного уровня, который позволял бы обществу вступить на этот путь добровольно, благодаря естественно-эволюционному развитию. Федоровское учение принципиально антиреволюционно, а начатки такой антиреволюционности прослеживаются и у позднего Лермонтова (стихотворение «Последнее новоселье»). Кроме того, учение Федорова основывалось на отечественной культурной традиции, и не было механическим перенесением чужого опыта на российскую почву в отличие от анархизма и марксизма и даже революционного народничества (в идейной основе которого в значительной мере лежал позитивизм О. Конта).

Если предположить, что Лермонтов и Пушкин остались бы живы хотя бы в течение двух-трех (а для Лермонтова и четырех) последующих десятилетий, то мы вправе были бы ожидать не просто такого изменения исторического пути России, на котором имел бы место существенный общественный прогресс и была бы преодолена революционная тенденция, но и того, что Россия могла стать флагманом для всего мира в деле утверждения нового социально-экономического пути развития задолго до утверждения в ней советской власти и марксизма-ленинизма в качестве господствующей идеологии. Причем, флагманом не кровавого, а, напротив, миротворческого пути, имеющего религиозно-нравственную специфику, «нашего русского социализма», который, по определению Ф.М. Достоевского, есть ни что иное, как «всесветное единение во имя Христово» (Достоевский 1984, с. 19).

В творчестве и Пушкина и Лермонтова, как это было показано выше, можно проследить определенные начатки критики революционных идеологий в целом, и, что важнее, в творчестве Лермонтова намечается продолжившаяся у Федорова, Достоевского, С.Н. Булгакова и др. выработка альтернативных путей развития страны. Если бы предложенные ими идеи возобладали, Россия и мир могли бы развиваться по пути, когда лучшее новое строится на фундаменте лучшего в прошлом, не отрицая его, а цели развития не противопоставляются его средствам (как в научном принципе детерминизма). Строительство же лучшего общества протекало бы без тех ошибок и просчетов, которые, в конечном счете, превратили поступательное развитие СССР в движение по порочному кругу и привели к откату назад конца 1980-х — начала 1990-х гг., когда всерьез пропагандировалась идея, что «рыночная стихия все наладит» (меж тем как езда на автомобиле с отпущенным рулем еще никого до добра не доводила). Русская мысль шла к признанию возможности мирного сочетания таких преимуществ социализма, как регулируемая экономика и социальные гарантии, с традиционными для России православно-монархическими ценностями. Такая тенденция достаточно четко просматривается в славянофильстве с его идеями общинности и соборности при несомненном дефиците идейной широты, а также определенности социальных целей и духовной мощи проповеди. Несомненно, что эта идейная тенденция могла бы быть значительно сильнее выражена Пушкиным и Лермонтовым, чем общеизвестными представителями славянофильства, доживи они до споров славянофилов и западников 1840-х гг.

Весьма возможно, что в критике Лермонтова В.С. Соловьевым (Соловьев 1990, с. 274–291), представлявшей собой критику поэта как человека, т. е. — не столько его творчества, сколько его нравственной позиции, Федоров уловил ноты ревности к поэту со стороны своего младшего современника, назвавшего философа всеобщего дела «своим учителем и отцом духовным» (Соловьев 1909, с. 345), но ощутившего нехватку сил перед грандиозностью учения. Это не случайно, поскольку сам Соловьев по сути не смог осуществить призыв людей разных вер к единению в общем деле воскрешения, которым «московский Сократ» увлек

«русского Платона»¹. Для В.С. Соловьева осуществление этой идеи стало непосильной задачей и крестной, смертельно тяжелой ношей. Поэтому и оправдывает Федоров Лермонтова, прежде всего, как гения, одушевленного колоссальной верой в человеческие возможности и реализовавшего их в своей непродолжительной, но мощной и разносторонней деятельности. Соловьев же в негативном взгляде на гения проявляет свое собственное отчаяние в возможности занять деятельную позицию. То, что он называет «смирением», есть смирение отчаяния, причем отчаяния такой степени, что оно усматривает грех в деятельном дерзновении Лермонтова. В критике Федорова в адрес Соловьева и в федоровской оценке Лермонтова, данной в противовес Соловьеву, звучат явные (хотя и довольно жесткие) ноты ободрения (и, прежде всего, как раз в адрес философа богочеловечества и всеединства).

Для Федорова Лермонтов — воодушевляющий пример человеческих возможностей, и именно такова его оценка поэта. «Приняв во внимание годы, можно смело сказать, что едва ли кто более совершил военных подвигов, путешествий и столько написал, хотя не достиг возраста ни Ахилла, ни Александра, и дважды был изгнан, не говоря об изгнании из Университета. Его личность была поэтичней всех стихотворений. Россия в нем лишилась великого поэта и величайшего полководца» (Федоров 1995–2000/4, с. 88). Несомненно, что на протяжении своей жизни Лермонтов, не подчинялся судьбе, а стремился управлять ее обстоятельствами, подобно тому как это делали многие великие люди. А.Л. Чижевский писал: «При изучении истории походов Александра Македонского, Юлия Цезаря, Карла Великого. Фридриха Великого, Наполеона и других знаменитых полководцев может показаться, что эти гениальные вожди умели поднимать свои и вражеские полки вне какой бы то ни было зависимости от напряженности в деятельности Солнца...» (Чижевский 1995, с. 318). Такое же впечатление складывается при изучении количественных показателей лермонтовской поэзии (в частности, динамики числа стихотворений и строк в них), как правило, идущих вразрез с показателями электромагнитной активности Солнца — числами Вольфа, что отличает творчество Лермонтова от творчества Пушкина (см.: Абрамов, Волошинов 1999, с. 75–86).

Итак, давая положительную оценку жизни Лермонтова, Федоров утверждает творческое дерзновение над унынием под маской смирения, свободу воли над детерминизмом, и, в конечном итоге, воскрешение — над искусственным погружением себя в состояние смерти при жизни, каковым является отчаяние.

Литература

- Абрамов, Волошинов 1999 — Абрамов М.А., Волошинов А.В. Пушкин и законы симметрии // Человек. 1999. № 3. С. 75–86.
- Андреев 1992 — Андреев Д.Л. Роза Мира. М., 1992.
- Гачева 2004 — Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 844–936.
- Достоевский 1984 — Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984.
- Розенов 1982 — Розенов Э.К. Закон золотого сечения в поэзии и в музыке // Розенов Э.К. Статьи о музыке: Избранное. М., 1982. С. 119–156.
- Соловьев 1990 — Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 274–291.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к т. IV. М., 2000.
- Чижевский 1995 — Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995.

¹ О личных и творческих взаимоотношениях В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова см.: Гачева 2004.

ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА В ЗЕРКАЛЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

В статье рассматривается религиозно-философская система взглядов архимандрита Феофана (Авсенева) на роль человека во Вселенной, в рамках которой ставятся вопросы о влиянии человека на жизнь Вселенной и о влиянии Вселенной на жизнь человека.

The article deals with the religious and philosophical views of Archimandrite Theophanes (Avsenev) on the role of a man in the universe, raising the issue of human impact on the life of the universe, and the universal impact on human life.

Ключевые слова: русская философия, философская антропология, психология, учение о человеке, человек, Вселенная, архимандрит Феофан (Авсенеv).

Keywords: Russian philosophy, philosophical anthropology, psychology, the doctrine of human, a man, the Universe, Archimandrite Theophan (Avsenev).

Архимандрит Феофан (Авсенеv) — один из уникальнейших людей своего времени, богослов, философ, стоявший у истоков формирования психологической науки в России, затронувший многие актуальные вопросы своего времени и обозначивший контуры некоторых научных и философских направлений второй половины XIX — первой половины XX вв. Он высказывал взгляды, сходные с этнопсихологическими идеями, которые уже в XX в. развивал целый ряд русских философов — от Н.А. Бердяева, И.А. Ильина до Л.Н. Гумилева. Мы можем увидеть у него представления, близкие учению о бессознательном, причем выдержанные в духе шеллингианства, которое вместе с тем о. Феофан (Авсенеv) не только переработал, но и нашел в нем целый ряд существенных недостатков. В.В. Зеньковский указывал, что некоторые идеи Авсенева можно рассматривать и как предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века (Зеньковский 2001, с. 302).

За свою недолгую жизнь архимандрит Феофан приобрел всеобщее признание как глубокий мыслитель и «один из ученейших людей России» (Биографический словарь 1884, с. 9). Его ученик и сослуживец А.И. Капустин вспоминал, что «для посетителей Киева видеть смиренного философа считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия)» (там же, с. 7.). И тем печальнее то обстоятельство, что при жизни о. Феофан практически не печатался. Исключение может составить разве что ряд философских статей в журнале «Воскресное Чтение» и статья «Наблюдения над умирающим», опубликованная в «Москвитянине» за 1852 г. Все основные его работы были изданы уже после смерти в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» и, видимо, были подвержены редакторской правке. Сборник сочинений о. Феофана получил название «Из записок по психологии». Он был впервые издан в 1869 г. в Киеве и, к сожалению, до 2008 г. не переиздавался.

Другим источником знаний об идеях о. Феофана может служить переписка епископа Феофана (Говорова) Затворника, который в студенческие годы был слушателем Авсенева. Так, протоиерей Георгий (Флоровский) в работе «Пути русского богословия» указывает, что «в одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о "лестнице невестственных сил" в природе» (Флоровский 2006, с. 391).

П.С. Авсенов родился в 1810 г. в Воронежской губернии в семье священника и по сложившейся традиции первоначальное образование получил в духовной семинарии. В 1829 г. он поступил в Киевскую духовную академию, после окончания которой в 1833 г. со степенью магистра богословия был первоначально назначен бакалавром по классу немецкого языка. Необходимо сказать об огромном влиянии немецкой философской традиции на философскую систему о. Феофана. С немецкой философией он, видимо, впервые познакомился в стенах Воронежской семинарии, где «в то время еще довольно живо и сильно было впечатление, произведенное там известным шеллингистом Зацепиным» (Биографическая заметка 1869, с. VIII). Между тем, в психологической теории шеллингианца Шуберта, которую Авсенов первоначально использовал в качестве основания для своей собственной системы, он со временем обнаружил целый ряд существенных недостатков, к числу которых следует отнести как методологические несовершенства ее построения и изложения, так и недостатки, связанные с содержанием.

С 3 марта 1836 г. Авсенов был назначен бакалавром философских наук. В 1839 г. он становится экстраординарным профессором, а с 1845 г. — ординарным профессором. С 31 декабря 1846 г. Авсенов был назначен инспектором академии. При вступлении в должность бакалавра философии ему было поручено вести курс по психологии. Никакой традиции преподавания предмета в Киевской духовной академии к тому времени еще не успело сложиться, но, как отмечает автор «Биографической заметки» к первому изданию «Из записок по психологии», «от природы расположенный к самоуглублению и самоиспытанию <...> молодой профессор, с первых же шагов, показал, что он не падет под тяжестью этой задачи <...> Обширная психологическая литература Германии, Англии и Франции представляла ему обильный и разнообразный материал для изучения <...> не было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он <...> не прочитал» (Биографическая заметка 1869, с. III–IV).

В своих лекциях по психологии Авсенов затрагивал многие острые вопросы, связанные с психикой человека: рассуждал о сне и сновидениях, лунатизме, сомнамбулизме, сумасшествии, бесновании, рассматривал вопрос смерти и состояния души по смерти. Как представляется, в русской философской традиции вопрос о смерти занимает исключительное место. Он может быть назван не только узловым, но и основополагающим. Именно вопрошание о смерти, а точнее о том, как возможна жизнь, если человек смертен, во многом стал определяющим для русской мысли. В.В. Варава при этом подчеркивает, что у русских философов сильно «отношение к смерти как абсолютному злу <...> Смерть <...> является олицетворением зла... врывается в мир злом» (Варава 2005, с. 93–95).

В рамках русской философской традиции истолкования смерти как зла рассуждает и о. Феофан (Авсенов): «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий» (Авсенов 2008, с. 291). При этом смерть понимается им как нечто «чуждое истинному существу вещей пришлое зло» (Авсенов 2008, с. 293). Эту мысль о чуждости смерти Авсенов обосновывает, ссылаясь на три аргумента: во-первых, отчасти в этом удостоверяет человека сам разум; во-вторых — рассмотрение человеческого тела; и, в-третьих, некоторый отголосок первоначального, лучшего устройства бытия, ощущаемый в природе (Авсенов 2008, с. 293).

Разум, по Авсенову, указывает на несовместимость смерти с «самыми лучшими и главными идеями» (Авсенов 2008, с. 293). Поскольку Бог не мог бы быть источником или творцом смерти, так как целью творения мира является откровение славы Божией и блаженство тварей, а, следовательно, непрестанное общение и кругообращение жизни между

Творцом и тварью, само по себе исключаящее смерть, то она не может быть ничем иным как следствием или явлением расторжения их союза, который между тем предполагается самим понятием Творца и твари (там же, с. 293).

Как представляется, расторжение союза Творца и твари есть та трагедия, следствием которой русская философская мысль понимает смерть. С.Г. Семенова пишет: «В христианском представлении человек через грехопадение ниспадает в природный порядок бытия, где как закон существования царит пожирание, половой раскол, вытеснение и смерть. В ценностном плане для христианского сознания этот порядок бытия не есть Божий, он избран человеком свободно в противлении Его воле, а “имущий державу Смерти” со всем ее мрачным кортежем похоти, лжи и убийства, как известно, носит имя главного антагониста Бога. Райское состояние становится потерянным идеалом бессмертной, блаженной, божественной жизни» (Семенова 1994, с. 6). Во всем царстве бытия, замечает Авсенеv, ощущается печаль об утрате какого-то блаженства. Однако даже человеческое тело все «еще отражает на себе следы своего прежнего бессмертия» (Авсенеv 2008, с. 294), под которыми он понимает сложность устройства человеческого тела. К тому же, указывает Авсенеv, человек как существо, по самому своему понятию соединенное с Богом, являющееся причастником жизни Божией, не может быть не изъят из закона смерти (там же, с. 293).

Авсенеv подчеркивает, что если источник смерти искать в теле, то она так и остается необъяснимым явлением. Человечество, обреченное на смерть, умирает, не зная от чего и как. Тут возникает узловый вопрос русской философской мысли: как возможна жизнь, если есть смерть? Это вопрос в первую очередь о смысле самой жизни. Герой повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», окованный болезнью, вопрошает: «...эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать — и все то же... И вот готово, умирай! Так что ж это? Зачем? Не может быть. Не может быть, чтоб так бессмысленна, гадка была жизнь! А если точно она так гадка и бессмысленна была, так зачем же умирать, и умирать страдая?» (Толстой 2010, с. 150). В «Записках сумасшедшего» Толстой несколько иначе формулирует этот вопрос: «Я живу, жил, я должен жить — и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Убить себя сейчас же? Боюсь. Дождаться смерти, когда придет? Боюсь еще хуже. Жить, стало быть? Зачем? Чтoб умереть» (там же, с. 92). Смерть как неизбежное прекращение жизни должна лишать ее всякого смысла, ведь «если смерть — абсолютное прекращение (во всех отношениях) индивидуального бытия, то тогда жизнь не имеет смысла; такая смерть насмехается над жизнью, обесценивает и обесмысливает ее» (Варава 2000, с. 35).

С другой стороны, если исключить смерть из порядка природы, то от этого он станет еще непонятнее (Авсенеv 2008, с. 298). Перед Авсеневым предстает тот вопрос, который, при всем стремлении русской мысли к преодолению смерти, очевидно, с неизбежностью вставал перед ней и в конечном итоге стал фундаментом для формирования «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова: как люди, если бы они были бессмертны, согласно благословию «раститесь и множитесь» (Авсенеv 2008, с. 298), могли бы уместиться и жить на пространстве земли? Если бы человечество было бессмертно, то это бессмертие было бы следствием преодоления греха. Соответственно, «размножение человеческого рода <...> направляясь не похотию <...> а духовною ревностию к славе Божией», имело бы свои, согласованные с порядком вещей, пределы и простиралось бы до той степени, до которой раскрывалась бы идея человека, требующая развития (Авсенеv 2008, с. 298–299). Слава Божия при другом порядке вещей, при совершеннейшем устройстве бытия открывалась бы во всем блеске (там же, с. 300). Помимо этого, Авсенеv подчеркивает, что «бессмертие

человеческого рода» (там же, с. 298) предполагает избавление от тления в «царстве неразумной твари» (там же, с. 298), «но в чем тогда состояла бы жизнь этой твари, как ныне она есть не что иное, как движение к смерти?» (там же, с. 298). К тому же, вопрошает он, «что было бы с тварию, если бы она вслед за падшим человеком не покорилась суете и тлению» (там же, с. 298)?

Особенное место в философской системе Авсенева занимает вопрос продления жизни, связанный «в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека» (Замалеев 2008, с. 13). Вопрос о духовном самоутверждении Авсенев рассматривает в аспекте борьбы в душе человека разума и пожеланий: «Дабы различные пожелания душевные своею превозмогающею силою не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени» (Авсенев 2008, с. 302–303). «Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И.И. Мечникова» (Замалеев 2008, с. 13).

Г.Г. Шпет пишет: «Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения “бессознательной” сферы души, — того, что Шуберт удачно назвал ее ночью стороною, *Nachtseite*... Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя» (Шпет 1989, с. 195–196). К числу такого рода явлений, как представляется, можно отнести и явления, сопровождающие смерть, описанию которых о. Феофан (Авсенев) посвятил отдельное место в своей работе «Из записок по психологии». По-видимому, размышления на эту тему были им также опубликованы в статье «Наблюдения над умирающими» в «Москвитянине» за 1852 г. В процессе разлучения души с телом Авсенев выделяет три периода: душа оставляет высшую область нервной системы, сосредоточивается и пребывает несколько времени в брюшной области нервных узлов и сплетений, затем в область сердца (Авсенев 2008, с. 312) и, наконец, оставляет тело. Тлением, пишет отец Феофан, «совершенно разрешается союз души с телом, и она входит в царство вечности» (Авсенев 2008, с. 316).

Одной из наиважнейших проблем, поставленных философией русского космизма, как представляется, является вопрос о роли человека во Вселенной, о его влиянии на жизнь Вселенной и о влиянии Вселенной на жизнь человека. «Разрабатывая свой проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете с целым Вселенной <...> В XX веке исследование земно-космических взаимосвязей, зависимости функций живого от деятельности Солнца и шире — от состояния космоса, на что в общем виде указывал философ, стало уже целым направлением в научном творчестве» (Семенова, Гачева 2015, с. 213). Архимандрит Феофан (Авсенев) указывал, что «наша планета есть самостоятельный организм <...> Земля имеет: а) свою особенную жизнь; б) как одна из планет Солнечной системы, имеет отношение к центру своему — Солнцу и спутнику своему — Луне, и в) наконец, со всю Солнечную систему находится под влиянием мировой жизни» (Авсенев 2008, с. 129). Соответственно с этим, человека следует рассматривать в трех ракурсах: в рамках мировой жизни, в рамках жизни Солнечной системы и в рамках жизни Земли. В отношении Земли о. Феофан (Авсенев) отмечает, что она «во многих отношениях есть как бы мать наша» (там же, с. 140).

По мысли о. Феофана (Авсенева), «определить в точности, какое значение имеет наша Солнечная система в системе целого мира и какое именно место занимает человек в

царстве Божиих созданий, разум еще не может»¹ (Авсенев 2008, с. 130), но между тем, как указывает философ, не без основания можно отметить, что Земля среди различных тел Солнечной системы, видимо, имеет какое-то особенное положение и по равномерному смещению в ней всех противоположностей представляется центром мира. Подобно равномерному смещению противоположностей на Земле такое же равновесие противоположностей можно наблюдать и в человеке. Так, телесная организация человека, по мнению о. Феофана (Авсенева), по равномерному сочетанию в ней всех физических противоположностей является наиболее благоприятной средой для полного и всестороннего развития духа и человека, понимаемого как осуществленная гармония духовного и физического бытия (Авсенев 2008, с. 131). Однако особенное положение в мире Земли и живущего на ней человека должно тем или иным образом отражаться в самом ходе космических процессов, т. е. во времени: «В мировом течении небесных перемен должно быть некоторое соответствие с ходом земной жизни, и на Земле — с ходом жизни человеческой. И действительно — как священная, так и мирская история замечает, что важнейшие события в жизни человеческого рода всегда были предваряемы или сопровождаемы какими-либо чрезвычайными знаменьями, как будто природа, подобно матери, носящей его в утробе своей, сочувствовала ему в критические эпохи его всемирного исторического развития в жизнь вечную и совоздыхала ему в болезнях рождения» (там же, с. 131).

Особенное внимание в рамках своей философской системы о. Феофан (Авсенев) уделяет вопросу участия человека в жизни Солнечной системы и ее влиянии на него. По его утверждению, Солнце и Луна имеют к Земле противоположное отношение и, как указывает о. Феофан (Авсенев), «по смыслу <...> изречения из книги Бытия, Солнце владычествует днем, летом в странах полуденных, Луна — ночью, зимою в странах полныхных» (Авсенев 2008, с. 133). При этом Земля, находясь под влиянием Солнца, подчиняется его действию как центру Солнечной системы и, «следовательно, все отправления ее свышепланетной жизни определяются влиянием Солнца» (там же, с. 133), к числу которых о. Феофан (Авсенев) относит те, «в которых открывается преимущественно жизнедеятельность (или деятельность отношения) существ, как то: в неорганическом царстве — разрешение и расширение стихий; в растениях — возрастание и процветание; в животных — бдение и бодрственная деятельность» (там же, с. 134). Отправления планетной жизни Земли определяются влиянием Луны (там же, с. 133–134). Ими производится внутреннее образование или организация существ: «в неорганическом царстве — сгущение и притягивание; в растениях — составление соков и питание; в животных — сон, плототворение и родотворение. Посему органы первых отправлений состоят в соотношении с солнцем, находясь под его влиянием, как то: в организме планеты — атмосфера; в растении — цвет и листья; в животном — голова и верхняя часть нервной системы. Напротив, органы растительных отправлений находятся во внутренней связи с Луною, определяются ее влиянием, как то: в планете — земля и воды, особенно морские; в растении — корень и соки; в животном — желудок, система узловых нервов» (там же, с. 134). При этом о. Феофан (Авсенев) подчеркивает, что как приливы и отливы морей подвержены влиянию Луны, так и брожение древесных соков и обращение крови, зачатие и развитие плода у животных определяются воздействием Луны, кроме того,

¹ По-видимому, тут у о. Феофана (Авсенева) можно обнаружить интуицию одного из фундаментальных принципов современной космологии — «антропного принципа» (термин «антропный принцип» предложен английским математиком Б. Картером), фиксирующего связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной и существованием в ней наблюдателя, человека.

в новолуние особенно беспокойными становятся сумасшедшие, а при свете Луны любят ходить лунатики (там же, с. 134–135).

Таким образом, жизнь Земли составляет циклическое колебание между преобладанием «расширительной силы Солнца» и «образовательной силы Луны». Подобная борьба двух противоположных сил, состоящая в связи с борьбой их во Вселенной, наблюдается и в человеке (Авсенеv 2008, с. 136). Поэтому каждое время года оказывает определенное влияние на душевную жизнь человека. Так, например, в зимнее время душа «более отрешается от внешнего мира, сосредоточивается внутрь себя и усваивает себе плоды собственной или чужой деятельности духа, становится нечувствительнее к внешним возбуждениям, менее производит, а более судит и обдумывает, бывает трезвее и серьезнее — словом, живет более в себе» (там же, с. 137). По мысли о. Феофана (Авсенева), календарное возрастание «вещественного света» получает отражение в жизни человека и удивительным образом соотносится с возрастанием духовного света в церковной жизни (там же, с. 138). Характер времен года, указывает о. Феофан (Авсенеv), подал повод Отцам Церкви в их периодическом чередовании видеть отражение полного церковного года духовной жизни человека и привести в связь главные периоды последнего с главными периодами первого. Так, например, Рождество Христово совпадает с поворотом солнца с зимы на лето, в равноденствие Церковь воспоминает крайнее напряжение сил темного царства против силы света — в возведении Господа на крест, и в Воскресении светлое Христово торжество над царством тьмы (там же, с. 137–138). Четыре времени суток, отмечает о. Феофан (Авсенеv), подобны четырем временам года и оказывают соответствующее влияние на душу человека (там же, с. 138). Потому, если утро побуждает человека к внешней деятельности, то ночь обращает душу за пределы настоящего (там же, с. 138–139). В соответствии с этим, указывает о. Феофан (Авсенеv), Церковь приспособила к особенностям времени суток четыре главные части Богослужения (там же, с. 139).

В Киевской духовной академии о. Феофану также было поручено вести историю новейшей философии начиная с Канта, а впоследствии всей новой философии начиная с Декарта. Кроме того, в течение двух своих последних академических курсов он преподавал нравственную философию. С 1838 г., не оставляя службы в академии, он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира, со службы в котором он был уволен согласно прошению в 1844 г. Автор «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884)» указывает, что Авсенеv отлично знал еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский языки, богословие, философия, история и естественные науки составляли любимый круг его занятий, в университете он читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории (Биографический словарь 1884, с. 9).

11 октября 1844 г. Петр Семенович Авсенеv принял монашеский постриг с именем Феофана. Капустин вспоминал, что «решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский», и Авсенеv «понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее и как изображено в поразительном священнодействии пострижения» (Биографический словарь 1884, с. 7–8). 16 июля 1846 г. он был возведен в сан архимандрита. Здоровье о. Феофана, по выражению А.Ф. Замалеева, «болезненного от природы» (Замалеев 2008, с. 5), со временем становилось только слабее. В марте 1850 г. он был вынужден оставить академическую службу, после чего был определен настоятелем посольской церкви в Риме.

А.И. Капустин вспоминал об Авсенева: «Его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце <...> памятные лекции его о болезнях, о сне и лунатизме, о смерти повергали весь класс в самое глубокое раздумье. Всегда мысленный взор его от земли устремляем был на небо, и слово Божие <...> руководило его в самом напряженном мышлении. <...> Прибыв летом 1851 г. в Рим, на данное ему настоятельское место при нашей посольской церкви, он в следующем году, ко дню Пасхи, почувствовал близость смерти и готовился к ней как истинный христианин, хотя, впрочем, он уже давно был приготовлен к ней. Он скончался в глубоком размышлении...» (Биографический словарь 1884, с. 7–8). Архимандрит Феофан (Авсенева) скончался 31 марта 1852 г. в Риме.

Как представляется, философское наследие о. Феофана (Авсенева) заслуживает к себе более пристального внимания. Г.Г. Шпет, указывал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко» (Шпет 1989, с. 195). Протоиерей Георгий (Флоровский) писал: «в ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева» (Флоровский 2006, с. 239). По словам автора, посвященного Авсенева, некролога, «его имя долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа» (Шпет 1989, с. 195). Действительно, о. Феофан (Авсенева) — удивительная и незаслуженно забытая сегодня историками русской философии личность: он не только был в числе тех, кто возвращал оригинальную русскую философию, расцветшую уже после смерти мыслителя, но и в буквальном смысле слова предварил многие философские учения второй половины XIX — первой половины XX вв., определив в своих трудах их очертания.

Литература

- Авсенева 2008 — *Авсенева П.С.* Из записок по психологии. СПб., 2008.
- Биографическая заметка 1869 — Биографическая заметка // *Архимандрит Феофан (Авсенева)* Из записок по психологии. Киев, 1869. С. I–XVI.
- Биографический словарь 1884 — Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / Под ред. В.С. Иконникова. Киев, 1884.
- Варава 2000 — *Варава В.В.* Россия и Америка: два отношения к смерти // Воронежская беседа. Воронеж, 2000. С. 32–46.
- Варава 2005 — *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж, 2005.
- Замалева 2008 — *Замалева А.Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // *Авсенева П.С.* Из записок по психологии. СПб., 2008. С. 3–14.
- Зеньковский 2001 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.
- Семенова, Гачева 2015 — *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* «В усилие к будущему времени...» Николай Федоров — мыслитель, библиотечарь, педагог. Рязань, 2015.
- Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.
- Толстой 2010 — *Толстой Л.Н.* Повести и рассказы. М., 2010.
- Феофан (Авсенева) 1869 — *Феофан (Авсенева)*, архим. Из записок по психологии. Киев, 1869.
- Флоровский 2006 — *Георгий (Флоровский)*, прот. Пути русского богословия. Минск, 2006.
- Шпет 1989 — *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989.

ЕВГРАФ БЫХАНОВ — УЧЕНИК И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА¹

В статье излагается биография естествоиспытателя, астронома Е.В. Быханова, который был учеником Н.Ф. Федорова в период его работы в Липецком уездном училище. Автор показывает, что увлечение Е.В. Быханова астрономией и космологией было связано с влиянием идей философа и педагога.

The article describes the biography of the natural scientist, astronomer E.V. Bykhanov, who was N.F. Fedorov's during his work in the Lipetsk county School. The author shows that E.V. Bykhanov's interest in astronomy and cosmology was formed under the influence of the ideas, proposed by the philosopher.

Ключевые слова: Е.В. Быханов, космические идеи Н.Ф. Федорова, астрономия, космология.

Keywords: E.V. Bykhanov, N.F. Fedorov's space ideas, astronomy, cosmology.

Судьбы Н.Ф. Федорова и Е.В. Быханова, учителя и ученика, во многом схожи. Философ-космист Николай Федоров... Долго считалось, что родился он в 1828 г.; лишь недавно на основе архивных документов была установлена подлинная дата его рождения — 26 мая 1829 г. (ГАЛО. Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Л. 5; ГАТО. Ф. 105. Оп. 7. Д. 4. Л. 107). Талантливый самородок-естествоиспытатель Евграф Быханов... Несколько лет назад архивист-исследователь В. Поляков (г. Липецк) в результате кропотливого поиска установил, что будущий любитель астрономии родился 5 декабря 1839 г. (до этого считалось, что Быханов, как и Федоров, появился на свет в 1828 г.) (см.: ГАЛО. Ф. 114. Оп. 4. Д. 72. Л. 13 об.–14.). Оказывается, учитель был старше своего последователя на 10 лет.

Евграф родился в уездном г. Липецке в купеческой семье Василия Васильевича и Марии Алексеевны Быхановых. Ребенок рос в благоприятной для развития обстановке. Отец собрал хорошую библиотеку, любознательный мальчик рано пристрастился к чтению книжек о природе, садоводстве. Когда Евграфу исполнилось 7 лет, его определили учиться в Липецкое уездное училище. И здесь он проявил недюжинные способности, выделяясь среди сверстников усидчивостью, старательностью, вдумчивым отношением к учебным дисциплинам.

В феврале 1854 г. в училище прибыл новый учитель истории и географии Николай Федоров. Сразу же он выделился среди педагогов нетрадиционным подходом к методам и средствам обучения. Так, материал для занятий Н.Ф. Федоров добывал вместе с подопечными в ходе изучения «родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, истории, запечатленной в местных памятниках, из наблюдений над природными явлениями» (Семенова 2004, с. 48). Зачастую Николай Федорович проводил занятия прямо на природе. Именно на них Евграф Быханов приобретал навыки наблюдений, а само «звездное небо» являлось «волнующим воображение учебником» (там же). Во время общения с учениками учитель Федоров высказывал мысли, способствующие формированию «планетарного, космического чувства» (там же). Пятнадцатилетний подросток Быханов навсегда запомнил высказывание Н.Ф. Федорова об основном призвании человека разумного — «считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности» (Федоров 1995–2000/1, с. 262). Вполне возможно, именно в это время Е. Быханов увлекся астрономией. За несколько месяцев Федоров сумел разглядеть в пытливом мальчи-

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

ке Евграфу Быханове исследовательские задатки. Между учителем и учеником установились дружеские отношения. Позже дочь Е. Быханова Варвара свидетельствовала о том, что в архиве отца хранились письма Н.Ф. Федорова. К сожалению, документы личного архива Е.В. Быханова исчезли при загадочных обстоятельствах в 1918 г.

В конце июня 1854 г. Евграфу Быханову было выдано свидетельство об окончании «полного курса учения» в Липецком уездном училище. По всем дисциплинам он имел отличные оценки, лишь по истории учитель Николай Федоров поставил ему оценку «хорошо» (ГАЛО. Ф. 11. Оп. 1. Д. 59. Л. 14об., 15, 24, 29).

Мы не знаем, чем занимался в Липецке юноша Быханов после училища. Несомненно, отец привлекал его к участию в своих делах. Но Евграф все больше увлекался живописью и музыка. Между отцом и сыном назревал разлад. Неожиданно ситуацию разрядил липецкий купец Холин, который вел свое дело в Орловской губернии. Он взял Быханова своим компаньоном в старинный уездный городок Ливны. Это произошло после 1866 г.

И все же торговля не была его призванием. Вероятно, личность учителя Федорова повлияла на выбор жизненного пути: он стал преподавать пение и рисование в Ливенском городском реальном училище; помимо этого, являлся регентом хора местного сбора. Евграф Васильевич оказался талантливым педагогом: его простота, требовательность, разнообразное знание снискали любовь и уважение учащихся. Он любил рассказывать детям о небе и море, животных и растениях; часто гуляя с подопечными, особенно с мальчиками, всегда подчеркивал: человек никогда не должен расставаться с природой. Как известно, в воспитании большое значение имеет личный пример учителя. Е.В. Быханов постоянно совершенствовался не только нравственно, но и физически: занимался плаванием, альпинизмом — даже совершил восхождение на Казбек.

После женитьбы молодой учитель поселился в небольшом доме в центре города Ливны. Попробуем обрисовать образ этого человека. Судя по воспоминаниям ливенских старожилов, а также внуков Е.В. Быханова (их собрал в конце 1940-х гг. профессор Н.И. Леонов), Евграф Васильевич был высок, строен, у него были выразительные, умные глаза.

Именно здесь основным увлечением Евграфа Васильевича стала астрономия. По его настоянию для училища была приобретена астрономическая труба, а в мезонине здания Быханов оборудовал небольшую обсерваторию и, по воспоминаниям учителя П.М. Морозова, «показывал мальчуганам на крыше училища небо в телескоп» (Леонов 1952, с. 206). По некоторым сведениям, труба для наблюдений звездного неба была приобретена и для «духовного училища» (там же). Так в деятельности Быханова оживали идеи Н.Ф. Федорова о необходимости организации астрономических наблюдений при каждой школе, равно как его мысль о преодолении разрыва между духовным и светским образованием.

Сконструированный им телескоп Быханов использовал и в своем доме. Естествоиспытатель стал вести наблюдения за небесными светилами, производить сложные математические вычисления, которые легли в основу книги «Астрономические предрассудки и материалы для составления новой теории образования планетной системы» (издана анонимно в 1877 г.).

Рассуждая о формировании планет Солнечной системы, Е.В. Быханов пришел к выводу о том, что устройство земного шара, его движение по орбите и вращение вокруг оси, а также движение Луны вокруг Земли находятся между собой в тесной зависимости.

На страницах работы им высказана оригинальная идея о горизонтальных перемещениях материков. Принято считать, что А. Вегенер впервые в 1910 г. отметил поразительное

совпадение очертаний Южной Америки и Африки. В книге же Быханова же на 157-й странице говорится, что «юго-восточный берег Южной Америки от мыса Рока и далее за устье реки Рио-де-ла-Плата своею кривизною почти совершенно соответствует кривизне юго-западного берега Африки, начиная от устья реки Нигера и вплоть до мыса Доброй Надежды». Такое же сравнение он провел между береговой линией Европы и Северной Америки (Астрономические предрассудки 1877, с. 153–156).

В 1894 г. Е.В. Быханов издал новую книгу — «Нечто из небесной механики», в которой изложил мысли об образовании Земли и Луны, дал научное объяснение явлений приливов и отливов. В главе «Увеличение массы Земли и неизменяемость земного года» Евграф Васильевич утверждает: наша планета увеличивается в массе за счет падающих метеоритов. Уже в первой работе Быханова имеются мысли о значительной роли, которую играют метеориты в формировании Земли и Луны. Быханов прямо говорит об увеличении массы нашей планеты за счет падающих метеоритов: «Количество твердых веществ Земли постоянно увеличивается даже в наше время падением на Землю различных камней с неба. В наше время камни малы <...> но в прошлом, когда Земля <...> носилась по пространству, усеянному бесчисленными обломками, <...> на нынешний земной шар могли падать целые горы таких веществ. Может быть, нынешний земной шар весь составлен из таковых обломков» (Быханов 1894, с. 16–30; Астрономические предрассудки 1877, с. 153).

Можно предположить: Н.Ф. Федоров идейно повлиял на Е.В. Быханова в издании этих книг. Приведем, к примеру, одно из косвенных свидетельств. 25 октября 1899 г. в газете «Асхабад» была опубликована статья Н.Ф. Федорова (без подписи) «Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд», в которой говорится о встрече Земли с потоком метеоритной пыли, так называемым «звездным дождем». В частности, Федоров пишет: «<...> падающие звезды <...> есть такое явление, которое может сделаться предметом наблюдения для всех. <...> Наблюдение падающих звезд привлечет к участию в познании земли как небесного тела, в познании увеличения ее массы. <...> Наблюдая падение звезд, мы наблюдаем, быть может, самосозидание земли, которая, нужно думать, таким именно путем достигла настоящей величины и продолжает расти» (Федоров 1995–2000/3, с. 148).

Астрономические догадки Е.В. Быханова не были поняты и по достоинству оценены современниками. Но Евграф Васильевич хорошо сознавал, что работает на будущее. «Не велика беда того, — с достоинством отвечал он рецензенту, — если у нас на Руси не выродились еще «самородки», интересующиеся природою. Не велика беда от того, если эти самородки <...> руководствуясь уже известными законами, проявляющимися в матери, объясняют несколько иначе явления против того, как это принято. Да и самим самородкам от этого беды тоже мало. Вот, например, я, Быханов, простой мещанин <...> У меня есть время на размышление, чтение, сочинение, печатание “бредней” своих, никому еще (кроме меня) не приводящих в голову (в этом случае польстил мне г. А. П., потому что одному, например, Колумбу пришла мысль плыть на запад, одному Копернику — его система и одному Ньютоу — идея от упавшего на землю яблока. Каждая идея в известное время приходит в одну только голову).

Вот только чем нехорошо у нас на Руси, что не прошли еще те времена, (когда) практиковались разные непопозвоительные <...> способы мешать развитию благородной человеческой мысли» (Леонов 1952, с. 207).

Лишь в середине XX в. советские ученые Г.Г. Леммлейн, Б.Л. Личков, Н.И. Леонов открыли научной общественности имя оригинального самородка Е.В. Быханова и по достоинству оценили его труды (Леммлейн, Личков 1946; Леонов 1952).

В 1898 г. Быханов вышел в отставку и переехал к сыну в г. Елец Орловской губернии. Из опубликованных источников известно: Е.В. Быханов умер 15 сентября 1915 г. При жизни он прослыл «вольнодумцем», «еретиком»: вероятно, по этой причине местное духовенство не хотело отпевать покойного. Его похоронили на Засосенском кладбище г. Ельца. В 1930-е гг. кладбище было снесено, а теперь на его месте находятся жилые дома, спортивная площадка. В итоге могилу Е.В. Быханова постигла такая же участь, как и место захоронения его учителя и наставника Н.Ф. Федорова в Москве.

Литература

Астрономические предрассудки 1877 — Астрономические предрассудки и материалы для составления новой теории образования планетной системы. Ливны, 1877.

Быханов 1894 — Нечто из небесной механики. Очерк. Популярное изложение *Ев. Быханова*. Ливны, 1894.

ГАЛО — Государственный архив Липецкой области.

Леонов 1952 — *Леонов Н.И.* Русский самородок Евграф Быханов // Труды института истории естествознания АН СССР. Т. 4. М., 1952. С. 195–215.

Леммлейн, Личков 1946 — *Леммлейн Г.Г., Личков Б.Л.* Аноним. Астрономические предрассудки и материалы для составления новой теории образования планетной системы. Ливны, 1877. Идея о движении материков в русской научной мысли в 70-х годах прошлого столетия // «Известия АН СССР». Серия географии и геофизики. 1946. № 4. С. 401–403.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

С.В Терехов

СОЦИАЛЬНО-ЭВОЛЮЦИОННЫЕ КОНЦЕПЦИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА И К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО КАК ИСТОЧНИК НОВЫХ ПОДХОДОВ К АНАЛИЗУ ВЗАИМОСВЯЗИ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Мыслители-космисты К.Э. Циолковский и Н.Ф. Федоров развивают схожие представления о социальном прогрессе, роли науки и неизбежности космической экспансии человечества. Однако они придерживаются противоположных мнений о перспективах прогрессивного развития человечества. Статья посвящена поиску и раскрытию причин данного противоречия.

Cosmist philosophers K.E. Tsiolkovsky and N.F. Fedorov develop similar vision of the social progress of science and the inevitability of mankind's space expansion. However, they hold opposing views on the prospects for the progressive development of mankind. The article is devoted to the search and disclosure of the reasons for the differences.

Ключевые слова: прогресс, цивилизация, Вселенная, воскрешение, гений, наука, религия.

Keywords: progress, civilization, the universe, the resurrection, genius, science, religion.

Изучение русского космизма как феномена мировой философской мысли началось несколько десятилетий назад. Сегодня же особую актуальность обретает вопрос о вкладе представителей этого течения в формирование современного мировоззрения. Возрастающее научно-исследовательского интереса к наследию мыслителей-космистов многократно усилили те глобальные процессы, которые отчетливо выявились в конце XX — начале XXI столетия и расширили границы преобразовательной деятельности человечества за пределы нашей планеты.

Внимательное рассмотрение философско-мировоззренческих идей русских мыслителей космистов позволяет глубже понять особенности современной культуры, взаимосвязь ее важнейших компонентов, таких как наука и религия. Примером может служить сравнительный анализ взглядов на прогресс современной цивилизации основателя русского космизма Н.Ф. Федорова и крупнейшего представителя его философского и научного звена К.Э. Циолковского.

Николай Федорович Федоров (1829–1906) русский мыслитель-космист, считал основным злом человека его смертность, причиной которой является, прежде всего, рабство у слепых сил природы. Поэтому центральное место в философской системе Федорова занимает идея регуляции природы. Высшая цель регуляции — воскрешение предков («отцов»), т. е. всех поколений людей, ранее живших на планете, и последующее расселение возрожденного человечества в бескрайних просторах Вселенной. По мнению философа, путь к воскрешению и преобразению человека проходит через овладение природой, переустройство человеческого организма, освоение космоса и управление космическими процессами. Воскрешение и последующее достижение бессмертия мыслится Федоровым как «общее дело» человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, к преодолению всякой «вражды» — разрыва между мыслью и делом, «учеными» и «неучеными», богатством и бедностью, городом и деревней.

Рассматривая проблему общественного прогресса в работе «Вопрос о братстве...» Федоров пишет: «Жизнь общества состоит в том, что старое старится, а молодое растет; возрастая и созная свое превосходство над умершими, молодое поколение не может по закону прогресса не сознать своего превосходства и над умирающими или стареющими» (Федоров 1995–2000/1, с. 50). Поэтому прогресс, по мнению Н.Ф. Федорова, «состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т. е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (там же, с. 51).

Федоров совершенно не разделяет господствующих в общественном мнении оптимистических взглядов на перспективы развития человечества. «Прогресс, — заявляет он, — при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не состоится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей» (Федоров 1995–2000/1, с. 50). Выделяя в качестве первостепенной задачи человечества всеобщее воскресительное дело, Н.Ф. Федоров с сожалением отмечает, что «Прогресс есть прямая противоположность воскрешению: прогресс состоит в критическом отношении молодого поколения к старшему, в осуждении сынами отцов и в действии, согласном с этим осуждением» (там же, с. 52).

Иного мнения относительно характера общественного прогресса придерживается Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935), ученый и изобретатель, основоположник современной космонавтики и ракетной техники, являющийся один из ярких представителей русского космизма. Главной причиной развития Вселенной в целом, и человечества как ее части, он считает присутствие в мироздании некоего внутреннего закона, проявляющего себя, на разных этапах космологической эволюции, в виде различных сил, управляющих этим процессом развития. Размышляя об эволюции материи в космосе до появления разумной жизни, К.Э. Циолковский говорит о Воле Вселенной, направляющей все жизненно важные процессы космоса в нужное эволюционное русло. После появления разум-

ных существ, Вселенная передает им всю полноту функций управления своим развитием, что неизбежно накладывает на них огромную ответственность. Именно поэтому перед человечеством, которое в скором времени должно стать составной частью высших комических цивилизаций, остро стоит вопрос грамотного преобразования своей социальной структуры, в соответствии с целями и идеалами прогрессивного развития Вселенной.

Идеи Циолковского о грядущей социальной эволюции человеческого общества основываются на представлении о роли гениев в процессе управления развитием цивилизации и Вселенной в целом. Философ справедливо полагает, что совершенные существа, заселяющие космос, должны создавать сложные и не менее совершенные общественные организации. Поэтому многие свои работы он посвящает поиску такого идеального социального устройства космической цивилизации. Центральный элемент этой системы, по мнению Циолковского, — наделенный мощным разумом и лишенный эмоциональных слабостей правитель, способный познавать высшие истины, просвещать и вести за собой людей. Это истинный гений, отличающийся от обычных людей не только умственными достижениями, выдающимися творческими и организаторскими способностями, но и высочайшими нравственными качествами. Для философской и этической позиции Циолковского представления о гении, о его роли в жизни людей и мира в целом являются одними из главных. Согласно В.М. Мапельман, «Циолковский чутко, профессионально выделяет особенности гениальности: наследственность, влияние социальной среды, специфика взаимоотношений с родными, согражданами, коллегами, властями. Его стремление определить научным путем факторы, влияющие на формирование и проявление гения, попытки аргументировать, обосновать, причинно обусловить свои выводы заслуживают уважения и удивления, учитывая уровень разработки данной проблемы естествознанием к началу XX века» (Мапельман 2001, с. 307).

Изучая представления Циолковского о грядущих социальных преобразованиях можно заметить, что он, в отличие от Федорова, размышляет о прогрессивных тенденциях развития общества исключительно в положительном ключе. Рассматривая ближайшие перспективы человечества, он утверждает: «Можно вскоре ожидать наступления разумного и умеренного общественного устройства на Земле, которое будет соответствовать его свойствам и его ограниченности. Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такую же быстротой улучшать человеческий быт. Это повлечет за собою усиленное размножение. Население возрастет в 1000 раз, отчего человек сделается хозяином земли. Он будет преобразовывать сушу, изменять состав атмосферы и широко эксплуатировать океаны. Климат будет изменяться по желанию или надобности. Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды» (Циолковский 1986, с. 287).

Раскрывая сущность грядущего социального устройства, Циолковский указывает, что любой планетой будет управлять Верховный совет гениев, возглавляемый мудрейшим из них. Каждый лидер воплощает в себе особый талант, совершенство в какой-либо сфере творчества. Благодаря этому, жители того или иного небесного тела станут обладать, пусть не в полной мере, качествами, близкими к достоинствам своего главы. Выборные президенты, выражающие волю народа, объединяются в союз. Различные их достоинства и являются гарантией общественного прогресса как перехода от лучшей цивилизации к более высокой. Вся Вселенная окажется управляемой и руководимой гениями. Со временем возникнет сложное общество под руководством самого интеллектуального и высоко-нравственного Президента. В результате «могущество совершенных проникает на все

планеты, на всевозможные места жизни и всюду оно, без страданий, уничтожает несовершенные зачатки жизни. Эти места заселяются их собственным зрелым родом <...> В этом заключается главный акт деятельности совершенных, главная их нравственность» (Циолковский 1986, с. 376). Таким образом, происходит утверждение единой нравственности для Земли и космоса, главный смысл которой в абсолютном уничтожении страдания для всех проявлений жизни, какие только может допустить процесс эволюции.

Таким образом, в идеях Циолковского и Федорова можно обнаружить и общее, и различное. Они оба развивают схожие представления об огромной социальной роли науки и о необходимости и даже неизбежности космической экспансии человечества. Но при этом вполне очевидна противоположность их взглядов на перспективы прогрессивного развития человечества. Циолковский воспринимает прогресс исключительно в позитивном свете, в то время как для Федорова польза общественного прогресса весьма сомнительна. Выявление причин данного идейного разногласия представляет интерес не только в плане уточнения философской позиции каждого из мыслителей, но и позволяет лучше понять особенности познавательной деятельности человека, взаимосвязь ее важнейших форм.

Действительно, вполне очевидно предположить, что исходной причиной идейного расхождения в вопросе о характере общественного прогресса является различие фундаментальных оснований философских концепций Федорова и Циолковского. Если первый исходит из религиозных убеждений, то второй верит исключительно в науку. Поэтому причину следует искать во внутреннем противопоставлении науки и религии. Причем сразу можно отметить, что это различие не лишает науку и религию взаимосвязи, поскольку пример космизма убедительно свидетельствует о тесном взаимодействии его естественнаучного и религиозного направлений.

Анализируя далее идеи Федорова, можно обнаружить, что он все же допускает возможность изменения характера прогресса в лучшую сторону: «Прогресс как переход от худшего к лучшему, требует, конечно, чтобы недостатки слепой природы были исправлены сознающей эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления было заменено возвращением самих жертв борьбы, и таким образом, прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам ...» (Федоров 1995–2000/1, с. 53). И далее: «Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия <...> только вместе с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть* (курсив автора)» (там же). То есть прогресс по Федорову невозможен без индивидуального спасения каждого человека через его воскрешение потомками. А у Циолковского индивидуализм, стремление к сохранению отдельной личности полностью отсутствуют, поскольку, согласно его концепции панпсихизма, истинным гражданином Вселенной является атом, который бессмертен по своей физической сущности.

Дальнейшее размышление на эту тему приводят нас к мысли, что именно этот индивидуализм и является особенностью, отличающей религию от науки. Религия не стремится ответить на наиболее общие вопросы об устройстве мира и месте в нем человека. Она направлена, прежде всего, на решение индивидуальных проблем человеческого бытия, поддержание его духовных сил в сложном процессе взаимодействия с природной и социальной средой, которые в большинстве случаев противостоят, отдельной человеческой личности, ограничивают ее внутренние потребности.

Наука же, как коллективная по своей сути форма общественного сознания, дополняет религию ответами на общие вопросы об устройстве окружающей человека реальности и собственных способностях ее преобразования.

Эта взаимосвязь религии и науки, выявленная на основе сравнительного анализа философских позиций мыслителей космистов, позволяет уточнить и наши представления о взаимосвязи различных направлений внутри самого космизма. Поэтому следует уверенно утверждать, что феномен русского космизма изучен еще недостаточно и скрывает в себе обширный, не востребованный до настоящего времени потенциал для решения сложных философских проблем.

Литература

Мапельман 2001 — *Мапельман В.М.* «Космическая этика» К.Э. Циолковского // *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М., 2001. С. 370–386.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Циолковский 1986 — *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула, 1986.

Д.В. Барановский

ВОЗРОЖДЕНИЕ ИНТЕРЕСА К ФИЛОСОФСКИМ ИДЕЯМ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БИОГРАФИИ И НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО (1930–1970 ГОДЫ)

Статья посвящена возрождению научного интереса к личности и идеям Н.Ф. Федорова в 1930–1970-е гг. Анализируются изданные в те годы биографии К.Э. Циолковского, в которых впервые в официальной печати появилось имя Н.Ф. Федорова. Показано научно-историческое значение обращения биографов К.Э. Циолковского к личности и идеями Н.Ф. Федорова на примере книги В.Е. Львова «Загадочный старик».

The article is devoted to the problem of revival of scientific interest in the personality and ideas of N.F. Fedorov in the Russian space program of the 1930's-1960's. The basic biographies of K. Tsiolkovsky, in which N. Fedorov's figure appeared for the first time in the official press are analyzed. The scientific and historical significance of K.E. Tsiolkovsky's biographies for N.F. Fedorov's personality and ideas is shown using the example of V.E. Lvov's work «Mysterious old man».

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, космонавтика в СССР, Философия общего дела, история русской философии, философия в СССР, русский космизм.

Keywords: N.F. Fedorov, K. Tsiolkovsky, Russian space program, Philosophy of common cause, history of Russian philosophy, philosophy in USSR, Russian cosmism.

Философское наследие Н.Ф. Федорова (1829–1903 гг.) в XX веке в СССР имеет сложную судьбу. С одной стороны, по идеологическим причинам путь в печать работам о Н.Ф. Федорове был закрыт; с другой — как показывают исследования (Барановский 2015), интерес к философии первого русского космиста, хоть и волнообразно, но сохранялся на протяжении всего периода советской власти в России. Возвращение имени и философских идей Федорова в научный дискурс и культуру в СССР начинает происходить в 1950-е гг. несколькими путями, один из которых — интерес к философии «Московского Сократа» со стороны исследователей истории отечественной космонавтики, в первую очередь, в контексте идейной связи Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского. Вопросу возрождения интереса к

философским идеям Федорова в ракурсе истории отечественной космической науки в СССР посвящена настоящая статья. Кроме того, в 1970–1980-е гг. ряд исследователей (С.Г. Семенова, В.Е. Львов) для актуализации своих работ использовали идейную связь Н.Ф. Федорова с К.Э. Циолковским. Наиболее видной работой такого рода является труд В.Е. Львова «Загадочный старик» (Львов 1977), анализу которого посвящена вторая часть настоящей статьи.

Появление имени Н.Ф. Федорова в советских научных исследованиях по истории отечественной космонавтики связано с воссозданием биографии К.Э. Циолковского в 1940–1960-е гг. Начало было положено публикацией в 1935 г. автобиографического сочинения К.Э. Циолковского «Черты из моей жизни» (Циолковский 1935–1). В кратком фрагменте Циолковский упомянул о своей встрече с Н.Ф. Федоровым в Москве: «Кстати, в Чертковской библиотеке я заметил одного из служащих с необыкновенно добрым лицом». Это упоминание поставило для будущих исследователей вопрос о влиянии одного мыслителя на другого, что и предопределило актуальность изучения идей Н.Ф. Федорова в советский период в рамках космического направления науки, что показано ниже

Стоит отметить, что публикации автобиографии К.Э. Циолковского сопровождаются большими разночтениями. Например, в 1935 г. в журнале «Техника смене» была другая публикация мемуаров, но в ней отсутствовало упоминание о встрече с Н.Ф. Федоровым, вероятно, из цензурных соображений (Циолковский 1935–2), да и вообще не говорилось о посещении К.Э. Циолковским Чертковской библиотеки. Возможно, это связано с тем, что читателем журнала должны были выступить не исследователи биографии, а подростки — «юные техники». В публикации 1938 г. указанный фрагмент выглядит так: «В Чертковской библиотеке я познакомился однажды с одним из служащих. Он давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров, друг Толстого» (Циолковский 1938, с. 21). В публикации 1983 г. снова, как и в 1935-м году: «<...> я заметил одного из служащих с необыкновенно добрым лицом» (Циолковский 1983). Интересно также, что в издании 1938 г. имеется описание внешности «идеального библиотекаря», которое отсутствует в других изданиях: «Федоров был благообразного вида, брюнет, среднего роста, с лысиной, довольно прилично одетый» (Циолковский 1938, с. 21). Расхождения в тексте есть и в других фрагментах автобиографии.

Через некоторое время после смерти Циолковского стали публиковаться художественные и научно-популярные биографии ученого, в которых как присутствовали упоминания о знакомстве Федорова с Циолковским, так и поднимался названный вопрос о преемственности идеи освоения космического пространства (Арлазоров 1952; Воробьев 1940; Дар 1956). Попытки авторов ответить на обозначенный вопрос сформировали уже к тому времени ряд версий. Об идейной связи двух мыслителей, а также о педагогическом влиянии Федорова писал в 1952 г. журналист и сценарист М.С. Арлазоров в книге «К.Э. Циолковский, его жизнь и деятельность, 1857–1935» (Арлазоров 1952): «Однажды Константин обратил внимание на то, что к списку его заказанных им книг добавились какие-то новые. — Я не заказывал этого, — Это вам прислал Николай Федорович! — ответил библиотекарь» (Там же, с. 12). М.С. Арлазоров также сообщает ряд биографических фактов о Николае Федорове. Так, он пишет: «Он увидел старика, одетого в ветхое платье. Книжные фонды Н.Ф. Федоров, один из лучших библиотекарей Румянцевского музея, знал превосходно <...> Это был человек высокой культуры, обладавший большими знаниями. Свои знания он стремился передать другим <...> Федоров стал наставником юного Циолковского» (там же, с. 12).

Другую версию предложил писатель, эссеист и автор философских произведений и сказок для взрослых Давид Яковлевич Дар (1910–1980). Сразу после войны в 1948 г. он издал книгу, посвященную биографии К.Э. Циолковского (Дар 1948). В ней нет упоминаний о космосе, но есть другая, возможно, более важная тема: «Я понимаю только один покой <...> это покой, рожденный убеждением, что ты отдаешь людям все, что имеешь; что ничего не утаиваешь, всеми своими силами и всей жизнью содействуешь всеобщему благу... Вот вы стояли у воды и думали о смерти? Я не ошибся?.. Вы думали о смерти как о друге, а о людях вы думали как о врагах. Так будьте же моим другом, как я готов стать вашим другом». (там же, с. 61–62). В этих нескольких предложениях просматривается главное в философии Н.Ф. Федорова — идея общего дела и проблема борьбы со смертью, на знакомство с которыми, очевидно, и намекает Давид Яковлевич Дар. Через 8 лет в переиздании вышеуказанной книги под названием «Повесть о Циолковском» Д.Я. Дар выделил Н.Ф. Федорову целую главу, отведя московскому Сократу место руководителя в самообразовании Циолковского, но не идейного вдохновителя (Дар 1956, с. 47–51).

В.Н. Голоушкин в книге о Константине Циолковском «Жизнь, отданная науке», написанной в соавторстве с А.В. Костиным и П.И. Леонтьевым (Голоушкин, Костин, Леонтьев 1968), выдвинул... версию об обратном влиянии — Циолковского на Федорова: «Весьма вероятно, что мысли Циолковского о покорении Космоса, высказанные им в беседах с Федоровым, и нашли свое отражение в его [Н.Ф. Федорова — прим. авт.] книге» (там же, с. 22). Аберрация весьма характерная для советской эпохи, где сама возможность влияния философа-идеалиста на основоположника космонавтики выглядела скандалом.

В контексте нашей темы исследования большой интерес представляет книга писателя Константина Николаевича Королева-Алтайского «Циолковский рассказывает...» (Алтайский 1967). В построенной в форме диалогов книге, претендуя на биографическую достоверность, К.Н. Королев-Алтайский сообщает о том, что сам прочитал «редчайшую ныне книгу "Философия общего дела", где автор мечтает о заселении звезд людьми» (Алтайский 1967, с. 223), и воспроизводит слова К.Э. Циолковского: «Я был бесконечно благодарен ему (Н.Ф. Федорову — Д. Б.), что он без просьбы взялся помогать мне. Он находил самые лучшие, нужные учебники, редкие книги, номера журналов. Незаметно руководил моим развитием. Говоря по-теперешнему, шефствовал надо мной» (там же, с. 227), а также: «<...> он мне заменил университетских профессоров, с которыми я не общался»; «Федорова я считаю человеком необыкновенным, а встречу с ним — счастьем» (там же, с. 227). В конце автор добавляет идеологическую корректность: «Выходит, путь к Ленину и его идее был у меня с Федоровым одинаков» (там же, с. 229). К слову, К.Н. Алтайский приводит слова К.Э. Циолковского о некоем «студенте Володе»: «Постоянные посетители библиотека наперебой рассказывали нем (Н.Ф. Федорове — Д. Б.). Больше всех студент Володя, с которым я там познакомился» (там же, с. 223). Возможно, здесь имеется в виду Владимир Александрович Кожевников (1852–1917), философ, культуролог, публикатор сочинений Н.Ф. Федорова, в то время живший в Москве и занимавшийся в Библиотеке Румянцевского музея, где в 1875 г. и произошло его знакомство с Н.Ф. Федоровым. Представление общения Федорова и Циолковского в таком ракурсе и форма изложения, имитирующая беседы (которые исторически были), вероятно, произвели в исследовательской среде впечатление авторитетного источника, и дополнили предположения о творческом влиянии библиотекаря Румянцевского музея на 17-летнего Константина Циолковского.

Однако наиболее научно обоснованную версию еще в 1940 г. дал в своей книге биограф Циолковского Б.Н. Воробьев: «Может возникнуть вопрос, не от Федорова ли воспри-

нял Циолковский идеи межпланетных путешествий? Однако для подобного утверждения нет никаких оснований... Достоверно известно, что ни в бумагах архива К.Э. Циолковского, ни в воспоминаниях о нем родных и других знавших его лиц не содержится даже косвенного указания на какие-либо беседы с Федоровым о вопросах космоса и межпланетных сообщений» (Воробьев 1940, с. 29–30).

Подводя итог краткому разбору, отметим, что ввиду специфики жанра (популярная биография) перечисленные книги не содержат глубокого философского анализа — их ценность в контексте темы исследования состоит в актуализации внимания к Н.Ф. Федорову в эпоху, когда мыслители довоенного времени, писавшие о философе общего дела, — А.К. Горский, Н.А. Сетницкий и др. — были уничтожены, а новые еще не начали свою исследовательскую деятельность.

При этом до конца 1960-х гг. в академической историко-философской науке не было предпринято ни одной научной попытки рассмотреть воздействие идей Федорова на Циолковского: имя Федорова не упоминалось в научных докладах и статьях о жизни отца русской космонавтики. Но уже к этому времени вопрос места Федорова в истории русской мысли начинал входить в контекст научного дискурса СССР — и это, как отмечалось выше, несомненный результат влияния рассмотренных работ. Установление научной истины в вопросе об идейной связи двух мыслителей по сей день остается открытой проблемой.

В научном поле проблема Федоров-Циолковский появилась в конце 1960-х гг. В 1969 г. выходит сборник, в котором был опубликован доклад заметного исследователя космического направления русской мысли и темы освоения человеком космического пространства Л.В. Голованова под названием «К вопросу об идейных влияниях на К.Э. Циолковского» (Голованов 1969). Эту работу стоит отметить, потому что в ней впервые в отечественной истории философии на основе научного подхода рассматривается вопрос идейной связи Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского. Л.В. Голованов исходит из факта знакомства двух мыслителей и известного сходства их идей: «сопоставляя вышедшие впоследствии из-под пера Циолковского труды с работами Федорова, нетрудно убедиться в том, что многие их идеи оказываются созвучными» (там же, с. 12). Автор не подводит решительного итога относительно объемов и однозначности влияния «московского Сократа» на 17-летнего Циолковского, но с научной осторожностью указывает на возможную идейную связь двух мыслителей: «Сейчас трудно даже предположить, в какой форме эти (Н.Ф. Федорова. — Д. Б.) идеи стали известны Циолковскому, возможно, что, подбирая для юноши литературу, помогая ему в его самообразовании, Федоров лишь намекнул на них — достаточно было намека, чтобы воспламенить пылкое воображение. <...> Именно в те дни, по свидетельству самого Циолковского, родилась в нем мысль об использовании центробежного эффекта для полета в мировое пространство» (там же). Указанная публикация важна помимо прочего тем, что в ней в большом объеме (порой выдержкам Л.В. Голованов посвящает целую страницу) присутствуют цитаты из «Философии общего дела» со ссылкой на книгу Н.П. Петерсона (Петерсон 1912), ведь до того момента в СССР даже печати отрывков из сочинений Федорова не производилось.

Однако, как уже говорилось, Л.В. Голованов посвятил свой доклад проблеме творческих влияний на К.Э. Циолковского, ввиду чего о Н.Ф. Федорове речь идет только в рамках обозначенной проблематики, а содержанию его философии отводится небольшое место (три страницы). По той же причине автор доклада указывает на те фрагменты «Философии общего дела», которые касаются темы заявленного им исследования: автор ни разу не упоминает о философском проекте воскрешения даже в ущерб целостному пониманию смысла некото-

рых цитат Федорова, ведь без принятия во внимание воскресительного проекта мыслителя невозможно понять объем и значение его космических идей, в основе которых лежит концепция регуляции природы, необходимая для реализации задачи воскрешения отцов. Голованов пишет: «"Общее дело" управления слепыми силами природы, — верил Федоров, — сможет объединить род человеческий» (Голованов 1969 с. 11) и на этом заканчивает пере-сказ мысли философа. Однако идея объединения человечества, а также «управления слепыми силами природы», следовательно, и космическими процессами, логически исходит из этической необходимости воплощения проекта воскрешения; упомянутые Л.В. Головановым идеи — лишь одни из составляющих философии Федорова. Тем не менее, несмотря на названные недостатки, доклад Л.В. Голованова можно обоснованно считать важным событием в отечественной истории изучения творческого наследия Федорова в XX в.: в дальнейшем в подавляющем большинстве энциклопедических статей и научных работ о Федорове будет присутствовать ссылка на указанную нами работу Голованова.

В 1970 году происходит историко-философский прорыв — возникает термин «русский космизм». Как сообщают в своем докладе Л.П. Филоненко и В.П. Римский, первое появление в печати термина «русский космизм» связано с изданием 5-го тома «Философской энциклопедии», где он звучит в статье о В.И. Вернадском Р.А. Гальцевой (Филоненко, Римский 2012). Как пишут сами авторы, «учитывая сколько продвигалась энциклопедическая статья в печать, можно с уверенностью сказать, что термин "русский космизм" впервые в философский дискурс введен Р.А. Гальцевой в конце 1960-х годов» (там же, 2012). Позволим себе дополнить мнение авторов приведенной статьи. Вполне вероятно, что уже в 1960-е гг. мог существовать непечатный научный дискурс вокруг наследия мыслителей «космического направления» конца XIX — начала XX в., состоявшийся на волне интереса к вопросам освоения космического пространства и проблемам продления жизни. Научно-философские изыскания участников упомянутого дискурса в дальнейшем, как будет показано, привели и к концептуальному наполнению термина «русский космизм». Таким образом, понятие «космизм» устоялось в научной традиции именно вследствие имевшейся в 1950–1960-е гг. в советской истории философии тенденции обращения к фигуре К.Э. Циолковского, имя которого в то время было неразрывно связано с космически-ориентированными взглядами, и, через Циолковского и его биографию, — к фигуре философа Н.Ф. Федорова.

Научное изучение проблемы наследования идей Н.Ф. Федорова К.Э. Циолковским тесно связано с постановкой вопроса о философских основаниях космической деятельности. Этот вопрос стал предметом диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук А.Д. Урсула «Некоторые философские проблемы освоения космического пространства» 1964 г. (Урсул 1964). На наш взгляд, эта диссертация имела большое значение для становления космической проблематики в СССР не только в научно-техническом, но и в гуманитарно-философском поле. Что касается термина «русский космизм», то он прозвучал далее в докладе Н.К. Гаврюшина на Чтениях памяти К.Э. Циолковского в 1972 г. (Гаврюшин 1972), а тема «Циолковский и Федоров» впервые была озвучена на чтениях в докладе С.Г. Семеновой, выступавшей там в 1976 г. (Семенова 1976). В 1970-е гг. термин «русский космизм» получил содержательное наполнение, а в 1980-е гг. он уже зазвучал во многих работах, посвященных философии, экологии, глобалистике (Гиренок 1987, Семенова 1988, Моисеев 1990 и др.).

С.Г. Семенова, возродившая традицию федороведения в СССР и заложившая современную его основу, впервые дала сопоставление философских взглядов двух русских космистов, подчеркивая и сближающую их идею космической экспансии человечества, и прин-

ципальные расхождения (прежде всего в отношении к личности — христианский персонализм Н.Ф. Федорова и идея «мыслящего атома» К.Э. Циолковского). Тема «Федоров и Циолковский» неоднократно возникала в ее в трудах: и в знаменитой статье о Федорове в альманахе «Прометей» (Семенова 1977), и в книге «На пороге грядущего. Н.Ф. Федоров. Судьба его идей в русской и советской литературе» (она писалась в 1970-е гг., готовилась к печати в конце 1970-х — начале 1980-х гг., но была «рассыпана» в связи с идеологическим скандалом, который вызвал выход в свет в 1982 г. однотомника сочинений Н.Ф. Федорова в издательстве «Мысль»; ныне ее рукопись хранится в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова в Москве). Издать книгу в переработанном, дополненном и расширенном виде удалось лишь в 1990 г. под названием «Николай Федоров: творчество жизни», и здесь глава «Федоров и Циолковский» заняла свое законное место. Наконец, в 2004 г. в книге «Философ будущего века — Николай Федоров» С.Г. Семенова значительно расширила эту главу.

По мысли С.Г. Семеновой, высказанной еще в книге «На пороге грядущего» «бесспорно одно: Федорова недаром называют предшественником космических идей Циолковского, более того — провозвестником всего того направления, которое получило название *космизма, космической философии* (курсив наш. — Д. Б.)» (Семенова 1979, с. 74). И далее о расхождении двух мыслителей: «Однако собственно онтологические и этические предпосылки обоих незаурядных русских мыслителей значительно отличны друг от друга» (там же, с. 76). С.Г. Семенова проводит глубокий и последовательный анализ и называет следующие положения: «Циолковский признает существующей во вселенной одну субстанцию и одну силу — материю в ее бесконечном превращении <...> признает самое широкое распространение жизни в космосе. <...> Жизнь для Циолковского возникает и продолжается в любых условиях. <...> Сознательная жизнь не имеет никаких пределов и развивается даже без всяких условий» (там же, с. 76–77). О Н.Ф. Федорове: «Для Федорова земной человек <...> — вершина, достигнутая пока эволюционным процессом. В учении Федорова как необходимая основа содержится важнейшая предпосылка уникальности значения земли и человека» (там же, с. 77).

В том же аспекте, что и С.Г. Семенова, к теме «Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский» в ее философском аспекте обращался Евгений Викторович Прошечкин (1957 г. р.). Его дипломная работа, защищенная в 1984 г. в Белорусском государственном университете, называлась «Философия Н.Ф. Федорова в контексте русской культуры конца XIX — начала XX вв.», и одна из ее частей была посвящена теме «Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский», а в 1988 г. он выступил с докладом на Всесоюзных Федоровских чтениях с докладом «Русский космизм Федорова и Циолковского: противоречия и сходство» (Прошечкин 1990).

Но вернемся к беллетризованным биографиям. Книга известного популяризатора науки В.Е. Львова «Загадочный старик», вышедшая в 1977 г. и посвященная Н.Ф. Федорову, — первая для советской печати развернутая биография философа, написанная в жанре исторической повести. Скажем несколько слов о ее авторе. Владимир Евгеньевич Львов родился 7 сентября 1904 г. в Санкт-Петербурге, скончался там же в 2000 г. Он обучался в гимназии Карла Мая до ее национализации в 1918 г., принял советскую власть и позднее окончил физико-математический факультет ЛГУ. С 1924 г. В.Е. Львов пишет научно-популярные статьи по вопросам физики, а позднее — и об освоении космоса, культуре и философии (Общество Друзей Школы Карла Мая). О популяризаторской деятельности В.Е. Львова положительно отзывался и сам К.Э. Циолковский: «Не только за границей, но и у нас теперь учреждаются и образуются общества, члены которых успешно и талантливо распространяют новые идеи.

Таковы: Львов, Перельман, Воробьев... Особенно много написали дельных статей Перельман и Львов» (Циолковский 1929, с. 10–11).

В.Е. Львов является редким представителем ленинградского федороведения, возникшего независимо от группы московских исследователей и последователей идей Н.Ф. Федорова, сформировавшейся в 1960–1970-е гг. (В.С. Борисов, В.Г. Акопян, С.Г. Семенова). Со слов современного федороведа д. филол. н. А.Г. Гачевой, известно о переписке В.Е. Львова с О.Н. Сетницкой, дочерью Н.А. Сетницкого и хранителем его архива, распространителем идей Н.Ф. Федорова в первое послевоенное десятилетие, и С.Г. Семеновой.

В.Е. Львов является весьма неоднозначной фигурой. Как передает М.Т. Валиев, общественный заместитель директора музея истории школы К. Мая, Львов был ярко выраженным сторонником взглядов, которые принято называть сталинизмом, не скрывающим своих воззрений. Известна также политическая деятельность Львова в период репрессий 1930–1940-х гг. Так, получившим наиболее широкую огласку в научной литературе является дело М.П. Бронштейна — советского физика, автора нескольких крупных работ, супруга Л.К. Чуковской. Разгромные статьи В.Е. Львова и обвинения им Бронштейна в идеализме (в физической науке!) нанесли непоправимый урон репутации ученого и привели к его аресту и расстрелу в 1938 г. (подробнее см.: Горелик, Френкель 1990) Интервью с людьми, знавшими В.Е. Львова, раскрывают и другие сходные факты его биографии.

Тем не менее для нашего исследования большее значение имеют другие факты. В названной книге «Загадочный старик» помещены два произведения — «Загадочный старик» и «Циолковский в Петербурге». По понятным причинам, второе произведение не представляет научного интереса в контексте настоящего исследования. В повести же «Загадочный старик» знакомством с К.Э. Циолковским обосновывается актуальность обращения к личности и наследию Н.Ф. Федорова. В.Е. Львов поясняет: «Общее действующее лицо и там, и тут — наш великий ученый Константин Эдуардович Циолковский. В “Загадочном старике”, впрочем, он появляется лишь эпизодически, и главный персонаж здесь — другой замечательный русский человек, чья жизнь мало обследована и давно ожидает биографа» (Львов 1977, с. 5). В книге в виде диалогов с реальными историческими лицами из окружения Н.Ф. Федорова — Н.П. Петерсоном, Л.Н. Толстым, К.Э. Циолковским — последовательно, глава за главой раскрываются многие аспекты философии Общего дела. Автор признает, что некоторых исторических ситуаций могло и не быть, но очевидно использует их как для актуализации обращения к наследию Федорова, так и для передачи учения философа: «...пользуясь правом, принадлежащим жанру исторической повести, автор прибегал в отдельных случаях к реконструкции некоторых ситуаций, диалогов, событий. К воссозданию всего того, что могло быть, но о чем история не оставила нам точных протокольных данных» (Львов 1977, с. 6.). Интересно и то, как Владимир Львов преподносит и отстаивает ценность философии Общего дела для советского общества и реалий: «Идеи, в которых противоречиво соседствовали стихийно-материалистические прозрения и христианско-религиозная мифология. Как увидит читатель, насильственность и противоестественность этого сочетания была сразу же понята представителями официальной церковности и идеалистической философии. Они отвергли мыслителя как дерзкого и разрушающего их догмы еретика. Так или иначе, советские люди не отдадут Федорова кликушам и святошам из обскурантского лагеря! Научное и философское наследие “загадочного старика” заслуживает пристального изучения. Одну из попыток в этом направлении читатель найдет в предлагаемой книге» (там же). Отсюда и стратегия из-

ложения федоровского учения, которую избирает В.Е. Львов: те стороны философии Общего дела, к которым предъявлял претензии тот же Г.В. Флоровский («Блеск мечты не есть пламень благодати» — Флоровский 2004, с. 724), упреки в стремлении совлечь с воскресения покров тайны, выдвигавшиеся, к примеру, Е.Н. Трубецким, мнение А.С. Панкратова о том, что в православии Федоров «останется еретиком» (Панкратов 2004, с. 361), Владимир Львов преподносит как плюсы учения в контексте марксистско-ленинской идеологии. Львов пишет: «А пока замечу, что при первом же прикосновении скальпеля объективного анализа вся словесно-богословская окантовка “Философии общего дела” слетает прочь, как шелуха» (Львов 1977, с. 177); а также: «Не усвоив и не поняв исторического материализма Маркса (вряд ли даже зная сколько-нибудь основательно о нем), Федоров в то же время в своей философии природы стихийно проявил многие черты материалистической диалектики» (там же, с. 181). Зная об обычной для советской эпохи практике редакторско-цензорских вставок в текст, можно приписать эти строки редактору книги, однако, учитывая личные воззрения В.Е. Львова, можно предположить, что их автором был он сам (полностью оценить взгляды Львова, а также степень редакторских вторжений в текст будет возможно лишь после работы с его архивом, хранящимся в Санкт-Петербурге).

Несмотря на своеобразие в представлении философии и личности Федорова советскому читателю, очевидно значение данной работы для всей научно-исследовательской и популяризаторской деятельности по изучению философского наследия «московского Сократа». Так, Львов отмечает влияние Федорова на концепцию ноосферы, говоря, что «от «регуляции» Федорова — один исторический шаг до учения о ноосфере Вернадского» (там же, с. 182).

Оканчивая повесть, В.Е. Львов пишет об актуальности изучения интеллектуального диалога между Федоровым и М. Горьким, М. Горьким и А.А. Блоком о бессмертии (подробнее — Горький 1959, с. 325–339), Н.Ф. Федоровым и В.Я. Брюсовым: «Тема “Горький и Федоров”, таким образом, — тема, заслуживающая пристального внимания историков литературы и философов. То же можно сказать об отношениях Федорова и Брюсова». Также В.Е. Львов говорит об идейной связи «Философии общего дела» и творчества художника Василия Чекрыгина (там же, с. 189–192).

Книга «Загадочный старик», несмотря на ненаучную форму и осязаемые идеологические перекосы в изложении федоровских идей, сыграла важную роль в судьбе философского наследия Федорова в советский период. По мере возможности она представила сущность учения Федорова, была богата плодотворными идеями для последующих исследователей, актуализировала обращение к его философскому творчеству даже в контексте существовавшей тогда марксистско-ленинской парадигмы. В своем изложении Львов значительно искажает учение Федорова, стремится к признанию его едва ли не материалистическим и марксистским, однако повторим: представить с необходимой точностью и полнотой реальное отношение автора к Федорову и его идеям будет возможно только после обращения к архиву В.Е. Львова, работа с которым может пролить свет как на историю его работы над книгой «Загадочный старик», так и на его контакты с московскими федороведами и федоровцами. Эта работа — в ближайших планах автора настоящей статьи.

Подводя итог, стоит сказать, что изучение философских идей Н.Ф. Федорова, несмотря на не самую глубокую рецепцию его идей, сыграло огромное значение в судьбе философского наследия философа в СССР. Именно благодаря работам М.С. Арлазорова, К.Н. Алтайского, Л.В. Голованова, С.Г. Семеновой, В.Е. Львова и других упомянутых в статье исследователей имя и идеи первого русского космиста звучали в печати в 1950–1970-е гг.,

входя в контекст дискуссии о философских основах космонавтики, что в конечном итоге привело к появлению термина «русский космизм». Кроме того, эти работы стали подспорьем и дали мощную актуализацию написанным позднее работам новых исследователей творчества Н.Ф. Федорова и космизма.

Литература

- Алтайский 1967 — *Алтайский К.Н.* Циолковский рассказывает. Кн. 1. М., 1967
- Арлазоров 1952 — *Арлазоров М.С. К.Э. Циолковский, его жизнь и деятельность, 1857–1935.* М., 1952.
- Барановский 2015 — *Барановский Д.В.* К вопросу об исследовании философского наследия Н.Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.) // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. Т. 2. Философия. СПб., 2015. С. 112–123.
- Берковская 2008 — *Берковская Е.Н.* Судьбы скрещенья: воспоминания / Сост., подгот. текста, предисл. Ю.Р. Берковского, примеч. Ю.Р. Берковского, А.Г. Гачевой. М., 2008.
- Воробьев 1940 — *Воробьев Б.Н.* Циолковский. М., 1940.
- Гаврюшин 1972 — *Гаврюшин Н.К.* Из истории русского космизма. Калужский журнал «Урания» 1804 г. // Труды V и VI Чтений... К.Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К.Э. Циолковского». М., 1972. С. 104–106.
- Гиренок 1987 — *Гиренок Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987.
- Голованов 1969 — *Голованов Л.В.* К вопросу об идейных влияниях на К.Э. Циолковского // Труды третьих чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К.Э. Циолковского. Т. 3. М., 1969. С. 3–15.
- Голоушкин, Костин, Леонтьев 1968 — *Голоушкин В.Н., Костин А.В., Леонтьев П.И.* Жизнь, отданная науке. Тула, 1968.
- Горелик, Френкель 1990 — *Горелик Г.Е., Френкель В.Я.* Матвей Петрович Бронштейн: 1906–1938. М., 1990 (Научно-биографическая серия).
- Горький 1959 — *Горький А.М.* Литературные портреты, М., 1959.
- Дар 1948 — *Дар Д.Я.* В добрый час. Л., 1948
- Дар 1956 — *Дар Д.Я.* Повесть о Циолковском. Л., 1956.
- Львов 1977 — *Львов В.Е.* Загадочный старик: повести. Л., 1977.
- Моисеев 1990 — *Моисеев Н.Н.* Русский космизм и восстановление гуманистических традиций в науке и обществе // Общее дело: Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14–15 мая 1988 года). М., 1990. С. 7–20.
- Общество Друзей Школы Карла Мая — Виртуальный проект «Общество Друзей Школы Карла Мая». Электронный ресурс: http://www.kmay.ru/sample_pers.phtml?n=1892, дата обращения — 30.05.18.
- Панкратов 2004 — *Панкратов А.С.* Философ-праведник // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 352–362.
- Петерсон 1912 — *Петерсон Н.П.* Н.Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротитвлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.
- Прошечкин 1990 — *Прошечкин Е.В.* Русский космизм Федорова и Циолковского: противоречия и сходство // Общее дело: Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14–15 мая 1988 года). М., 1990. С. 167–170.
- Римский, Филоненко 2012 — *Римский В.П., Филоненко Л.П.* Судьба термина «Русский космизм» // Материалы XLVII Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К.Э. Циолковского». Калуга, 2012. С. 47–51.
- Семенова 1976 — *Семенова С.Г.* Дневник 1976 года. Запись от 19 сентября 1976 г. Семейный архив.
- Семенова 1977 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров: жизнь и учение // Прометей. 1977. № 11. С. 86–105.
- Семенова 1979 — *Семенова С.Г.* На пороге грядущего. Н.Ф. Федоров. Судьба его идей в русской и советской литературе. Машинопись. Архив музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.
- Семенова 1988 — *Семенова С.Г.* Активно-эволюционная мысль В.И. Вернадского // Прометей. 1988. № 15. С. 221–248.
- Семенова 1990 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров: творчество жизни. М., 1990.
- Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Урсул 1964 — *Урсул А.Д.* Некоторые философские проблемы освоения космоса: Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата философских наук / Моск. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина. Москва, 1964.

Философия бессмертия и воскрешения 1996 — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 2. М., 1996.

Флоровский 2004 — *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 717–724.

Циолковский 1929 — *Циолковский К.Э.* Космические ракетные поезда. Калуга, 1929.

Циолковский 1935-1 — *Циолковский К.Э.* Черты из моей жизни // Молодая гвардия. 1935. № 11. С. 124–143.

Циолковский 1935-2 — *Циолковский К.Э.*, Черты из моей жизни // Техника — смене. № 3. Свердловск, 1935. С. 6–8.

Циолковский 1938 — *Циолковский К.Э.* Черты из моей жизни // Гражданская авиация. М., 1938. С. 18–31.

Циолковский 1983 — *Циолковский К.Э.* Черты из моей жизни / Предисл. *И. Короченцева.* Тула, 1983.

А.Г. Гачева

«ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ НИЦШЕАНСТВА» Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев в полемике с Ф. Ницше¹

В статье рассматривается критика философии Ф. Ницше в трудах Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Реконструирована история обращений Московского Сократа к наследию немецкого философа, начало которой падает на третий период общения Федорова и Соловьева (1897). Подчеркивается, что спор с ницшеанством связан в творчестве обоих философов с апологией активного христианства, оправдания истории, богочеловечества и всеединства.

The article discusses the criticism of F. Nietzsche's philosophy in the works of N.F. Fedorov and V.S. Soloviev. The history of the appeals of Moscow Socrates to the heritage of German philosopher which takes its origin in the third period of communication between Fedorov and Soloviev (1897) is reconstructed. It is emphasized that the dispute with Nietzscheanism which both philosophers emphasized in their works, is closely connected with the apology of active Christianity, the justification of history, God-manhood and total-unity.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Ф.И. Ницше, полемика, идея сверхчеловека, активное христианство, оправдание истории, богочеловечество, всеединство.

Keywords: N.F. Fedorov, V.S. Soloviev, F.I. Nietzsche, polemics, the idea of a superhuman, active Christianity, the justification of history, God-manhood, total-unity.

Рецепция идей Ницше в русской культуре — в современных гуманитарных исследованиях тема востребованная и актуальная. Нарастающий в глобальном мире кризис целей и ценностей, идущий рука об руку с кризисом человека (Семенова 2012, с. 456–461), заставляет на новом витке обратиться к наследию Ницше, этого *enfant terrible* мировой философии, осмысляя дерзкий вызов, брошенный им не только мышлению, но и всему укладу цивилизации новейшего времени: «Человек есть нечто, что должно превзойти» (Ницше 1990/1, с. 8). А вместе со *Sturm und Drang* Ницше в фокусе внимания оказывается русский Серебряный век в двух своих главных потоках — художественном и философском, столь часто скрещивавшихся в таких фигурах, как В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов, А. Белый и др. (Nietzsche in Russia 1986; Данилевский 1991; Шестаков 1997; Ницше и философия в России 1999; Ключ 1899; Ницше и русская философия 2000; Ницше: pro et contra 2001; Кондаков, Корж 2000; Синеокая 1999; Синеокая 2008; Синеокая 2009; Бонецкая 2013а; Бонецкая 2013б). И дело не только в том, что на период 1890–1910-х гг. пришелся пик популярности Ницше на русской почве, а в том, что в многоголосии оценок феномена Ницше и

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX — начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

его построений, звучащих в воздухе эпохи, выделяются те, что оказываются сверхактуальными сегодня, когда человечество XXI в. встает перед вызовами трансгуманизма, будоражащими умы современности не меньше, чем бунтарь Ницше в ситуации *fin du siècle*.

Как философия Ницше, так и трансгуманизм представляют собой классический пример того, что Н.А. Сетницкий назвал «дробным идеалом» (Сетницкий 2010, с. 121–134). Дробный идеал представляет собой неполную или искажающую проекцию целостного образа совершенства, и потому критика его, по мысли философа, должна вестись не из идейной цитадели таких же дробных, осколочных идеалов, а с точки зрения абсолютного, целостного идеала, критериями которого является полнота блага, действенность и всеобщность. Такой идеал Сетницкий находил в философии Н.Ф. Федорова (там же, с. 145–179), а если его мысль продолжить, то можно со всей уверенностью утверждать, что контуры целостного идеала были очерчены той линией русской мысли, в лоне которой развивались идеи активного, творческого христианства, оправдания истории, богочеловечества, всеединства, апокатастасиса (см.: Семенова 2012, с. 380–400; Гачева 2011). Помимо Федорова, к активно-христианской линии мысли могут быть отнесены основные фигуры русского религиозно-философского возрождения: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, П.А. Флоренский, Г.П. Федотов, а также менее известные, но не менее яркие мыслители 1920–1930-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев.

Именно философия активного христианства стала конгениальным ответом ницшеанству не просто как системе воззрений, бросившей еще одну — да, яркую, да, кричащую — краску на философскую палитру своего времени, но как «проекту», претендующему на то, чтобы задать вектор движения в будущее. Ницшеанство не могло быть поколеблено, а тем более не могло быть разбито, той «старой», как сказал бы Федоров, «фарисейской» моралью, которая была в ключья разорвана бунтом немецкого философа. Оно не могло быть опровергнуто в рамках гуманизма как такового, в границах этики человека смертного и умирающего. Не могла быть опровергнута проповедь Ницше и тем «боязливым» христианством, которое автор «Антихриста» третировал презрительно и свысока, называя его слабым, нездоровым, не способным к свершению, ненавидящим «ум, гордость, мужество, свободу», не имеющим «радости» (Ницше 1990/2, с. 647), чурающимся реальности и живой жизни, безразлично отворачивающимся от истории. Для того чтобы ответить на проповедь «европейского Заратустры» (как называл Ницше Федоров — Федоров 1990–2000/3, с. 270), провозгласившего «себялюбие» и «любовь к дальнему», свободу от разумения «добра» и «зла», но и от «духа тяжести» (Ницше 1990/2, с. 44, 143), что пригибает к земле всякую тварь, апологета «вечного возвращения», способного избавить от ужаса небытия (там же, с. 160–161), нужно было раскрыть христианство как преобразующую, творческую веру, как религию действия и преодоления смерти не только в духовном, но и в физическом смысле. Равным образом и полемику с трансгуманизмом, обоготворившим технологии и «протезную» цивилизацию, стремящимся к максимальной замене искусственного природным, вытеснению биологического техническим, вплоть до киборгизации и «загрузки» сознания в компьютер, но при этом последовательно отстаивающим право человека на жизнь, выдвигающим задачу бессмертия, нельзя вести, опираясь на трусливый «экологизм» глубинных экологов, убежденных во вредности существования человека в природе, низводящих его бытийный статус на роль комара, а нужно противопоставить трансгуманизму выдвинутую в космологии идею Н.А. Умова и В.И. Вернадского об антиэнтропийной сущности живой материи, федоровскую идею регуляции природы, органического прогресса. И современное христианство сможет преодолеть трансгуманизм, лишь оставив позицию «удерживающего»,

отказавшись от «смертобожничества», вспомнив, что: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13), вдумавшись в пророчество ап. Павла: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15, 51), на новом витке актуализировав идею соработничества человечества Богу в деле победы над смертью и воскрешения, выдвинув ее как задачу III тысячелетия.

«Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активного*» (Федоров 1995–2000/2, с. 145). Эти слова Н.Ф. Федорова из его статьи «Христианство против ницшеанства» обозначают главный вектор полемики с Ницше, которую вела русская религиозная философия в эпоху, когда популярность автора «Заратустры» в России достигла своего апогея. Против «сверхчеловека», образ которого на русской почве имел устойчивые отрицательные коннотации, представал выражением абсолютного индивидуализма, предельной обособленности «я», а значит и крайней его уязвимости, выдвигался образ «богочеловечества» как единства многих — а в идеале «всех» — «я». Против «воли к власти», через которую ницшеанский сверхчеловек реализовывал свою отрицательную свободу, поставлялась любовь, но не в том теплохладном, мягкотелом ее обличье, которое с возмущением и презрением развенчивал Ницше, а любовь как полнота бытия, высший принцип связи вещей и существ, основа совершенного, всеединого строя мира, любовь деятельная и активная, противостоящая разъединению, вытеснению, розни, смерти.

Этот ракурс критики Ницше на русской почве, бывшей не консервативно-охранительным отрицанием-отфутболиванием, но творческим ответом на антропологический вызов немецкого философа, манифестацией целостного идеала, был задан еще в 1890-е гг. двумя мыслителями, стоявшими у истоков русского религиозно-философского возрождения конца XIX — начала XX в.: Н.Ф. Федоровым и его младшим современником В.С. Соловьевым. Они находились в общении и идейном диалоге еще с начала 1880-х гг.², духовно друг друга подпитывали, а главное — стояли на одной религиозно-философской платформе. И хотя соловьевская критика Ницше оказалась в орбите внимания деятелей Серебряного века раньше, чем федоровская, ракурс взгляда на Ницше у Федорова и Соловьева был общим, более того — статья Соловьева «Идея сверхчеловека» (1899), во многом задавшая вектор оценки ницшеанства в Серебряном веке, и по своим исходным установкам, и содержательно перекликалась с главными идеями федоровской философии.

Тема присутствия Ницше в творческом наследии Н.Ф. Федорова поднималась неоднократно. Впервые она была поставлена американским ученым русского происхождения Т. Закидальским (Zakydalsky 1986), поднималась в исследованиях, посвященных судьбе философии Ницше в России (Синеокая 2008; Синеокая 2009), а также в работах о Федорове (Фунтусов 2000, Семенова 2004а). Рука об руку шло и исследование темы «Ницше и Соловьев» (Носов 1991; Мотрошилова 1999; Синеокая 2002; Vladimir Soloviev und Friedrich Nietzsche 2003). Выпущенное в 1995–2000 гг. собрание сочинений Н.Ф. Федорова представило ряд фактических материалов к истории творческих взаимоотношений Федорова и Соловьева, в том числе в аспекте их критики ницшеанства (Федоров 1995–2000/1–4).

Обращение Н.Ф. Федорова к наследию Ф. Ницше, выросшее в развернутую полемику с его идеями, падает на последнее пятилетие жизни Московского Сократа (1897–1903). Именно в этот период появляется серия его заметок о Ницше, позднее объединенных уче-

² История знакомства Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, личные контакты мыслителей, их идейное и творческое взаимодействие, равно как и проблема влияния идей Федорова на философию В.С. Соловьева освещена в целом ряде работ (см.: Горский 1914; Сетницкий 1926; Никитин 1990; Семенова 1994, с. 358–370; Козырев 1997, с. 23–31; Семенова 2004б, с. 115–125; Гачева 2004).

никами в блок «Статей философского содержания» II тома «Философии общего дела», а в работе «Супраморализм», создававшейся в 1900–1902 гг. как новый опыт целостного изложения учения всеобщего дела, целая глава посвящена «имморализму» немецкого философа, которого Федоров сближает с Максом Штирнером, апологетом солипсизма, автором книги с говорящим названием «Единственный и его собственность» (1844).

Намерение Федорова дать свое осмысление идей Ницше было стимулировано его общением с В.С. Соловьевым и сформировалось в третий период их сближения, начавшийся осенью 1896 г. и длившийся с перерывами весь 1897 г. Этот период связан с выходом книги «Оправдание добра», в которой, как нам уже приходилось писать, «выстроена этическая система, не просто близкая этическому учению Федорова, а во многом из него исходящая» (Гачева 2004, с. 901). Идеи книги, печатавшейся в 1894–1897 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1897 г. появившейся отдельным изданием, Федоров неоднократно обсуждал с Соловьевым, живо реагировал на его полемику с Б.Н. Чичериным, выступившим с резкой критикой этики Соловьева в тех ее частях, которые были близки философу общего дела, а зачастую и прямо исходили из его системы идей (подробнее см.: там же, с. 907–909). По всей вероятности, именно в этих обсуждениях зазвучало с обеих сторон имя Ницше, тем более что в предисловии к книге, носившем название «Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии», Соловьев спорил не только с пессимистическим сознанием, в своем отрицании смысла существования доходившим до апологии самоубийства, но и с идеями немецкого мыслителя, передавая их так: «Есть смысл в жизни, именно в ее эстетической стороне, в том, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой стороне жизни, охранять и укреплять ее в себе и вне себя, доставлять ей преобладание и развивать дальше до создания сверхчеловеческого величия и новой чистейшей красоты — вот задача и смысл нашего существования» (Соловьев 1988/1, с. 87). Подобная эстетизация бытия каково оно есть, соединенная с апологией силы и красоты, видится Соловьеву лишь мнимым спасением. Выхода из тупика бессмыслицы она не дает. Да и как может дать, если против нее выдвигается неумолимый факт смерти. Этот наиреальнейший факт, о котором философствующий субъект всеми силами хочет забыть, разбивает вдребезги ницшевский эстетизм. В условиях падшего бытия, подчеркивает Соловьев, красота мимолетна и иллюзорна: «Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота?» (там же). А поставив эти риторические, но стержневые вопросы, философ богочеловечества дает *иное* понимание силы и красоты, основанное на Христовом благовестии, на обетовании обожения: это «сила и красота, обусловленные добром, вечно пребывающие и *действительно* освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления» (там же, с. 89).

Фигура Ницше оставалась в поле внимания Соловьева и после выхода в свет «Оправдания добра». В цикле «Воскресные письма», печатавшемся в 1897 г. в газете «Русь», немецкому философу посвящено девятое письмо — «Словесность или истина?», датированное 30 марта 1897 г. Обращаясь к ницшевской идее сверхчеловека, Соловьев повторял аргументацию, приведенную в предисловии к «Оправданию добра», утверждая, что эта идея не имеет под собой прочной основы. Реальную, онтологическую основу мысль о переходе природы человека в новое, высшее качество получает лишь в христианстве и в воскресшем Христе как образце, а «базельский профессор» христианству остался чужд (Соловьев 2001).

Соловьевская критика Ницше, выдвигавшая против ницшеанского человека образ Христа воскресшего, безусловно, должна была привлечь внимание Федорова и актуализировать его собственную рефлексию над феноменом ницшеанства. В 1897 г. мыслитель

делает первый приступ к критике Ницше, оформляя его в виде письма к В.С. Соловьеву. Поскольку труды Ницше в это время в русском переводе еще не существовали, философ, по всей вероятности, обращался к изложениям идей Ницше в русских журналах, а также к французским работам о Ницше³. Мог он прибегнуть и к помощи В.А. Кожевникова, хорошо знавшего немецкий язык.

В начале января 1898 г. письмо о Ницше было передано Федоровым В.А. Кожевникову с просьбой отослать его Соловьеву, однако Владимир Александрович по каким-то причинам не сделал этого, что вызвало недовольство Федорова и послужило источником одной из размолвок философа с его учеником (Федоров 1995–2000/4 с. 326). До наших дней предназначавшийся Соловьеву текст не дошел, однако из чернового письма Федорова Кожевникову, написанного между 6 и 30 января 1898 г., мы можем составить себе примерное представление по крайней мере об одном аспекте учения Ницше, волновавшем в этот момент философа воскрешения. Это вопрос об искусстве и о путях синтеза художественных энергий, который был поставлен Р. Вагнером и Ф. Ницше и разрешался выдвиганием в центр искусства будущего музыкальной драмы, возрождающей дух античной трагедии, воскрешающей древний дионисизм и тем самым освобождающей творчество от плененности «сократическим рацио». Если для Ницше дионисизм возвращает творческому акту способность быть отражением универсальной жизни, то для Федорова этот универсализм не более чем иллюзия. Театральные подмостки не сотрут горькой черты, отделяющей сценическое действие от жизни, как она есть. А апология трагедии как высшего жанра искусства оборачивается апологией того мироздания, которое лежит в основании античной драмы и неразрывно связано с идеей рока.

Этическая установка, лежащая в основе концепции музыкальной драмы, глубоко пессимистична, это языческий *amor fati*, лишаящий человека свободы, неумолимо влекущий к гибели. Федоров тонко улавливает это духовное склонение Ницше и не раз будет повторять его призыв, прозвучавший в статье «Рихард Вагнер в Байрейте»: «срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели» (цит. по: Федоров 1995–2000/2, с. 120). В письме же Кожевникову, фиксируя свои размышления о Ницше, он выводит другую формулу, которая затем также будет повторяться в статьях и заметках, посвященных «философу Черного царства (Новой Германии)»: «должны ли соединиться все искусства в Музыкальной драме или Трагедии, как изображению гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, ее высшем произведении — храме, не как подобию мироздания, а как проекте мира (в котором нет поглощения), воскрешающего все погибшее чрез все знания (чрез всех ставших познающими), соединенные в науке Мироздания — астрономии и чрез воскрешение делающие всех бессмертными, <в храме> как проекте дела общего, изображенном в росписи внешней и внутренней и в музыке внутренней и внешней, направляющей к цели, к осуществлению дела» (Федоров 1995–2000/4, с. 326).

В одной фразе, предельно насыщенной смыслом, отражающей в себе, как в капле, полноту целого, Федоров манифестирует идеал, который, с его точки зрения, должен быть противопоставлен ницшевской апологии «эстетизма». Как мы помним, эстетизм Ницше

³ По-французски, в отличие от немецкого языка, Федоров читал свободно, поэтому франкоязычная литература о Ницше была ему доступна. Как свидетельствовал В.А. Кожевников, особенно ценил Федоров книгу А. Лихтенберге «Философия Ницше» (Lichtenberger 1898).

развенчивался Соловьевым в предисловии к книге «Оправдание добра» также с позиций целостного идеала, средоточием и глашатаем которого является Христос Воскресший.

Именно этот образ — Христа Воскресшего и (добавляет Федоров) Христа Воскресителя — станет для Федорова и Соловьева главным критерием оценки подлинности / мнимости тех идей, которые вбросил в девятнадцатый век бунтарь Ницше. Позднее А.К. Горский, один из представителей федоровской традиции в философии 1910–1920-х гг., заговорит о Христе как о Центрообразе культуры, литературы, истории, жизни, подчеркнув, что только этим «Образом Образов» «измерит себя до конца человек» (Горский 2004, с. 608). Федоров и Соловьев буквально воплощают эту мысль, измеряя образом Христа, соотнося с Его проповедью буквально все действия и все установки текущего, поверяя Христовым законом максимы Ницше, правду и подлинный вес его проповеди. Так, в «Краткой повести об антихристе» в ответ на посулы императора-сверхчеловека, старец Иоанн просит у него лишь одного: «Исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, — исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истинного предтечу Его славного пришествия» (Соловьев 1988/2, с. 754). И тут же становится явной подмена: сверхчеловек при всех внешних своих добродетелях — обман и «мнимость», он «не на лозе», которая есть Христос, он сознательно отъединился от «Источника жизни». Что касается Федорова, то он не раз в своих текстах соотносит Ницше с «человеком беззакония» (2 Фесс. 2, 8), Антихристом, чему косвенно способствовал и сам немецкий философ, позиционировавший свою философию как открытую, не на жизнь, а на смерть, тяжбу с христианством.

Это сопоставление только укрепляется у Федорова после знакомства с двумя культовыми произведениями Ф. Ницше, появившимися в 1898–1900 гг. в русском переводе: «Так говорил Заратустра» и «Происхождение трагедии из духа музыки». Передавая Кожевникову впечатления от чтения второй книги, рисующей образ искусства, рождающегося «от похоти и опьянения», он видит в этой теории отрицание богоподобия человека и религиозно-нравственных корней творчества, на которых всегда настаивал сам, подчеркивая, что искусство рождается у могилы, импульс ему дает чувство скорби, стремление восполнить утраченное, запечатлеть ушедшее и ушедших в памятнике, на полотне... «Учение же о происхождении Искусства из опьянения и сновидений Ницше только по неизвестности имени Антихриста назвал учением Диониса» (Федоров 1995–2000/4, с. 435).

Для Федорова, полагавшего в основу начала человечества сознание смертности и скорбь об умерших, эстетическая концепция Ницше была неприемлема. Она задавала и искаженный образ человека, и ложный вектор истории. Дух опьянения рождал цивилизацию мнимостей, безответственного *времяпрепровождения, игры*, а не дела. Это цивилизация несовершеннолетних, «блудных сынов», пирующих и пляшущих на могилах отцов, и Ницше при всей его внешней дерзости и эпатажности по отношению к филистерскому, мещанскому миру, на деле не выходит за пределы его фундаментального выбора, являясь «проповедником вечного несовершеннолетия» (Федоров 1995–2000/2, с. 141). Сверхчеловек, пляшущий Заратустра не достигает ни взрослости, ни совершенства — он вечный «недоросль». Вечным подростком является и его автор, противопоставляющий свое гипертрофированное, непомерное «Я» всему миру. Он — одинокий экстатик, лишенный сострадания и любви к людям. Вознося сверхчеловека над всей прочей «тварью дрожащей», Ницше, по мнению Федорова, лишь принимает «свое маленькое несходство за превосходство» (там же, с. 125), ведь как сверхчеловек, первый из первых, так и презираемые им людишки, последние из последних, одинаково смертны. И идеал «вечного возвращения»,

которым он побеждает, разумеется, иллюзорно, небытие и бессмыслицу, не более чем «утешающий обман», ибо эта модель лишает жизнь возможности перехода в новое качество, а человека, громкогласно декларирующего свою свободу, оставляет вечным пленником «слепой природы» (там же, с. 141, 149).

Одинокому, гордынному сверхчеловеку, выдвигаемому Ницше как цель и идеал, Федоров противопоставляет «сынов» и «дочерей человеческих», видя в религиозно-этическом и онтологическом выборе, стоящем за этим образом, «бесконечное превосходство над немецким "обер-человеком"», ибо здесь «рождение» становится «воскрешением» (Федоров 1995–2000/2, с. 125). И если образцом для сверхчеловека является апокалипсический «человек беззакония», которого скоро нарисует В.С. Соловьев в «Краткой повести об антихристе», то высшим Образцом для сынов и дочерей человеческих выступает Христос. «Сын Человеческий», который «не пожелал быть сверхчеловеком» и не прошел ни «мимо самарянина», попавшего в руки разбойников, ни мимо расслабленного, ни мимо слепого, ни мимо умершего Лазаря, который, «воскресши Сам, и всех призвал к участию в деле воскрешения» (там же, с. 128).

Как видим, противопоставляя ницшеанской проповеди проповедь христианскую, Федоров делает акцент на ее активности и всеобщности. Он солидарен с Ницше в критике христианской пассивности, дурного мистицизма и пишет Кожевникову: «Есть значительная доля истины и в том, что о говорит о мистицизме: "ненависть к миру, осуждение природных стремлений... мир, найденный по ту сторону — все это, придуманное для того, чтобы легче оклеветать мир по сю сторону, было, в сущности, стремлением к ничтожеству, к концу, к отдыху, к *Субботе Суббот*", не к Празднику Праздников — к *Воскресению Воскресений*» (Федоров 1995–2000 /4, с. 434–435). Но если для немецкого мыслителя мистицизм, боготворящий сверхъестественное и потустороннее и оборачивающийся в своем пределе «стремлением к отрицанию жизни», тайным инстинктом уничтожения» (Ницше 1900, с. 18–19), и есть христианство, то для философа общего дела он есть искажение и извращение мысли и дела Христова.

В заметках и письмах о Ницше Федоров постоянно подчеркивает, что, только утверждая христианство как религию действия, побеждающего смерть и преображающего бытие, причем действия, совершаемого не одиночками, а именно всеми, можно противостоять ницшеанству. Ибо само явление Ницше с его философией сверхчеловека оказалось возможным именно потому, что христианский мир так по-настоящему и не услышал слово Спасителя: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), не опознал своего места в Божественном замысле, что «религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело» (Федоров 1995–2000/2, с. 378). Свято место пусто не бывает, и ницшеанство заменяет в сфере духа и в пространстве истории территорию современного христианства, ушедшего в монастыри и пустыни, все чаще подменяющего образ человека-соратника Божия образом человека раба, не пекущегося об истории и даже учительно заявляющего в лице писателей и мыслителей типа К.Н. Леонтьева, что «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение», не обещая «нигде торжества поголовного братства на земном шаре» (Леонтьев 1882, с. 16, 18).

Развенчивая философско-психологический склад ницшеанства, критикуя идеал Ницше за выборочность, дурной аристократизм, гордынное превозношение над себе подобными, над живущими и умершими, Федоров видит в ницшеанской апологии сверхчеловека и очень важный симптом. В искаженной, безбожной, уродливой форме она передает из-

вечное стремление человека выйти за пределы своей несовершенной, смертной природы, преодолеть зависимость от злой ананке, от природной необходимости, фатально заставляющей все живое родиться и, пройдя свой путь, умирать. И потому, следуя своему методу проективной критики, предполагающему рассмотрение художественного или философского явления «с позиции должного идеала» (см.: Семенова 2004b, с. 327) мыслитель стремится наполнить идею сверхчеловечества собственным проективным, активно-христианским содержанием: «Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти. Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и притом гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы». «И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в материальном смысле воскрешением и бессмертием» (Федоров 1995–2000/2, с. 132, 126).

Так ущербный и дробный идеал сверхчеловечества Федоров доращивает до идеала активного христианства, «теоантропоургии», в котором человечество во всей полноте своих сил, энергий и духовных даров, в единстве этики, науки, искусства соработничает Творцу.

Тот же вектор движения — от сверхчеловеческого к богочеловеческому идеалу — демонстрирует Соловьев. В программной статье «Идея сверхчеловека» (1899) он не заостряет внимание на критике ницшеанства, понимая, что бессмысленная односторонняя критика без обоснования вдохновляющей цели, которая будет способна так же увлечь людей, утративших смысл существования, как вдохновляет их витальная проповедь ницшевского Заратустры. В то же время родоначальник идей богочеловечества и всеединства не декларирует их прямо «в лоб», но стремится подвести к их принятию тех, кто, подобно Ницше, не смиряется с участью человека-скота и требует от личности по самому высшему счету.

Ницшеанство, подчеркивает Соловьев, есть заблуждение, но «всякое заблуждение <...> содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится <...> и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто» (Соловьев 1988/2, с. 628). Декларируемый здесь принцип взгляда на дробный идеал сквозь призму идеала целостного и абсолютного, Соловьев и использует в своей статье. Он трактует феномен Ницше как свидетельство постепенного пробуждения в мире, казалось, безнадежно смирившимся с относительностью, успокоившемся в серости и середине, представления об «истинном, высоком назначении человека» (там же, с. 634), пусть и высказываемого еще пока в неполном, а в случае с немецким философом — и деформированном виде.

В глубине ницшеанства видит Соловьев стучащееся в сознание человечества чаяние преображения. Более того, стремится дать этому чаянию не только психологическую, но и онтологическую основу. И здесь ход его рассуждений оказывается близок движению мысли Федорова, утверждавшего, что «природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою» (Федоров 1995–2000/2, с. 239). Явление человека и человечества, подчеркивает Соловьев, есть следствие многовекового «процесса усложнения и усовершен-

ствования природного бытия», «космического роста», и следующей необходимой ступенью совершенствования миропорядка должно стать упразднение смерти. «Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. <...> И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*? <...> Человек <...> есть прежде всего и в особенности “смертный” — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет» (Соловьев 1988/2, с. 632–633).

Статья «Идея сверхчеловека» оказалась тесно связана с другой статьей Соловьева — «Идея человечества у Августа Конта», представлявшей собой текст доклада, который был прочитан 7 марта 1898 г. на публичном заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете, посвященном 100-летию юбилею О. Конта. Убежденный критик позитивизма, начавший с полемики с ним свою карьеру философа («Кризис западной философии (Против позитивистов)» — так называлась магистерская диссертация Соловьева, 1874), в *поминальном* выступлении, отвечавшем по своему строю и статусу этической максиме Федорова: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*» (Федоров 1995–2000/1, с. 135), сделал главный акцент не на споре с Контом, а на актуализации его идей, которым он стремился задать совершенно иной — богочеловеческий, христианский масштаб. Говоря о контовском культе «Великого Существа» как собирательного человечества в его живом единстве, включающем в себя не только живущие, но и ушедшие и будущие поколения, он представлял его как одну из проекций идеала всеединства, «всеобъемлющей богочеловеческой полноты духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве», и констатировал, что французский мыслитель «близко <...> подошел к другой, завершительной истине христианства» — «к задаче *воскресения мертвых*» (Соловьев 1988/2, с. 578, 579).

Проективная трактовка позитивизма, предпринятая в 1898 г., была аналогична проективной трактовке ницшеанства, предпринятой в 1899 г. В результате две философские системы, завоевавшие идейное первенство в XIX в., представляли у Соловьева не как самодостаточные, замкнутые в своих границах мыслительные феномены, но требовали именно выхода за эти границы. Выхода не в смысле декларации имморализма, смело преодолевающего пределы добра и зла, а в смысле обретения более широкого горизонта, расширения объема зрения на человека и его задачи в бытии и истории, при сохранении восточного импульса к совершенствованию. В том же религиозно-проективном смысле несколькими годами ранее Соловьев оценил диссертацию Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», подчеркивая, что в стремлении ее автора утвердить красоту живой реальности выше красоты художественной фантазии был сделан «первый шаг к положительной эстетике», видящей задачи искусства не в отражении, а в преобразении жизни (Соловьев 1988/2, с. 548–555).

Впрочем, с точки зрения понимания высших целей человеческой деятельности и высших целей искусства (стремление осуществить эти цели и подвигает человечество на «сверхчеловеческий путь» — Соловьев 1988/2, с. 633) Соловьев бросает Ницше чувствительный и едкий упрек. Правда, делает он это не в статье «Идея сверхчеловека», а в уже упоминавшейся выше статье «Словесность или истина?», вошедшей в серию «Воскресные письма». Философ показывает, что Ницше, стремясь к потрясению и оснований философии, и основ бытия, не вышел за пределы ни того, ни другого. В полной мере на нем осуществилась та трагедия творчества, о которой позднее будет писать Н.А. Бердяев в работе «Кризис искусства», когда стремление «перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни» (Бердяев 1918, с. 3) не достигает своего результата и напряженнейшие усилия мысли и духа человека творящего разрешаются еще одной философской системой, еще одной прекрасной, но мертвой вещью, никак не меняя бытийного хода вещей.

«Ницше, — подчеркивает Соловьев, — думая быть действительным сверхчеловеком, был только сверхфилологом. <...> Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее “Заратуштра” и возвестил людям конца века: вот настоящий сверхчеловек!» Но Заратустра — не действительный человек, а лишь образ, созданный экстатическим, вдохновенным пером Ницше-филолога, и вся его проповедь по сути «сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания. <...> Такого окончательного торжества филологии над более глубокими, но бессознательными стремлениями духа Ницше не перенес и сошел с ума» (Соловьев 2001, с. 293–295).

Итак, Ницше, чаявший выйти за пределы кабинетного философствования в сферу живого, творящего духа, в пространство бытия и истории, которые под воздействием вдохновенных речей Заратустры, загипнотизированные его танцем, должны были испытать трансформацию, остался замкнут в границах слова и только слова. Соловьев очень точно почувствовал трагедию Ницше и трагедию его главной идеи, причина которой — и это было ему очевидно — коренилась в том, что краеугольный камень этой идеи находился вне христианства, вне Христова подвига, реально поправшего смерть. В отличие от Ницше у Христа не было зазора между словом и делом. И когда Он говорил о том, что воскреснет, эти слова не были красивой риторикой, как у ницшевского Заратустры. Он реально попирает смерть, творя дела воскрешения, и «Он на деле воскрес из мертвых» (Соловьев 2001, с. 295).

В близком ключе трактовал трагедию Ницше и Федоров. Немецкий философ, подчеркивал он, «заменял дело искусством пустословия» (Федоров 1995–2000/2, с. 152). «Автор “Происхождения трагедии”, испорченный увлечением трагедией классической и французской, смотрел на жизнь, на историю как на сценическую игру и подыскивал в ней красивые позы» (там же, с. 140). «Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил: “Заратуштра” есть также сочинение о происхождении и повторение трагедии или комедии мира. Остается спросить: какое же первое условие, необходимое для допущения всех этих неразумностей, всего этого безумия? Ответ может быть только один: отсутствие разума, чем и был наказан автор» (там же, с. 147).

Судьба Ницше, рухнувшего в бездну безумия, для Федорова является поучительной притчей. Новый пророк, возвещающий явление сверхчеловека, — колосс на глиняных ногах. Рабствующая необходимости слепая природа обрушивается на проповедника «воли к власти» всей своей разрушительной мощью. И чтобы было иначе, нужно не рваться за пределы добра и зла, не превозноситься «над себе подобными, то есть над отцами и братьями», а

соединиться в общем деле преодоления зла, регуляции природных процессов, «возвращения <...> жизни всем умершим для жизни бессмертной» (Федоров 1995–2000/2, с. 135, 136).

Не одинокое титаническое и даже демиургическое усилие, которым потом так часто и так легко буду соблазняться под влиянием ницшеанства деятеля Серебряного века (достаточно вспомнить музыкально-философские замыслы А.Н. Скрябина, конец которого был столь же трагичен и столь же поучителен), не дерзкий прыжок за пределы истории, не дионисийское опьянение, дающее лишь иллюзию освобождения, но реальное, не сочиненное, «мужицкое» общее дело. Осуществление которого — не устает повторять Федоров — требует совершенно иной антропологии, иной этики, иной социальной модели.

В статьях о Ницше, появившихся на страницах русских журналов 1890-х гг., особое внимание уделялось этической системе философа, в частности, разворачивавшейся в его текстах резкой критике альтруистической морали (см., напр.: Преображенский 2004). Соответственно в качестве противоядия ницшеанской апологии эгоизма и «любви к дальнему» выступал... тот же развенчиваемый Ницше альтруизм, высшим проявлением которого объявлялась христианская любовь к ближнему. Федоров же радикально меняет подход к критике ницшеанского имморализма. Антиномии «эгоизма» и «альтруизма», которые противостоят друг другу, но и друг без друга не существуют (они — две «половинки», две «дробь» распавшейся целостной правды), он противопоставляет идею «родства» («Родство есть *мы*; для него *нет других* в смысле *чужих*: для него *все* — *те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*» — Федоров 1995–2000/2, с. 199), идеал человеческого многоединства, образом которого является неслиянно-нераздельное, питаемое безграничной любовью единство ипостасей Троицы. И выводит свою знаменитую формулу: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех», задавая и смысл, и цель этой высшей форме единства: «это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (Федоров 1995–2000/1, с. 110).

Своей кульминации критика Ницше достигает у Федорова в 1900–1903 гг. Это был тот самый период, когда русская мысль от критики ницшеанского имморализма, характерного для 1890-х гг., начинала поворачивать к приятию и перелицовке идей немецкого философа (см. об этом: Синеокая 1999; Синеокая 2008; Синеокая 2009). Способствовали новому всплеску внимания к Ницше и смерть философа, всколыхнувшая новую волну споров вокруг его личности и идей, и первое русское восьмитомное издание его сочинений (1900). По свидетельству В.А. Кожевникова, начиная с 1900 г., Федоров пристально занимается Ницше: «он вчитывался в него долго и пристально, и мне приходилось переводить ему немало текстов из тех произведений Ницше, которых тогда еще не было в русском переводе» (Федоров 1995–2000/4, с. 434).

Поворот в оценке Ницше в ситуации *fin du siècle* не остался без внимания Федорова: «М. Штирнер, Ф. Ницше и Л. Толстой — вот три пророка конца XIX века. Это, кажется, уже последнее слово в знании самого только себя» (Федоров 1995–2000/4, с. 423), — с горечью пишет он В.А. Кожевникову. Характеризуя ситуацию начала XX в., философ обращает внимание на разрушение родственных связей, на ложно понятую идею гражданского долга, требующего отречения от родства: «Они полагают, что нужно забыть отцов и матерей, пожертвовать ими ради науки, искусства или общественных интересов. Им кажется, что “человек” и особенно “сверхчеловек” находится за пределами семьи и что как этика, так и религия требуют отречения от родства» (Федоров 1995–2000/2, с. 201). Сбывалось предупреждение Соловьева, сделанное в статье «Идея сверхчеловека» и повторенное в статье

«Лермонтов»: выдвигая идеал «истинного сверхчеловечества», требующего восхождения мира и человека в их физической, и духовной природе, философ говорил об особой ответственности всякого одаренного человека, гения, получающего от природы особые задатки к тому, чтобы вступить на «сверхчеловеческий путь», и о сугубом грехе, который совершают те, кто используют эти задатки не на служение делу Божию, но на потворство собственной самости, а в крайнем отрицательном проявлении — и на прямое служение злу.

«Из окна ницшеанского "сверхчеловека" прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам» (Соловьев 1988/2, с. 628) или же напрямик в геенну огненную, — зависит только от выбора конкретного лица, от его нравственно-религиозной установки. Благой выбор личности Соловьев утверждал всем строем собственной философии. Ситуацию, когда гений не исполняет своего назначения, не являет своим современникам и потомкам «могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству», он представил на примере судьбы М.Ю. Лермонтова: поэт, по словам Соловьева, не сумел развить данный ему «великолепный и божественный» дар, не смог справиться с одолевавшим его душу демоном гордости и погиб «с бременем неисполненного призвания» (Соловьев 1990, с. 290, 291). Что касается выбора дурного и отрицательного, то крайний, предельно последовательный результат антислужения, на которое вступает гениальная личность с задатками сверхчеловека, был дан в «Краткой повести об антихристе», с публичным чтением которой Соловьев выступил 26 февраля 1900 г. в здании Санкт-Петербургской городской думы. В лице сверхчеловека, безмерно самолюбивого, любящего только себя, отрекшегося от веры в «добро, Бога, Мессию», соблазнившегося поставить себя на место Христа, а потом и вовсе предавшегося во власть демонических сил, он продемонстрировал, к чему может привести мечта о сверхчеловечестве, коль скоро она сопряжена не с возрастанием мира и человека к Богу, не с пониманием ответственности существа сознающего за спасение всей твари, а с гордынным самопревозношением, противящимся воле Творца.

Ницшеанскую подкладку образа императора-антихриста, как он предстал в «Краткой повести...», хорошо почувствовал Н.Ф. Федоров: «Если Антихриста назвать, как это делает Соловьев, сверхчеловеком, то сверхчеловеком в ницшеанском смысле. В Христианстве "сверхчеловек" означает новый или обновленный, совлекшийся ветхого, и возрожденный». И человеческий род должен стать «сверхчеловечеством <...> в материальном смысле воскресения и бессмертия» (Федоров 1995–2000/4, с. 69). Рассматривая «Краткую повесть...» как проекцию того, к чему может прийти история, если мир будет пребывать на противоположных, ложных путях, философ задается вопросом: «Будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста (или антихристианства), началом *конца мира*, или же <...> станет началом *совершеннолетия* или совершенства религии, науки, искусства и нравственности?» (там же, с. 73).

В отличие от деятелей русского символизма, которые нет-нет, да и соблазнялись образом ницшеанского сверхчеловека, видя в нем источник витальной энергии и творческой мощи, Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев неустанно подчеркивали кажимость и обманность всякой силы, если она не имеет своим источником истинную — Божественную — силу. В этом оба мыслителя наследовали традиции русской литературы, давшей пронизательный анализ природы автономного сознания, те тупики и бездны, к которым ведет «самовластье человеческого я» (Тютчев 1913, с. 296). Тема «сверхчеловека» последовательно развенчивалась здесь славянофилами, называвшими начатком ложного устройства личности эгоизм и «гигантское самолюбие» (Аксаков 1876, с. 244), представала в образе Напо-

леона у А.С. Пушкина, Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого («Он был земной — не Божий пламень»⁴), звучала в «великом пятикнижии» Достоевского, где есть и Раскольников, делящий людшек на два разряда, и гордый Ставрогин, и проповедник человекобожеского идеала Кириллов, и Великий инквизитор, который хочет заслонить собой Бога. Черты этих литературных героев обнаруживаются в герое «Краткой повести об антихристе» (см.: Гачева 2010), который «питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований» (Соловьев 1988/2, с. 741).

Характерные черты ницшеанского сверхчеловека — самость и эгоизм, доведенные до крайнего градуса. Но главное — попытка опереться лишь на себя, отталкивая и отрицая Божественную руку, протянутую в мир из вечности. Герой Соловьева всячески отстаивает свою свободу и самоопорность, однако автор идет дальше и демонстрирует, что свобода вне Бога и личностная самоопорность — вещи крайне проблематичные. Ибо отринувший Бога и оставшийся на свое собственное разумение сверхчеловек тут же попадает в лапы антагониста Творца, предав ему свою волю окончательно и бесповоротно. А значит и его активность в мире нравственно оказывается под сомнением. Как бы ни старался император-сверхчеловек творить благо для своих подданных, это не добро, а лишь «личина добра». Недаром г-н Z из «Трех разговоров», вставной новеллой которых является «Краткая повесть...», припечатывает его хлесткой пословицей: «Не все то золото, что блестит» (Соловьев 1988/2, с. 761).

«Три разговора» и «Краткая повесть об антихристе» стали последним высказыванием Соловьева о ницшеанстве. Летом 1900 г. философ скончался. Что касается Федорова, то он, как выше уже говорилось, в последние три года жизни снова и снова обращается к Ницше, рассматривая разные грани его учения с точки зрения этики и эстетики, историософии и антропологии. В.А. Кожевников так объясняет это подчеркнутое внимание «старца» к идеям немецкого гения: «Трудно найти другое учение, которое так хорошо содействовало бы разъяснению истинного учения, учения о деле, как ницшеанское, только, конечно, не в положительном смысле, а с отрицательной стороны. Любому тезису Ницше Н.Ф. противопоставляет свой положительный антитезис» (1995–2000/4, с. 457).

Вниманию к идеям Ницше способствовали и внешние обстоятельства жизни Федорова. С конца лета 1899 г. до весны 1900 г. он прожил в Средней Азии (Туркестане), в г. Ашхабад, куда был переведен по службе его друг и ученик Н.П. Петерсон. В большом письме В.А. Кожевникову (от 19–22 сентября 1899 г.), написанном после путешествия к предгорьям Памира, мыслитель разворачивает панораму Туркестана, осмысляя это пространство религиозно, в терминах «Авесты», священной книги зороастризма, представляя его как поле столкновения Ирана и Турана.

В «Авесте» «Ираном» (букв. «страна ариев») называлась территория Иранского нагорья и примыкающих к нему областей, занимаемая ираноязычными народностями, а та часть Евразийского материка, которая была занята в основном пустынями и степями и населена кочевыми тюркскими племенами, носила название «Анэран», или «Туран». Оппозиция «Ирана» и «Турана» имела в зороастризме нравственно-религиозное значение. *Иран* — земля светлого бога Ормузда, — является священной землей, землей праотцов, и, в отличие от пустынно-смертоносного *Турана*, несет в себе обетование конечной победы добра над злом, воскресения и преображения мира.

⁴ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Наполеон» (1850).

Федоров в своих историософских конструкциях следует именно такому видению. Иран и Туран воплощают у него два противоположных образа мира и две разных модели истории, а Туркестан предстает как пространство их столкновения. Иран — символ победы Жизни, Туран — образ господства слепых разрушительных сил, смертоносное действие которых особенно явственно на пустынных, безводных пространствах. «Иранское», жизнехранительное начало, проявляющее себя в зороастризме и христианстве, взятом в аспекте активности, задает светлую, преображающую перспективу развитию, призывает к общему делу. «Туранский» элемент, к которому мыслитель относил языческие культы, связанные с обожествлением «слепых сил природы», а также ислам с его «газаватом» и образом человека-раба, задает жизнегубительный вектор истории, обращает ее в поле взаимного истребления и истощения природы, не давая миру перейти в новое качество. «Туран есть смерть, — пишет Федоров, — Иран — жизнь, Туран совпадает с антихристианством, а Иран с христианством, с истинным, активным христианством» (Федоров 1995–2000/4, с. 397–398).

Оппозиция Ирана и Турана, антихристианства и христианства активного, не могла не актуализировать в сознании Федорова другую смысловую пару, рожденную его рефлексией над философией Ницше. Истинный Заратуштра, пророк и создатель религии зороастризма, согласно которой в финале времен зло будет повержено окончательно, совершится воскресение всех умерших, грешный мир погибнет в огне, самый ад исчезнет и начнется преображенная вечная жизнь, встает в оппозицию к мнимому Заратустре, герою, рожденному больным воображением Ницше, ложному спасителю, который ничего и никого не спасает. По отношению же к самому Ницше Федоров употребляет определение «Черный пророк», а точнее — «черный пророк черного царя», т. е. германского императора Вильгельма II, провозгласившего себя в одно из своих путешествий на Восток «союзником 300 миллионов мусульман» (Федоров 1995–2000/4, с. 398). Ницше с его апологией войны и «волей к власти» оказывается, в трактовке Федорова, своего рода предтечей и идеологическим рупором милитаристской политики Вильгельма II. Философ общего дела со свойственным ему сарказмом бросает идеологу сверхчеловечества упрек в том, что его лже-Заратустра «не может не признать в строителях пирамид и столбов из черепов “сверхчеловеков”, стоящих за пределами добра и осуществляющих идеал зла» (там же)⁵.

Оппозиция истинного и мнимого Заратустры перейдет затем в тексты Федорова, а двумя годами спустя, весной 1902 г. в разгар полемики об учении общего дела в газете «Асхабад», в которой мыслитель принимал участие дистанционно, находясь в это время уже в Москве (см.: Семенова 2004b, с. 129–150; Федоров. Доп., с. 165–175), он напишет статью «Несколько слов о Ницше» (Федоров 1995–2000/4, с. 101–103), которая в черновом варианте носила название «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам европейского Заратуштры» (Федоров 1995–2000/3, с. 270–272). Статья была построена в форме вопросов, в первой части которых излагался тезис, сформулированный на основе философии Ницше, а во второй звучал федоровский антитезис. Тем самым читателю (а для Федорова он еще и делатель истории) предлагались два идеала, два пути, между которыми он должен был сделать выбор, определившись наконец, что ему дороже — «amor fati или odium fati, т. е. любовь или ненависть к силе слепой, умерщвляющей», «Wille zur Macht, т. е.

⁵ Интересно, что, сближаясь с Соловьевым в оценке Ницше как Черного пророка, Федоров расходился с философом в оценке Черного Царя. В отличие от Федорова Соловьев не замечал милитаристских устремлений Вильгельма II, а его призыв объединиться против «желтой опасности» и жесткие действия в Китае по подавлению боксерского восстания считал крестовым походом против «панмонголизма».

властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем odium, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе» (там же, с. 270).

Та же форма вопросов, позволяющих в одной фразе (или фрагменте) представить и дробный, и целостный идеал, задав самим построением текста вектор движения от первого ко второму, была использована мыслителем и в крупной работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез, т. е. всеобщее объединение», которая создавалась в 1900–1902 гг. и представляла собой целостный опыт изложения учения всеобщего дела. Двенадцать «пасхальных вопросов», по замыслу Федорова, должны были обнять весь круг мысли и действия человека, от «вопроса о богатстве и бедности», которому противостоит у философа «вопрос о смерти и жизни», до вопроса «о вере и знании», о науке и искусстве.

Формулируя эти вопросы, Федоров вплел в текст «Супраморализма» формулы, свидетельствующие о том, что, работая над ним, он держал в уме философию Ницше как один из основных полемических своих адресатов. А в той части работы, где учение всеобщего дела разграничивалось и разводилось с другими, даже духовно близкими ему идеями (Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева), Федоров поместил отдельную главку, в которой отграничил «супраморализм как объединение для воскрешения» от «имморализма Макса Штирнера и Ницше», стяженно представив, какие способы решения пасхальных вопросов присутствуют в их философских системах и как на те же вопросы отвечает «Философия общего дела».

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что полемика против Ницше, которую В.С. Соловьев вел в 1890-е гг., а Н.Ф. Федоров — с 1897 по 1903 г., имела своей целью оправдание христианства, утверждение подлинного его образа. Общность религиозно-философских позиций определила родство двух философов в подходе к феномену ницшеанства. По Федорову и Соловьеву, «истинное сверхчеловечество» заключается не в обособлении, не в попытке поставить свое гипертрофированное «я» над миром, а в предании себя воле Творца, в готовности соработать с Ним, двигаясь к «полной и решительной победе над смертью» (Соловьев 1988/2, с. 634). Но двигаясь не в одиночку, как о том мечтал герой «Бесов» Кириллов, а в союзе с другими «я», в пределе — со всеми. А главное — со Христом, с Тем, кто есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 16).

Литература

- Аксаков 1876 — Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. СПб., 1876. С. 241–288.
- Бонецкая 2013a — Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133–143.
- Бонецкая 2013b — Бонецкая Н.К. Пути постницшевского христианства // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 118–128.
- Гачева 2004 — Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 844–936.
- Гачева 2010 — Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 2 (26). С. 50–82.
- Гачева 2011 — Гачева А.Г. Концепция истории как «работы спасения» в русской мысли XIX–XX вв. // Общественная мысль России: генезис, формирование, основные направления. М., 2011. С. 573–594.
- Горский 1914 — Манновский Р. [А.К. Горский]. Тяга земная // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 140–207.
- Горский 2004 — Горский А.К. Николай Федорович Федоров и современность // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2004. С. 518–658.
- Данилевский 1991 — Данилевский Р.Ю. Русский образ Ницше // На рубеже XIX–XX веков. Л., 1991. С. 5–44.
- Клюс 1999 — Клюс Э. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб., 1999.

- Козырев 1997 — *Козырев А.П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 5–68
- Кондаков, Корж 2000 — Ф. Ницше в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 159–170.
- Леонтьев 1882 — Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882.
- Мотрошилова 1999 — *Мотрошилова Н.В.* Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм // Ф. Ницше и философия в России: Сб. статей. СПб., 1999. С. 46–57.
- Никитин 1990 — *Никитин В.А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300.
- Ницше 2000/1–2 — *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. М., 1990.
- Ницше и философия в России 1999 — Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999.
- Ницше и русская философия 2000 — Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000.
- Ницше: pro et contra 2001 — Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001.
- Носов 1991 — *Носов А.* Ф. Ницше и Вл. Соловьев // Философские науки. 1991. № 7. С. 56–67.
- Преображенский 2001 — *Преображенский В.П.* Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 30–64.
- Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.
- Семенова 2004a — *Семенова С.Г.* Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 937–963.
- Семенова 2004b — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.
- Семенова 2012 — *Семенова С.Г.* Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012.
- Сетницкий 1926 — *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров). Харбин, 1926.
- Сетницкий 2010 — *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М., 2010.
- Синеокая 1999 — *Синеокая Ю.В.* Восприятие идей Ницше в России: Основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России: Сб. статей. СПб., 1999. С. 7–37.
- Синеокая 2002 — *Синеокая Ю.В.* Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 69–80.
- Синеокая 2008 — *Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. М., 1998.
- Синеокая 2009 — *Синеокая Ю.В.* Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX — начало XXI в.): дис. ... доктора философских наук. М., 2009.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Соловьев 1988/1–2 — *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1988.
- Соловьев 1990 — *Соловьев В.С.* Литературная критика. М., 1990.
- Соловьев 2001 — *Соловьев В.С.* Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 293–296.
- Тютчев 1913 — *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. СПб., 1913.
- Фунтусов 2000 — *Фунтусов Б.С.* Концептуальные положения Ф. Ницше в свете супраморализма Н.Ф. Федорова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. С. 180–185.
- Шестаков 1993 — *Шестаков В.* Ницше и русская мысль // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 280–307.
- Lichtenberger 1898 — *Lichtenberger A.* La philosophie de Nietzsche. Paris, 1898.
- Nietzsche in Russia 1986 — Nietzsche in Russia / Ed. B.G. Rosental. N. Y., 1986.
- Vladimir Soloviev and Friedrich Nietzsche 2003 — Vladimir Soloviev and Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hgg. Heftrich U., Ressel G. Frankfurt a.M., 2003.
- Zakydalsky 1986 — *Zakydalsky T.* Fedorov's Critique of Nietzsche, the «Eternal Tragedian» // Nietzsche in Russia / Ed. B.G. Rosental. N. Y., 1986. P. 113–125.

Н.Ф. ФЕДОРОВ и Ф. НИЦШЕ. ДВЕ ФИЛОСОФИИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ

В статье рассматривается философия общего дела Николая Федорова и философия жизни Фридриха Ницше. Обе эти философии являются философиями преобразования и предлагают вариант нового человека. Особенностью этого нового человека является, прежде всего, новая этика. И Федоров, и Ницше предлагают свой вариант новой этики.

The article deals with Fedorov's philosophy of the common cause and Friedrich Nietzsche's philosophy of life. Both philosophies are philosophies of transformation. They give the option of a new man. The peculiarity of this new man is new ethics. Fedorov and Nietzsche offer their version of the new ethics.

Ключевые слова: Федоров, Ницше, философия общего дела, сверхчеловек, супраморализм, философия преобразования.

Keywords: Fedorov, Nietzsche, philosophy of the common cause, Superman, supramoralism, philosophy of transformation.

Говорить о Н.Ф. Федорове и Ф. Ницше, взяв их как бы в модуль, т. е. без знака плюс или минус, невозможно, поскольку оба мыслителя настойчиво требуют полной вовлеченности в свою мысль. Нейтральный разбор, бесстрастное сравнение этих двух философов даст материал исторической науке, но ничего не даст самой философии. Это, впрочем, вовсе не значит, что автору статьи о Ницше и Федорове неизбежно придется говорить либо как ницшеанцу, либо как федоровцу, совсем наоборот — для серьезного разговора о Ницше и Федорове нужно выйти за партийные перегородки, тем более что эти самые перегородки не есть настоящие границы философии: философии Ницше или Федорова — любой философии вообще...

И Н.Ф. Федоров, и Ф. Ницше часто были и теперь бывают мыслителями непонятыми. Ницше часто не понимают по его мысли, Федорова — по его делу. Ницше трудно пишет, труден его язык. Язык же Николая Федорова прост и идеи его выражены предельно ясно. Быть может, это было причиной столь резкого отношения Федорова к Ницше. Но, не касаясь вопроса о языке, нельзя не заметить некоторого сходства в судьбе этих двух фигур: как Ницше не желал бы среди своих наследников видеть национал-социалистов, превративших его философию по примеру его сестры, так и Федоров хотел бы среди своих последователей видеть в первую очередь не филологов и историков, тщательно изучающих его творчество и исследовавших каждый миллиметр его текстов, но ученых и деятелей, которые содействовали бы осуществлению его идеи — именно всеобщему воскрешению. Впрочем, мы предъявляем Ницше претензии за фашизм, потому что фашизм был в действительности (если принять, что Текст Ницше несет некую ответственность за фашизм); буквальное осуществление Проекта Общего дела еще никто не предпринял, и кто знает, какие претензии мы станем предъявлять Федорову, когда кто-то всерьез предпримет воскрешение отцов?.. Вопрос нашей статьи, впрочем, не в этом.

Проводить черты различия между Ницше и Федоровым можно бесконечно, и нам, собственно, неизбежно придется это делать, потому что нам неизбежно придется выбирать между двумя этими мыслителями, которых объединить в нечто целое едва ли возможно. Впрочем, при таком сравнении обязательно ли нам надо ставить проблему под заголовком «Федоров против Ницше», как эту проблему озаглавил сам основатель Философии общего дела, или же можно последовать за Ницше, который и вовсе ничего не знал про Философию общего дела, и никак вообще не озаглавливал проблему этого «противо-

стояния», поскольку никакого противостояния не было?.. Вообще пересекаются ли сами те сферы, в которых орудуют эти два мыслителя? Вот главный вопрос.

Слишком очевидно, что Ницше с Федоровым говорят на очень разных языках и попытки сговориться пойдут прахом хотя бы поэтому. Вл. Соловьев в статье «Идея сверхчеловека» пробует при помощи ницшеанского языка (или, скорее, ницшеанской лексики) высказать идею, близкую идее Федорова. Сверхчеловек — победитель смерти. «“Сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем* смерти — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни» (Соловьев 1988, с. 632–633). У Соловьева выходит интересная редакция ницшеанской идеи, но это именно редакция идеи, но не сама идея. И мы не можем не признать неудачу попытки Соловьева примирить Ницше с Федоровым. Впрочем, стремился ли Соловьев к примирению? Соловьев, как и Федоров, относится к философии Ницше как к однозначно враждебной. Сама его статья есть, по словам Соловьева, лишь критика, причем данная через обличение хорошего в критикуемом.

Федоров в отрывке «Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат?» делает то же самое, что и Соловьев: он берет термин Ницше и наделяет его своим смыслом. Так, Федоров пишет: «Мир, понимаемый *по Ницше* как воля, стремящаяся к власти, но и как мир в действительности, есть неволя к смерти; а следовательно, воля, становящаяся властью, должна стать делом возвращения к жизни» (Федоров 1995–2000/2, с. 129). Федоров не удерживается и использует термин Ницше, но он вкладывает в этот термин совершенно иной смысл.

У Федорова, однако, есть некие моменты вхождения в контекст ницшевской философии, но единственно ради того, чтобы в этом контексте сделать шаг вонне — к своему проекту. Так, Федоров пишет про «вечное возвращение», что существует «два рода невольных, бессознательных возвратов. В одном не допускается никаких изменений, в другом (к которому следует отнести и ницшеанский, допускаются и даже требуются изменения для создания экземпляров творческой породы, “исправленных и улучшенных”» (Федоров 1995–2000/2, с. 131). И далее Федоров делает как бы шаг в сторону своего проекта, он указывает на возможность возврата подлинного, единственного возврата, в котором вернуться в жизнь все умершие. Но это опять же высказывание своей мысли при помощи лексики, чужой и чуждой Федорову, — собственно философской лексики. Федоров терпим к сопернику, пока он высказывает свои мысли в терминах соперника, тем самым как бы совершая критику, но как только Федоров сталкивается с самими мыслями соперника, то он уже не может себя сдерживать и начинает оскорблять и глумиться («черный филистер», «болтология» и т.д.).

Вл. Соловьев своим философским чутьем улавливает невозможность пройти мимо Ницше. Даже прямо говорит это (по поводу идеи сверхчеловека): «Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения» (Соловьев 1988, с. 634). Сам Соловьев, однако же, едва ли вступает в этот разговор с Ницше, однако же он определенно намечает возможность такого разговора и дальнейшей рецепции философии Ницше в русской философии. Как замечает Ю.В. Синеокая в статье «Проблема сверхчеловека у Владимира Соловьева и Фридриха Ницше»: «Размышления Владимира Соловьева о сверхчеловеке стали своеобразным “открытием темы”, “итогом и залогом” последующего отечественного ницшеведения» (Синеокая).

Соловьев пишет: «Из окна ницшеанского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор,

иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издали сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины» (Соловьев 1988, с. 628). Вл. Соловьев говорит здесь про общее значение философии Ницше, уже не пытаясь употребить его философскую лексику для выражения своих собственных идей. Его метафору «умственное окошко» можно вполне применить и к Философии общего дела. Учение Н.Ф. Федорова — тоже некое «умственное окошко», из которого открывается простор для разного рода деятельности в разного рода направлениях. Г.Д. Гачев писал в своей статье о Федорове: «У глубочайших мыслителей нет однолинейного развития только вперед, а такое, что — одновременно — как бы к началу, к сути» (Гачев, 1996, с. 111). И вслед за этими словами философ приводит в пример сначала Аристотеля с его энтелехией, затем Гегеля с возвращением к снятому тезису на высшем уровне, а затем Ницше: «И Ницше — идея «вечного возвращения». Ведь что такое есть все ускоряющееся движение вперед по раз принятому направлению, — без того, чтобы ум успевал осмыслить, оценить и предвидеть последствия? Это же именно без-УМ-ие, одержимость (бесами), ошеломление...» (Гачев, 1996, с. 111). В этом смысле подробное и основательное раскрытие Философии общего дела, постоянное возвращение к изначальным постулатам всегда будет необходимым условием дальнейшего движения самого проекта философии общего дела. Но, возвращаясь каждый раз к истоку, к изначальным постулатам, мы будем возвращаться к ним обогащенными опытом передовой (идущей первой, впереди) мысли, и ведь возможно такое, что когда-нибудь к изначальному постулату мы вернемся с такой мыслью, которая будет если не противоречить этому изначальному постулату, то, по крайней мере, вступать с ним в некоторый конфликт.

Г.Д. Гачев пишет, что учение Федорова освящает все назад и вперед, прошлое и будущее. Так и должна действовать философия. Именно так действует и философия Ницше. Но эти две философии — Федорова и Ницше — освящают прошлое и будущее по-разному и в разной степени. Если Федоров более устремлен к прошлому (страсть воскресить отцов), то Ницше — к будущему (страсть человека будущего — сверхчеловека). Ницше писал: «Я хожу среди людей, как среди обломков будущего». Федоров ходил среди людей как среди обломков прошлого. Прошлого, которое не давало ему покоя и которое он хотел воскресить. Ницше думал про будущее и устремлен был туда. Он писал, что честь человеку должно делать то, куда он идет, а не то, откуда. Федоров же более всего был озабочен как раз тем, откуда человек идет.

Федоров и Ницше явились пророками. Федоров пророком наших сегодняшних экологических проблем и необходимости их решения, Ницше же — пророком поиска новой формы духовного бытия на фоне изживших себя прошлых форм, которые предлагало христианство (Бог умер = христианство творчески истощилось, утратило свой творческий потенциал, когда-то бывший). Кто из этих двух пророков дал больше философии, а кто больше миру, можно не гадать. Другое дело, что теперь делать нам, когда пророчества обоих философов сбылись и мы находимся в мире, который уже кардинально отличается от мира, в котором жили и Федоров, и Ницше, но в котором нам важны оба этих мыслителя.

Очевидно, что однозначное неприятие философии Ницше сегодня почти сразу же выдергивает нас из пространства философии или, как минимум, лишает нас возможности осмысления большей части философских проблем современности. Однозначное принятие Философии Общего Дела точно так же исключает нас из пространства фило-

софии и с необходимостью уводит нас в пространство активного подвижничества, проповеди, науки и т.д. Конечно, можно сказать, что один и тот же вопрос может разрешаться разными идеями, которые дают «ответ на какой-нибудь духовный запрос людей мыслящих», и отрицать философию Ницше вовсе не значит отрицать сам главный вопрос, на который Ницше предлагает свой ответ. Но философия потому только и философия, что она сохраняет трепетное отношение к праздности своего вопроса, в то время как философия общего дела есть уже готовый проект и его надобно реализовывать.

И тем не менее можно отметить одну-две черты, которые роднят Федорова и Ницше. Ю. Синеокая замечает: «Несмотря на резкое отвержение русским философом взглядов Ницше и принципиальное расхождение их конечных устремлений, важно заметить, что сочинения этих столь несхожих мыслителей пронизывает единый пафос веры в возможность безграничного совершенствования человечества (вплоть до достижения, через реальную трудовую деятельность, бессмертия — у Федорова; и создания нового, более высокого типа человека и человеческой культуры — у Ницше)» (Синеокая). И Ницше, и Федоров предлагают свои проекты преобразования человека. Даже по форме их идеи/проекты схожи: сверхчеловек — супра-морализм. Оба мыслителя предлагают настолько переменить нравственное содержание человека, чтобы эта внутренняя перемена повлекла за собой и перемену внешнюю. Оба предлагают такой облик человека (сверхчеловек и сын, посвятивший себя воскрешению отцов), который совершенно не похож на облик человека, как он есть в реальности. Эта схожесть по форме мысли, однако, не единственная схожесть у Федорова и Ницше.

Ницше и Федорова роднит также страсть остаться на земле. Заратустра говорит про близость к земле и про верность земле: «Я заклинаю вас, мои братья, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Это отравители, все равно, знают они это или нет. Они презирают жизнь, умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля; пусть погибнут они!». Так и Федоров жаждет остаться на земле вечно. Воскресить отцов и бесконечно жить на земле и в космосе — т. е. на таких же землях (=расширить землю до пределов космоса). Федоров и его философия общего дела, для которых историческое христианство не союзник, в принципе может обойтись и вовсе без христианства (как и получается в случае с трансгуманистами), и это обхождение без христианства возможно потому, что христианство здесь выполняет роль некой надстройки, которая уже не играет решающей роли в общей идеологии самого проекта воскрешения отцов. Остаться на земле! Сделать рай на земле. Да, рай будет состоять уже из преобразованных нравственно людей (Вл. Соловьев замечал, что бессмысленно будет воскрешать человечество в том его наличном нравственном состоянии (Соловьев 2004)), но преобразованы они будут самостоятельно, своими силами и ждать от Бога им будет уже нечего: они все взяли сами. Какая еще нужна будет благодать, какое еще спасение, ежели главное зло будет побеждено?.. Не откроется ли тогда бессмертной человеческой душе новый ад и новая бездна, чтобы посмотреть в которую, будет уже недостаточно философии общего дела? И не открывается ли эта бездна нам уже и сейчас?

Литература

Гачев 1996 — Гачев Г.Д. Учение Н.Ф. Федорова — как творение Русского Логоса // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 1. М., 1996. С. 103–120.

Синеокая — Ю. Синеокая. Идея Сверхчеловека у Вл. Соловьева и Ф. Ницше. [Электронный ресурс] URL: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/64090/>. Дата обращения: 02.06.2018.

Соловьев 1988 — Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 626–634.

Соловьев 2004 — Соловьев В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 100–102.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Д. Ваньчик

ТЕЛО В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА И ДМИТРИЯ МЕРЕЖКОВСКОГО

В статье рассматриваются взгляды Николая Федорова и Дмитрия Мережковского на проблему человеческого тела в эсхатологической перспективе.

This article analyzes Dmitry Merezhkovsky's and Nikolay Fedorov's views on the problem of human body from eschatological perspective.

Ключевые слова: Д.С. Мережковский, Н.Ф. Федоров, философия тела, эсхатология.

Keywords: D. Merezhkovsky, N. Fedorov, philosophy of human body, eschatology

«Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание!» (Платон 1970, с. 25.)

Приведенная цитата из диалога Платона является фундаментальным манифестом менталитета европейской культуры. В ней не только вскрывается антропологический дуализм, постулирующий разделение человека на две субстанции, не только обозначены аксиологическая иерархия и этическая перспектива, но прежде всего указана онтологическая структура, определяющая бытие европейца, цель и перспективу его существования — как в тотальном, эсхатологическом горизонте, так и в ежедневной жизни, повседневных выборах.

Долгие века европейцы принимали такое суждение как аксиому, это фундамент, который многие развивали, комментировали, но главный смысл оставался неизменным — тело было «вторым» элементом, искаженным и грешным. Даже Декарт, отец современного рационализма, основатель философии субъекта, развивая свою философию от первого лица, имеет в виду только свой разум; его личность — это его ум, тело не выдерживает испытания методологическим сомнением.

В европейской философии процесс осознания сложности вопроса о человеческом теле, попытки преодоления его редукции начинаются во второй половине XIX века, главным образом благодаря развитию антропологии как самостоятельной отрасли философии. Ее отцы: Макс Шелер, Хельмут Плеснер и Арнольд Гелен, основываясь на принципе антропологического холизма и целостном отношении к действительности, стремились к преодолению телесно-духовного дуализма, но большинство их изысканий проходило в рамках антропологической парадигмы. Если их поиски можно назвать революционными, то лишь в сфере науки о человеке.

В контексте преодоления телесно-духовного дуализма намного более радикальным мыслителем является Николай Федоров, человек, который имел смелость перестроить структуру рефлексии не только о самом homo sapiens, но и о целом бытии в перспективе вечности. В моем представлении Федоров является самым действенным революционером всех времен. Обращение к этимологии слова «революция» показывает, что обозначает оно возвращение к истокам, к началу и исправление ложных, ошибочных процессов и вы-

боров, ложного развития культуры в самом широком значении этого последнего. И Федоров делает именно это — чтобы осознать ложность человеческого бытия и узнать настоящий смысл его существования, он возвращается к самым корням человечества, корням, свободным от всяких предрассудков, мифов и неосознанных факторов, возвращается в первую очередь к антропогенезу, а следовательно, к истокам христианства, к евангелиям и жизни Христа как почве современной культуры. Чтобы правильно понять смысл этой революции и увидеть, каково ее значение для переосмысления роли человеческого тела, следует навести некий порядок и осуществить систематизацию.

Исходным пунктом концепции автора «Философии Общего Дела» является точная формулировка цели человеческой жизни:

«Если жизнь человеческого рода бессознательно есть взаимное истребление, то чем она должна быть сознательно?» (Федоров 1995–2000/2, с. 227), — риторически спрашивает Федоров и одновременно указывает цель не столько своей философии, но человечества вообще. Цель это, конечно же, победа над смертью и воскрешение всех умерших, победа человека над слепой природой и установление Царствия Божия на земле. Но столь радикальная программа влечет за собой радикальные последствия, является переосмыслением всех ценностей и перестройкой всей структуры существования.

Во-первых, если в философии Федорова самой важной из ценностей является жизнь, это значит, что жизнь — самое высокое добро, жизнь становится тождественна с добром, является синонимом добра.

Во-вторых, если жизнь — это добро, тогда смерть — противоположность жизни — является злом.

Эта простая аксиома, которая противопоставляет жизнь-добро смерти-злу, становится ориентиром всего проекта Федорова. Надо подчеркнуть, что эта альтернатива имеет онтологический характер, определяет границы бытия: жизнь-добро — это то, что существует; смерть-зло — это то, чего нет. Одновременно в рамках данной парадигмы онтология определяется этикой (см.: Milczarek 2013, с. 51) — то, что существует, становится добром и требует борьбы со злом, а то, чего нет, что догнала смерть — это триумф зла, разгром добра.

В той же мере как проект Федорова является проектом антропоцентрическим, так все вышеуказанные категории в первую очередь касаются человека — *homo sapiens*, в руках которого находится будущее всего естества, от которого зависит результат борьбы добра со злом.

Московский Сократ, задумываясь над состоянием современного человека, как уже сказано, возвращается к антропогенезу. В тексте «Горизонтальное положение — смерть и жизнь» уже в первых строках читаем: «Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение» (Федоров 1995–2000/2, с. 249).

Этот краткий фрагмент несет в себе глубокий смысл: если начало человечества тесно связано с сознанием смертности, тогда уже в первом, фундаментальном моменте человек осознает онто-этическую структуру мира, видит его границы, узнает самую важную ценность: жизнь-добро и великого врага этой категории — смерть-зло. Эта качественный скачок от слепой природы к человеку не только относится к сознательно-духовной сфере его бытия, но и отражается в изменениях его телесной жизни — человек меняет положение с горизонтального на вертикальное, встает на ноги, причем не в каком-то переносном, а в прямом, буквальном смысле. С этого времени как новопробужденное бытие, новая интегральная, духовно-

телесная личность, человек должен бороться за жизнь, бороться со смертью, должен воскрешать. Фундаментальная борьба, о которой тут идет речь, это не какая-то мистическая выдумка, но действительная цель, призыв к настоящему труду, который необходимо осуществить, чтобы зло не победило. Это надо сделать здесь и сейчас, не в какой-то другой, послесмертной жизни, а на земле, в месте, где погибли наши отцы. Мы должны похоронить учение о воскресении как действии трансцендентном и приступить к воскрешению имманентному (см.: Milczarek 2013, с. 75). Для современного индивида, сознание которого испорчено веками ложной интерпретации человеческой сущности, такая задача видится сумасшедшей имажинацией, но, как утверждает Федоров, настоящим абсурдом является не воскрешение, а пассивное ожидание смерти, небытия, которого никто не может себе представить.

По своей сущности человек готов к борьбе со смертью — благодаря совести, разуму, воле, телесным органам он способен добиваться добра, чтобы преодолеть факторы всеобщего уничтожения: «Этим именно (вертикальным. — Д. В.) положением человека, — пишет Федоров — не лишая себя органов необходимой опоры и перемещения, дал себе и органы самодеятельности. То были органы не хватания, терзания, истребления, а органы созидания; совершенство их состоит в том, чтобы ничего не разрушать, а все разрушенное воссоздать» (Федоров 1995–2000/2, с. 249).

В результате принятия вертикального положения человек, «первый храм восстания», смог осознать, что такое «Я», а что «не-Я», ощутить разницу между собой и природой. «Я» — это открытый проект, который требует постоянного развития, совершенствования всех составляющих его элементов. В этой ситуации тело человека, его органы приобретают двойную роль — одновременно становятся субъектом развития и орудием в процессе развития и спасения других. Например, рука — самый важный «орган-инструмент» хирурга, благодаря которому он спасает больных, но руки необходимо постоянно тренировать, чтобы труд хирурга становился более эффективным. То же самое касается таких искусственных органов, как микроскоп и телескоп, как новые средства перемещения — все это обогащает «Я», обогащает все человечество, является элементом психофизиологической регуляции, преобразует и приближает человечество к главной цели.

При подведении итогов этой части наших рассуждений еще раз стоит обозначить поставленные тезисы:

1. В философии Федорова жизнь становится тождественна с добром, а смерть — со злом.
2. Человек, осознавая свою смертность, узнает горизонт добра и зла. С этого времени он должен подчинить все свое существование борьбе со смертью-злом.
3. Как победа над смертью и воскрешение предков должно быть имманентным, так бессмертный человек становится интегральным духовно-телесным целым.
4. Философия дела — это философия антропоцентрического активизма, который требует компенсации и даже расширения значения человеческого тела — без этого концепция впадает в пассивность, чистое мечтательство.

При переходе ко второй части рассуждения следует еще раз подчеркнуть, что философия Федорова является религиозной и христианской (см.: Семенова 2004, с. 255), но одновременно в ней легко можно заметить сильное влияние идей эпохи Просвещения. Обращение к религии, с одной стороны, а с другой — к опыту материалистических и позитивистских идей находим и у мыслителей религиозно-философского ренессанса, для которых проблема тела, проблема плоти в контексте религиозных поисков неоднократно приобретала драматический характер. С этой точки зрения, сравнение Федорова и Дмитрия Мережковского — отца религиозно-философского ренессанса, представляется весьма интересным.

Одной из первых и самых важных идей религиозно-философского ренессанса является концепция «нового религиозного сознания», которую можем рассматривать как попытку преодоления мещанского нигилизма, порожденного европейским материализмом, позитивизмом и атеизмом. Но эта идея не была очередным консервативным проектом, борющимся с современной культурой, а совсем наоборот, модернистским воззрением, стремившимся к преобразению мирозерцания, к синтезу религиозного сознания и сознания современного интеллигента. Это был ответ на трагичное положение, в которое попал человек.

В программной статье Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» читаем: «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так не понимали разумом невозможности верить. В этом болезненном, неразрешимом диссонансе, этом трагическом противоречии, так же, как и в небывалой умственной свободе, в смелости отрицания, заключается наиболее характерная черта мистической потребности XIX века» (Мережковский 1893, с. 38).

Для выхода из этого тупика Мережковский видел только одну возможность — примирить антирелигиозную интеллигенцию и церковную иерархию, но, чтобы это могло осуществиться, церковь тоже должна открыться современной культуре, выйти из мраков средневековья и принять «истину о Земле», ценность имманентного, земного, телесного мира, а не только послесмертного, трансцендентного.

Это целостное мирозерцание, по Мережковскому, должно осуществиться на фундаменте подлинного христианства, свободного, очищенного из лжи и ошибок, нагроможденных веками. В работе «Не мир, но меч» он подвергает острой критике все христианские конфессии, в том числе православие; критикует не только институциональный характер церкви, но ее концепцию человека, упрекает восточное христианство в духовном редукционизме. Как ранее Федоров строил свою философию на новом открытии истин веры, на возвращении к антропогенезу, так Мережковский возвращается к чистым истокам христианства — новая, правильная, с его точки зрения, интерпретация Евангелия осмысливается как средство спасения человека в современном мире.

Это «новое откровение» должно преодолеть историческое христианство и, благодаря диалектическому методу, включить в себя также древний дионисийский культ тела. Но следует подчеркнуть, что подобный подход ни в коем случае не был лишь аффирмацией человеческого тела, его страстей и сексуальности, но борьбой за признание статуса святости как для духа, так и для тела. Мережковский хотел доказать, что счастье человека — это счастье интегрального, духовно-телесного бытия, которого нельзя достичь, если подвергать тело постоянному аскетизму. Автор «Грядущего хама» критиковал утвердившийся в культуре образ христианина как слабого, изможденного аскета, презирающего свое тело и постоянно смотрящего в небеса — в другой, трансцендентный мир, в то время как язычники — это всегда физически сильные, красивые личности, земные демиурги.

Что вытекает из учения Мережковского?

1. Человек попал в кризисное положение, в трагичное раздвоение между религией, в которую не верит, и материальной экзистенцией мещанской пассивности.

2. Единственным спасением для человека является синтез его земного существования с религиозной перспективой.

3. Почвой для нового религиозного сознания должен быть имманентный мир, в котором человек сможет интегрально развиваться, а его целостное духовно-телесное существование будет морально-эстетическим проектом.

Программы радикального преобразования церкви, как у Федорова, так и у Мережковского имели революционный характер; опираясь на христианство, эти мыслители стремились к осуществлению Царства Божия на земли, что имело большие антропологические последствия. В земном рае человек должен иметь прекрасный строй души, могучий разум и прекрасное тело — прекрасное и в эстетическом, и в физиологическом отношении. Такой человек — это человек преображенный, человек воскрешенный — и способный стать воскресителем.

Приведенный анализ антропологии Федорова и Мережковского показывает, что рост интереса к человеческому телу, который мы наблюдаем в западноевропейской философии со второй половины XIX века, характерен также для русских мыслителей этого времени. Хотя цель размышлений философов оказывается одной и той же — объяснить и узнать феномен человеческого тела, пути исканий уже совсем разные. Российские проекты в сравнении с европейскими, являются более масштабными: то, на чем останавливаются на Западе, в России расценивается лишь как промежуточный этап. Вместо западного редуционизма и отрицания метафизики в России встречаем синтез и жажду целостного понимания жизни, преобразования ее на всех уровнях. Русские мыслители не боятся последствий своих идей, не останавливаются на полпути. В этом есть и красота, и опасность, но без этого риска нет настоящей философии.

Литература

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Мережковский 1893 — Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб., 1993.

Платон 1970 — Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 11–94.

Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004.

Milczarek 2013 — Milczarek M. Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikolaja Fiodorowa. Kraków, 2013.

К.Х. Хайруллин

ПОЛ, БРАК, СЕМЬЯ В ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ Н.Ф. ФЕДОРОВА И В.В. РОЗАНОВА

Проведен сравнительный анализ учений Н.Ф. Федорова и В.В. Розанова, показаны аспекты общности и противоположности во взглядах этих философов на пол, брак и семью. Обосновывается вывод о взаимодополнительности указанных учений и их мировоззренческого и нравственного значения для обсуждения современных проблем в сфере половых и семейно-брачных отношений людей и прогнозов будущего.

The article presents the comparative analysis of N.F. Fedorov and V.V. Rozanov's philosophical conceptions, showing the aspects of commonality and opposites in the views of these philosophers on sex, marriage and family. The conclusion is made about the complementarity of these conceptions and their ideological and moral significance for discussing modern problems in the sphere of sexual and family-marriage relations and forecasts of the future.

Ключевые слова: пол, брак, семья, христианство, рождение, воскрешение, бессмертие, будущее человеческого рода.

Keywords: sex, marriage, family, Christianity, birth, resurrection, immortality, the future of the human race.

Недавно родился семимиллиардный житель нашей планеты. Очевидно, что продолжается бурный рост земного народонаселения. Однако дело не только в количестве, но и в качестве. Важным условием благополучия человеческого рода является воспроизводство

здоровых и дееспособных молодых поколений. Современная же статистика показывает, что рождается все больше детей с отклонениями от медицинских норм, а абсолютно здоровых детей становится все меньше. Проявляются аномалии и в сфере пола и половых отношений. Растет количество транссексуалов, т. е. лиц, поменявших свой пол. Возникло даже понятие третьего пола, получившее свое закрепление, например, в законодательстве Австралии. Ширится движение гомосексуалистов, борющихся за признание однополых браков, от которых дети не могут родиться. Вызывают гнев и возмущение случаи педофилии, калечащие и развращающие детей. Достаточное число молодых людей открыто заявляют о том, что они не хотят заводить семью и детей.

Россия в настоящее время занимает первое место в мире по числу разводов. На каждую тысячу свадеб в нашей стране приходится почти семьсот разводов. Сколько детей получают психические травмы при крушении их семей! Распадаются семьи и по причине отсутствия детей, т. е. актуальна проблема человеческого бесплодия. Множатся тяжкие случаи, когда женщины бросают своих новорожденных младенцев, когда родители бьют и даже убивают детей, а повзрослевшие дети выгоняют своих родителей на улицу. Очевидно, что сохранение и защита семьи является актуальнейшей проблемой комплексного характера, имеющей свои медицинские, психологические, духовно-культурные и социально-экономические аспекты.

В контексте обсуждения указанных проблем существенный интерес представляет идейное наследие таких русских философов, как Н.Ф. Федоров и В.В. Розанов, их точка зрения на проблемы пола, брака, семьи и на перспективы развития человеческого рода.

Хочу сразу сказать, что, несмотря на несхожесть и даже противоположность взглядов этих философов, есть и то, что их объединяет (см.: Гачева 2009). Во-первых, Федоров и Розанов — выдающиеся, именно русские, ни на кого не похожие философы, страстно любящие Родину, свой народ и национальную культуру. Мне представляется, что в их оригинальных учениях выражен русский дух. Его можно усмотреть в жажде открытия главной правды жизни и донесения ее до всех, в бунтарском неприятии сложившегося положения вещей. Все это ярко проявляется в творчестве Федорова и Розанова.

Во-вторых, оба они противопоставляют свои взгляды идеям западноевропейской философии и академическому типу философствования и выступают как мыслители, говорящие от лица неученых простых людей. Поэтому их произведения носят во многом публицистический характер.

В-третьих, Федоров и Розанов не все принимают из того, что есть в исторически сложившемся церковном христианстве, высказывают к нему свои претензии и предпринимают попытки по-своему истолковать христианское вероучение. Оба они больше ориентируются на посюстороннюю земную жизнь и не слишком воспринимают догмат о потустороннем бессмертии души. Они хотят активного христианства и преодоления пассивно- созерцательного и оторванного от жизни характера православия. Ненавидя смерть как великое зло, они не желают ее облагораживания и смиренного поклонения ей, что имеет место в церковных обрядах. В то же время Федоров и Розанов любят церковь, саму церковную обстановку и являются верующими людьми, хотя у второго проявляются христорборческие тенденции.

Наконец, в-четвертых, несмотря на все различие в подходах к поднимаемым проблемам, их одинаково волнуют темы жизни, смерти, бессмертия, перспектив развития семьи и человеческого рода. Далее мы постараемся показать, что философские учения Федорова и Розанова в определенном отношении дополняют друг друга, хотя Федоров выступал против того, за что ратовал Розанов.

Как известно, суть федоровского учения — это воскрешение всех умерших в преображенном виде усилиями живущих и увековечение в полном объеме всего человеческого рода, который в будущем распространится во Вселенной. Решение этой сверхзадачи включает в себя ряд направлений, главные из которых: объединение человечества вокруг общего дела по борьбе с главным врагом — смертью и достижение победы над ней; регуляция стихийных и слепых сил природы и освоение космоса; перестройка всех общественных отношений на основе христианских принципов (по аналогии отношений внутри Святой Троицы); биологическая перестройка человека при помощи научных достижений, открывающая перспективу бессмертного существования и возможность жизни при самых разнообразных условиях («полноорганность» и «всемирность»); достижение всеми людьми осознания необходимости воскрешения своих родителей и всех предков как исполнения своего нравственного долга и практическая последовательная реализация проекта воскрешения.

На проблемы пола, брака и семьи Федоров смотрел с позиции своего проекта воскрешения, говоря словами С.Г. Семеновой, через призму своей «уникальной родственно-отеческой и воскресительной оптики» (Семенова 2004, с. 33). Для него чувство родства и братства — это фундаментальное человеческое чувство, которое надо всячески поддерживать и развивать. Но пока у людей преобладают чувства обособленности, сиротства и вражды. С точки зрения Федорова, человечество — это огромная семья, связанная узами общих предков и единой судьбы, однако забывшая о своем родстве, разросшаяся и распавшаяся на своих и чужих. Он считал, что пробудить у людей чувство всеобщей родственности можно с помощью культа предков как основы единственно истинной религии (см.: там же, с. 273). Между тем даже среди близких родственников часто нет сердечных отношений, и дети забывают о своем долге перед теми, кто дал им жизнь, т. е. перед родителями. Они целиком и полностью погружены в свои дела, думают только о себе и одержимы сексуально-любовными играми. Образно выражаясь, царит брачный пир блудных сыновей и дочерей на могилах забытых отцов и матерей.

Федоров оценивает половые и семейно-брачные отношения в контексте несовершенности человечества и того, насколько эти отношения должны будут отдаляться от первобытного и греховного состояния людей. А они пока неразрывно связаны с таким мироустройством, в котором над всем властвует смерть. Природные стороны человека: половая связь, деторождение, неизбежное старение и уход их жизни людей, неуклонная смена поколений — все это элементы смертоносного наличного бытия. В половых отношениях царят животные начала, стихия страстей, слепая игра, направленная не на продолжение рода, а на получение чувственного удовольствия, ощущений сладострастия.

Федоров был аскетом и девственником, и для него было характерно представление о половом акте как унижительном для человека греховном состоянии. С его точки зрения, стремление к этому акту самому себе есть низменное желание удовлетворения похоти, которое человек должен преодолевать в себе. Половая энергия, в конечном счете, должна быть переключена на дело воскрешения умерших отцов. Федоров мечтал преодолеть существующий природный порядок, утверждающийся на половом расколе, рождении, вытеснении и смерти, выведя мир в состояние божественной гармонии и бессмертия, при котором животным началам человека уже не будет места. По его мнению, «половое чувство и рождение — это остаток животного состояния, которое уничтожится» (Федоров 1995–2000/1, с. 100). Деторождение заменится «отцетворением», и семья изменит свои функции. Она из брачного союза мужа и жены, растящего и воспитывающего детей, превратится в трудовой союз сыно-

вей и дочерей, братьев и сестер, воскрешающих своих умерших родителей. В будущем половые различия сохранятся, но не будет половых отношений и деторождения.

Однако Федоров хорошо понимал, что, пока не достигнуто бессмертие и не начата реализация проекта воскрешения, отказ от деторождения будет губительным для человеческого рода. Поэтому он говорил о необходимости рождения новых поколений и укрепления семьи на нравственных началах, воспитывающих чувства родства, долга и ответственности. Прогресс брака, по мнению Федорова, будет заключаться «в постепенном уменьшении чувственной любви и увеличении деятельности», т. е. творческой активности (Федоров 1995–2000/1, с. 284). Брачные отношения между мужчиной и женщиной должны будут все более пробуждать деятельность друг в друге и все менее — чувственное влечение. В итоге достигается перевес любви к родителям над половым чувством, и произойдет замена рождения воскрешением. «Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза. Брак есть школа целомудрия и труда» (там же).

Федоров не был женоненавистником, как пытаются его представить некоторые авторы (см.: Осипович 1998, с. 174–181). Он не отрицал роли женщины, как матери и любящей жены, как устроительницы домашнего семейного очага и уюта. О том, что автор проекта всеобщего воскрешения не был женофобом, свидетельствует его письмо к известной в свое время писательнице и историку русской литературы Е.С. Некрасовой (Семенова 2004, с. 75–76). В нем Федоров высказывал свои сердечные и трепетные чувства к этой женщине.

В то же время он резко выступал против культа женщины как идола полового вожделения и соперничества, вокруг которого крутятся торговля и производство «мануфактурных игрушек». Федоров был против женских нарядов и украшений, против моды и косметики, против того, что сейчас называется эротикой. Но это не означает, что он вообще негативно относился к женщине. Наоборот, женщине как «дочери человеческой» отводится им своя роль в осуществлении проекта воскрешения.

Теперь обратимся к философии В.В. Розанова, к его так называемой «метафизике пола». Если Федоров оценивал половое разделение и размножение как несовершенные природные (животные) стороны человеческой жизни, то Розанов, наоборот, видел в поле глубинную метафизическую сущность человека. Отвергая ханжеские представления о поле и половых отношениях как о чем-то постыдном и низменном, он искал полу метафизическое оправдание и пришел к следующим выводам.

Пол — это не функция и не орган, а выражение целостности человека, его трансцендентной мистической глубины. Пол есть второе таинственное темное лицо, исходящее не от мира сего, т. е. носящее потусторонний характер (см.: Розанов 1990–1). Поэтому «связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем совести с Богом...» (Розанов 1990–2, с. 243). В то же время пол не только сверхъестественен, но и естественен, имея свои многообразные проявления в природе и культуре. «Пол есть странное физиолого-мистическое явление, где так необыкновенно запутаны нити романа и церкви, «мяса» и духа, где столько земного, и так очевидно есть небесное» (Розанов 1990–1, с. 306). Пол определяет биологическое строение и черты психики мужчины и женщины, их физическую и душевную красоту, особенности поведения, разделение обязанностей в обществе и семье, характер одежды, которая, по мнению Розанова прикрывает пол и одновременно его выявляет и украшает. Пол обуславливает и многое другое. Без полового деления не было бы чувственно-душевной любви, секса с его сладостным оргазмом, чувства материнства и детства. Словом, полу принадлежит фундаментальная роль в существовании и развитии жизни.

Сущностное значение пола заключается в том, что он выступает основой брака и семьи. По Розанову, брак является «величайшим из таинств», внутри которого осуществляется связь онтологически разных миров (Розанов 1990–1, с. 62, 306). Узел этой связи и его развязка выражаются в рождении детей. Розанов полагал чудом рождение любого младенца, душа которому дана Богом и который «с того света приходит». Ему очень нравились слова Достоевского, вложенные писателем в уста своего героя — старца Зосимы: «Бог взял семя из миров иных и посадил их в землю, и взрастил сад свой; но все живет на земле касанием таинственным мирам иным» (там же, с. 214).

Розанов отделяет половую связь в браке от внебрачных связей. Он осуждает проституцию, публичные дома, беспорядочные половые связи без любви, без нравственных чувств и обязательств. Пол в метафизическом измерении имеет свой ритмический порядок, и он требует верности, благородства, а главное — любви. Как подчеркивает философ, «пол может быть выявляем только в браке... он может быть выявляем только невинной, любимой и любящей женщиной: т. е. он ищет чистого, не загрязненного себе помещения; он жаждет и действительно образует семью; это уже что-то святое» (Розанов 1990–1, с. 263). Половая связь любовной пары носит сугубо интимный характер, существует в своей открытости только для двоих. Проявление здесь чувства стыда вполне естественно. Выставление этой связи бесстыдно напоказ, чем занимается порнография, является глубоко аморальным актом, разрушающим нравственное и психическое здоровье людей.

Розанов стремился утвердить культ крепкой многодетной семьи как благотворного оплота человеческой жизни, имеющего религиозные корни и назначение. «Семья — ближайшее и самое дорогое для нас отечество; пространственно — это место самых горячих связей; духовно — это место совершенного идеализма, живого, лучащегося» (Розанов 1990–1, с. 251), т. е. место, где царят любовь, забота и бескорыстные отношения. «Дети суть религиозные существа и находятся в религиозной связи с родителями по религиозности их рождения» (там же, с. 242). Поэтому они особенно должны почитать родителей, а не просто благодарить их за квартиру и стол. Здесь точка зрения Розанова полностью совпадает с федоровской установкой на всемерное почитание родителей. Но Розанов и Федоров резко расходятся в оценке человеческой плоти. Если Федоров считает, что последняя греховна, несовершенна, поскольку смертна, то Розанов полагает, что надо освятить плоть, так как она, как и душа, имеет божественное происхождение. Ее наличие есть условие возможности деторождения и творчества. Можно добавить следующее религиозное соображение. Согласно христианской традиции, ангелы не обладают способностью творчества из-за отсутствия у них тела. Они — вестники, хранители, но не творцы. Человек же, обладающий телом, — творец, а значит он сложнее и совершеннее ангелов. Розанов фактически был против платоновской линии противопоставления бессмертной совершенной души смертному грешному телу. Что же касается Федорова, то он допускал возможность святой человеческой плоти, но только при достижении ею бессмертия, ее преображения и воскрешения.

В своих рассуждениях о браке и семье Розанов выступал с позиции семейного человека, счастливого в браке, и не обращал внимания на множество «подводных камней», угрожающих благополучию семьи. Но одному из этих «камней» он уделил особое внимание. Его глубоко занимало то, что вытекало из его собственной семейной истории: его многолетняя борьба за свою семью и за права своих пятерых незаконнорожденных детей. Дело в том, что второй счастливый брак Розанова с Варварой Бутягиной оказался незаконным, поскольку первая его жена Аполлинурия Сулова не давала согласия на развод, несмотря на фактический распад семьи. С этим во многом связан протест Розанова против ханжества и лицемер-

рия, царящих в сфере оценки и регламентации брачно-семейных отношений, его протест против государственных и церковных законов, регулирующих эти отношения.

Розанов ополчился и против христианства, считая его «бесполом», «бессемьянным», упрекал Христа за то, что Тот не создал семьи и не оставил потомства, называл христианских проповедников «людьми лунного света», поскольку те призывают к аскетизму, отказу от земных благ и больше думают не о солнечном, теплом свете жизни, а о лунном холоде смерти. Розанов решительно отвергал культ смерти, совпадая с этим с Федоровым. Он даже утверждал, что христианство — это религия не жизни, а смерти (Розанов 1990–1, с. 440, 570–571). Но Розанов не ставил задачи борьбы со смертью, а лишь говорил о великой тайне смерти, о человеческом страхе и ужасе, которые она вызывает (Розанов 1990–2, с. 300, 603).

Протест против смерти обусловлен не только страхом, но и великим желанием бессмертия. Как подчеркивал Розанов, «жажда бессмертия, земного бессмертия есть самое удивительное и совершенно несомненное чувство у человека. Не от того ли мы так любим детей, трепещем за их жизнь более нежели за свою, уже увядающую. <...> Даже в минуту совершенного сомнения относительно загробного существования мы находим здесь некоторое утешение. «Пусть мы умрем, но останутся дети наши, а после них — их дети», — говорим мы в своем сердце, прижимаясь к дорогой нам земле» (Розанов 1990–3, с. 38). Речь здесь идет о родовом бессмертии, на самодостаточность которого не соглашался Федоров, желавший обретения личного бессмертия для всех.

Но полностью совпадают Розанов и Федоров в утверждении важности чувства единства человека со своим родом, ощущения солидарности разных поколений.

Противоположность же Федорова и Розанова заключается в том, что, если первый бунтует против естества из-за его смертного, несовершенного характера, то второй негодует против того, что умаляет, унижает естество, имеющее свои сверхъестественные, божественные корни. Если Федоров стремится к преобразению всего бытия, придания ему качества бессмертия, самовосстановления и вечного сохранения, то Розанову дорого бытие как оно есть, до своего преобразования. Ему ценна процессуальность бытия. «Благовари каждый миг бытия и каждый миг увековечивай. Смысл — не в Вечном; смысл — в Мгновениях» (Розанов 1990–2, с. 628) — в такой афористической форме выразил свою позицию Розанов.

Еще при жизни Федорова и Розанова были попытки сопоставить их философские взгляды на пол, брак и семью. Так, редактор-издатель журнала «Новый путь» П.П. Перцов, получив от Н.П. Петерсона его статью о М. Горьком, в которой приводились большие фрагменты из еще неопубликованной работы Н.Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...», усмотрел сходство некоторых идей статьи с идеями Розанова и Мережковского. Это очень не понравилось Федорову, который посчитал, что его представления не имеют ничего общего с «розановским сексуализмом» (Гачева 2008, с. 400–401). Что же касается отношения Розанова к федоровскому учению, то, признаюсь, мне об этом ничего не известно.

Сопоставляя точки зрения Федорова, Розанова, а также Соловьева на пол, жизнь, смерть и бессмертие, Н.А. Бердяев писал: «Все творчество Розанова есть апофеоз рождающей жизни. В родовом процессе, порождающем все новую и новую жизнь, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров видят смертность, отравленность грехом. Розанов, наоборот, хочет обоготворить рождающий пол. Рождение и есть победа над смертью, вечное цветение жизни. Пол — свят, потому что он есть источник жизни, антисмерть. Такое решение вопроса связано со слабым чувством и сознанием личности. Рождение неисчислимого количества новых поколений не может примирить со смертью хотя бы одного человека. <...> Все три мыслителя понимали, что тема о смерти и рождении есть тема о метафизической глубине пола. У Вл. Соловьева

энергия пола в любви-эросе перестает быть рождающей и ведет к личному бессмертию, он — платоник; у Федорова энергия пола превращается в энергию, воскрешающую умерших отцов, у Розанова, возвращающегося к иудаизму и язычеству, энергия пола освящается, как рождающая новую жизнь и этим побеждающая смерть» (Бердяев 1992, с. 224).

Я не уверен в том, что у Розанова было «слабое чувство и сознание личности», как утверждает Бердяев, но то, что бесчисленная смена поколений людей не может вернуть к жизни хотя бы одного умершего человека — это факт. Сколько бы ни говорили и ни писали об утопии учения Федорова (а некоторые, не стесняясь в выражениях, утверждают, что это бред, чушь), надо быть оптимистами и верить в то, что в отдаленном будущем победа над смертью произойдет и проект воскрешения умерших начнет осуществляться.

В конце концов, что мы имеем? Миллиарды лет на Земле стихийно проявляет себя прогрессивная линия эволюции, поэтапно приведшая к зарождению жизни в ее колоссальном многообразии, к появлению человека и человечества, к разворачиванию научно-технической цивилизации, практически сейчас охватившей весь земной шар и начавшей осваивать космическое пространство. Следующий этап прогресса может быть связан с переходом стихийной эволюции в свою управляемую, разумную форму, с кардинальной перестройкой биосферы и природы человека. Конечно, этот переход фатально не предопределен, и он потребует от всего человеческого рода колоссальных усилий, преодоления множества трудностей и преград, потребует гениев ума и дела, одержимых деятелей прогресса. Но если этот переход произойдет, то победа над смертью и воскрешение уже не будут выглядеть мечтой.

Но допустим, что эта мечта осуществилась. Представим себе наших отдаленных потомков. Занятые делом воскрешения, они бессмертны, широко расселились в космических мирах и достигли великих вершин своего могущества. Согласно Федорову, они не рожают детей, у них нет материнства, детства, половой любви. Но встает резонно вопрос: насколько наши предполагаемые потомки останутся людьми? Ведь они будут лишены много того, что составляет сейчас большую часть человеческой жизни.

Федоров утверждает, что все даровое, т. е. данное природой, будет заменено трудовым. Иначе говоря, наш потомок станет полностью искусственным существом, живущим в преобразенном, т. е. в каком-то ином мире. Этот мир тоже будет иметь мало общего с тем типом реальности, в которой сейчас пребывает человечество.

По подсчетам некоторых демографов, с момента появления современного типа человека на Земле (~ 50 тыс. лет назад) существовало порядка 110 миллиардов представителей *Homo sapiens*. Пусть это число неточное, но оно конечное. Допустим, что ко времени начала реализации проекта воскрешения родилось, жило и умерло еще 500 миллиардов человек. Допустим также, что все эти миллиарды людей будут воскрешены и расселены в космических мирах. Но они далеко не смогут заполнить собой Вселенную, чего хотел Федоров. Фактически нашими потомками (число которых велико, но конечно) будет колонизирована и обжита лишь небольшая часть нашей Галактики, хотя путешествовать они, возможно, будут и в другие галактики. А если допустить, что в открытом космосе будут создаваться огромные искусственные сферы обитания, то «домом» может оказаться только Солнечная система, где места хватит всем. Все дело в том, что пополняться человеческий род не будет, поскольку не будет деторождения, не появятся новые поколения, если придерживаться федоровского учения.

С такой перспективой я никак не могу согласиться. «Отцетворение» никогда не заменит деторождения. Люди никогда не откажутся от того, чтобы иметь детей, и семьи не превратятся в бесполое союзы, имеющие целью только воскрешение родителей. Мне пред-

ставляется, что появление новых поколений, размножение жизни — это ее фундаментальный закон развития, попытка отменить который чревата вырождением. И даже такой горячий сторонник федоровского учения, как С.Г. Семенова, имея в виду отдаленных потомков, восклицает: «А кто знает, может быть, сохранится и половое рождение в какой-то высшей, сознательно-регулируемой форме. Так что вполне может и должно открыться движение не только назад, к воссозданию прежде живших, но и вперед, к новой индивидуальной жизни» (Семенова 2004, с. 233). Иначе говоря, воскрешение умерших не отменит рождения детей, и человеческий род сможет неограниченно возрастать в своем количестве. (Вопрос о целесообразности неограниченного размножения человечества я здесь не обсуждаю.)

Как бы нам ни imponировала идея сохранения и восстановления в преображенном виде всех без исключения людей, все же абсолютной ценностью выступает бессмертие человеческого рода. Если наш род выродится, самоуничтожится или погибнет в результате какой-то глобальной катастрофы, то никакого воскрешения умерших поколений быть не может. Поэтому в первую очередь важна выработка стратегии выживания человечества и обеспечение его безопасности.

С этой точки зрения, философские учения Федорова и Розанова имеют большой воспитательный потенциал. Философия Федорова обосновывает необходимость единения человечества, столь важного для решения глобальных проблем, утверждает солидарность поколений, воспитывает людей в духе уважения к родителям, к предкам, к своему роду, заставляет осознать долг и ответственность перед семьей и родными. Философия Розанова, утверждающая культ пола, семьи и трансцендентные корни деторождения, направлена против легкомысленного отношения к половым связям, к браку и семье, направлена против абортов. Внося религиозный, священный дух в брачно-семейные отношения, в отношения между родителями и детьми, она воспитывает людей в плане их понимания семьи как главной сферы человеческой жизни и важности родственных связей, в плане осознания значения продолжения рода и обеспечения счастливого детства для своих детей, а также заботы повзрослевших детей о своих постаревших родителях. Представляется, что учения Федорова и Розанова в чем-то смыкаются, несмотря на разные целевые установки, и дополняют друг друга. Можно образно выразиться так: философия Федорова, обращенная к далекому будущему, как бы светит светом этого будущего и озаряет настоящее, а философия Розанова, обращенная к современности, как бы озаряет светом своих идей дороги, ведущие к будущему.

Можно согласиться с мнением Розанова, утверждавшего, что кризис современной цивилизации во многом связан с кризисом семьи и что пренебрежение проблемами пола может привести к вырождению человечества. Почему так? Да потому что за этим стоит проблема рождения, роста и воспитания здорового, умного и многочисленного потомства. Не старики, а только новые, молодые поколения, воспитанные и образованные в духе общечеловеческих потребностей и интересов, смогут повести человечество вперед.

Литература

Бердяев 1992 — *Бердяев Н.А.* Русская идея // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб., 1992. С. 35–258.

Гачева 2008 — *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008.

Гачева 2009 — *Гачева А.Г.* «Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью...» (Розанов и Н.Ф. Федоров) // Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции / Сост. А. Николюкин. М., 2009. С. 467–480.

- Осипович 1998 — *Осипович Т. Е.* Победа над рождением и смертью, или Женофобия русской утопической мысли на рубеже XIX–XX веков // *Общественные науки и современность.* 1998. № 4. С. 174–181.
- Розанов 1990–1 — *Розанов В. В.* Религия и культура. М., 1990.
- Розанов 1990–2 — *Розанов В. В.* Уединенное. М., 1990.
- Розанов 1990–3 — *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. М., 1990.
- Семенова 2004 — *Семенова С. Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004. С. 584.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

О. М. Седых

КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ И ПАМЯТИ В УЧЕНИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО: К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ИДЕЙ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

В статье ставится вопрос об основных линиях влияния идей Н. Ф. Федорова на конкретную метафизику священника П. А. Флоренского, прежде всего на его концепцию времени и памяти. Наиболее содержательно идеи Федорова определили философию генеалогии Флоренского, в частности, одну из глав цикла «У водоразделов мысли» «Имя рода (История, родословие и наследственность)». Предлагается рассмотреть две общие для мыслителей тематические линии: разработка генеалогии как способа познания прошлого через памятование о предках и осмысление культа предков в качестве культуuroобразующего фактора. Выдвигается предположение о том, какой вклад вносят концепции Федорова и Флоренского в переосмысление проблемы времени, затронувшее все сферы культуры XX в.

The article raises the question of the main lines of Nikolai Fedorov's ideas influencing P. A. Florensky's concrete metaphysics, specifically his concept of time and memory. The most meaningful ideas of Fedorov defined Florensky's philosophy of genealogy, in particular, the chapter "At the Watersheds of Thought of the cycle "The Name of the Kin (History, Genealogy and Heredity)". It is suggested to consider two thematic lines common to thinkers: the development of genealogy as a way to learn the past through the remembrance of ancestors and explanation of the ancestors' cult as a culture-forming factor. It is the assumption of what is the contribution of Fedorov's and Florensky's concepts to the rethinking of time problem that affected all spheres of XXth century culture.

Ключевые слова: Федоров, Флоренский, время, память, прошлое, настоящее, будущее, генеалогия, культ, религия, культура, наука о культуре, презентизм.

Keywords: Fedorov, Florensky, time, memory, past, present, future, genealogy, cult, religion, culture, science of culture, presentism.

По-видимому, не будет преувеличением тезис о непосредственном влиянии идей Николая Федорова на конкретную метафизику священника Павла Александровича Флоренского (1882–1937), в текстах которого встречаются прямые отсылки к «Философии общего дела»¹. Наиболее содержательно федоровские идеи определили одну из глав цикла «У водоразделов мысли» — лекции об историческом познании «Имя рода», читавшиеся П. А. Флоренским в 1916–1917 гг. в Московской Духовной Академии. Здесь он вспоминает высокую оценку, данную Владимиром Соловьевым федоровскому учению, и тоже высоко его оценивает: «Я не берусь защищать или оправдывать перед Вами этой удивительной философии, в которой, как бы мы не относились к ней в целом, есть глубокая мудрость и значительность (Соловьев гов^{орил} о ней как о "первом со времени появления христианства движении вперед человеческого духа по пути Христову")» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 58). Вслед за С. Н. Булгаковым (см. Булгаков 1908) он называет Федорова «загадочным мыслителем»

¹ См., например: Флоренский 2012, с. 636, 698, 790; Флоренский 2004, с. 157.

(Флоренский 1995–1999/3(2), с. 58). Влияние идей Федорова на философию Серебряного века было не только непосредственным, но часто косвенным, подспудным, нередко они воспринимались сквозь призму идей Владимира Соловьева. Как отмечает С.Г. Семенова, Федоров вдохнул в учение Соловьева наиболее оригинальные интуиции и идеи (см.: Семенова 1995, с. 6), и поскольку Соловьев — признанный патриарх русского философского ренессанса, степень влияния идей Федорова на философию Серебряного века трудно переоценить. Конкретная метафизика Флоренского в данном случае не является исключением².

Далее предлагается обратиться к той части наследия П.А. Флоренского, в которой влияние идей Н.Ф. Федорова представляется наиболее заметным и ощутимым. Речь пойдет о концепции времени и памяти — весьма оригинальной стороне учения обоих мыслителей. Наиболее очевидными являются две общие для них тематические линии: разработка генеалогии как способа познания прошлого через памятование о предках и осмысление культа предков в качестве культуuroобразующего фактора. В видении Флоренского эти линии объединялись именно благодаря фигуре Николая Федорова, о чем упоминается в лекциях «Имя рода», посвященных разработке генеалогического метода: «Тут мы подходим к кругу идей †Ник<олая> Фед<оровича> Федорова³, который признает, что *религия*, а стало быть и вся культура — производное религии — «родилась на кладбище» и что задача человечества — *общее дело* человечества — воскрешение предков, одним из моментов которого является *познание* их. История, для него, и есть познание отцов сынами и сохранение памяти их» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 58).

* * *

В таком случае хотелось бы начать с характеристики, которую дает философии Н.Ф. Федорова О.А. Седакова. Изучая восточнославянский погребальный обряд и выражаемые им представления о смерти, вслед за другими исследователями славянских древностей (такими, как Д.К. Зеленин, В.Я. Пропп, Н.И. Толстой и др.), она подчеркивает, что русской культуре уже на языческом этапе было присуще особое отношение к предкам, родителям, дедам, связанное с представлением об общей доле, объединяющей живых и умерших (см.: Седакова 2004, с. 17). Живым важно поддерживать умерших в их посмертном существовании, выделяя им определенную долю своей заботы — поминать их (в восточнославянской поминальной обрядовой практике эта тенденция сохранилась по сей день как обычай «кормления» могил). С приходом христианства в русской культуре акцентируются те стороны православного культа, которые связаны с почитанием (поминовением) родителей, ожиданием грядущего Воскресения; особое значение в православном богослужении обретают панихида и празднование Пасхи. Глубоким переживанием связи живых и умерших отмечена и русская литература, и философия. «Кульτ умерших, самый напряженный момент религиозной жизни славян, в общем-то бесконфликтно включился в религиозную и церковную жизнь, став одной из отличительных черт славянской православной традиции. Устойчивость ее такова, что у писателей XIX–XX вв., одаренных мифологическим вкусом, мотивы смерти, умерших, загробного мира возникают с удивительной этнографической точностью, во всей своей первобытной детальности. Стоит вспомнить не

² Наиболее содержательно вопрос о влиянии идей Н.Ф. Федорова на учение П.А. Флоренского освещается в статье В.А. Никитина «Священник Павел Флоренский и Николай Федоров (Храмовое действо как синтез искусств)». См.: Никитин 1988.

³ Здесь и далее в цитатах курсивом обозначены выделения П.А. Флоренского.

только хрестоматийный в этом отношении гоголевский “Вий”, но и его реалистические “Мертвые души”, которые так же, как и пушкинский “Гробовщик”, содержат в себе то особое переживание связи с миром умерших, которое мы склонны считать отличительной чертой славянской народной культуры. Или же в XX веке, поэтическую мифологию Велимира Хлебникова, Андрея Платонова, Николая Заболоцкого, в которой дышит та же стихия: Вселенная пронизана умершими, родными и чужими» (Седакова 2004, с. 17–18). В русской философии одним из наиболее заметных проявлений этой тенденции стал целиком ее выражающий проект Николая Федорова: он «по-своему укоренен в традиции: он порожден тем особым вниманием к отношению живых и умерших, которым отмечено Православие» (Седакова 2004, с. 280). Можно вспомнить, что Федоров применял к воскресительной философии выражение «Новая Пасха» (см.: Семенова 1995, с. 12). В XX в. отечественная мысль — не без влияния идей Федорова — обогащается оригинальной философской таталогией (см., напр.: Исупов 1994; Исупов 2008).

В основе «Философии общего дела» лежит очень понятное, можно сказать, естественно возникающее у русского человека убеждение: невозможно жить спокойно и счастливо с осознанием, что в мире есть смерть, болезни, голод, нищета. Слово «счастье» содержит слово «часть» («доля», «участь»). Выходит, живя спокойно и счастливо, ты пользуешься той частью, той долей, которой лишен кто-то другой — будь то жизнь (ее лишены предки), здоровье, богатство и т.д. Это убеждение обретает еще большую очевидность, если принять тезис Федорова о всеобщем родстве, о том, что в пределе все человечество — большая семья. Можно ли жить спокойно и счастливо, распоряжаясь благами, которых недостает твоему ближнему? «Но мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, а также и на счет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их; и такое существование делает нас не только недостойными, но и преступными» (Федоров 1995/1, с. 108). Речь идет не просто об этических или юридических вопросах, в русской культуре они имеют онтологический статус: несправедливое распределение доли нарушает не этический или юридический, но онтологический порядок (в «Столпе и утверждении Истины» имеется отдельное рассуждение на эту тему: русское понятие слова «закон», говорит Флоренский, онтологично, а не юридично: закон — норма не поведения, но бытия (см.: Флоренский 2012, с. 696). Можно предположить, что подобное убеждение ответственно за формирование целых пластов русской культуры. Не с ним ли связаны переживания дворянства и интеллигенции о доле (участи) народа? Не оно ли инициировало и утопическую мысль (таковой и поныне остается русская философия собственности, предлагающая собственное, сложившееся на той же почве, видение вопросов распределения (см.: Русская философия собственности 1993), и политическую практику? Со своей стороны, его выразителем был Ф.М. Достоевский, который, познакомившись с идеями Федорова, написал, что мог бы принять их за свои (Достоевский 1972–1990/30(I), с. 14), — и ведь совсем не удивительно слышать это из уст писателя, для которого сознание бытийствует в той мере, в какой свободно быть отражением (частью, долей) сознания Другого. В этом свете понятнее суждение о Федорове, принадлежащее Акиму Волынскому: «Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России» (Горский 1928, с. 7), и нельзя в очередной раз не вспомнить, что не только философия общего дела — очень «русский» проект, но и сам Николай Федоров представлял собой тот тип русского человека, которого совсем не заботило собственное счастье, свое счастье он находил в заботе о счастье — доле, участи — других.

Тезис о том, что изначальные закладки могут оказывать влияние на последующий образ культуры, актуализироваться в эпохи культурных пиков и расцветов, является общим

местом в науках о культуре XX в. (его обоснование можно найти, например, у А. Кребера или Ю.М. Лотмана). Приведем слова М. Бахтина (сказано об истории языка и литературы): «Здесь отменяется примитивное представление <...> о каком-то прямолинейном движении вперед. Выясняется, что всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу <...> точнее, к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его» (Бахтин 1975, с. 492). Данный тезис не является сугубо литературоведческим или культурологическим. Для XX в. характерен небывалый всплеск интереса к проблеме времени, она активно переосмысливается как в естествознании, так и в гуманитарной сфере (см., напр.: Паршин 2004, с. 20–21). Здесь можно выделить две связанные друг с другом тенденции (обе имеются в концепции Флоренского): 1) разнотекущее время как производное жизни различных систем; 2) время как всегда актуализированное настоящее; такая трактовка позволяет увидеть настоящее как актуализацию прошедшего, в частности, благодаря действию механизмов памяти.

Мысль о том, что прошлое, настоящее и будущее связаны нелинейной связью, прошлое не остается позади, но так или иначе актуализируется в настоящем, прокладывая дорогу будущему, с начала XX в. дает о себе знать в самых разных областях культуры и становится лейтмотивом философии времени и памяти⁴. Со своей стороны, ей следует русская философия: у Николая Федорова она дана в виде проекта, у Павла Флоренского — в качестве тезиса, положенного в основу концепции времени. В наиболее концептуальном изложении этот тезис можно найти уже в его ранней работе «Пределы гносеологии» (1913), где, среди прочего, читаем: «есть *память будущего*, как есть *память прошедшего*, обе связанные с порядком во времени, но переносящие прошедшее и будущее, с их *характеристику во времени*, в настоящее <...> бесспорно, что в каждом произведении можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке» (Флоренский 1995/2, с. 57).

* * *

Переходя к рассмотрению текстов П.А. Флоренского, стоит выделить два наиболее показательных в свете интересующей нас темы: это уже упоминавшиеся лекции «Имя рода (История, родословие и наследственность)», а также книга «Мнимости в геометрии» (1922). Оба текста, по сути, целиком охватывают проблематику времени и памяти, хотя федоровские темы, несомненно, получили преломление и в других работах Флоренского, включая такие значительные, как «Столп и утверждение Истины», «Иконостас», «Философия культа».

В «Имени рода» содержится немало идей, восходящих к философии Федорова. Здесь ставится вопрос о методе исторического познания, в качестве которого Флоренский предлагает использовать генеалогию. «Если природа расчленяется на вещи, то история — на лица» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 28), и для исторического познания важна каждая конкретная персона как неповторимое лицо. Именно с лицом связано целеполагание, волевые устремления, потому история — это всегда процесс, проект, устремленность в будущее. Как и Федоров, Флоренский подчеркивает, что история — живой и творческий процесс, она может быть познана только в таком качестве и потому нуждается в особом методе, отличном от метода позитивных наук. Генеалогический метод позволяет вскрывать

⁴ В русле этой тенденции — поиски утраченного времени М. Прустом, горизонт темпоральности Э. Гуссерля, Dasein М. Хайдеггера, миф как машина для уничтожения времени у К. Леви-Строса, бесконечное настоящее М. Фуко, время-лабиринт Х.Л. Борхеса и др. Подробнее см.: Хапаева 2005.

пласты прошлого, восстанавливая ушедшие поколения, иными словами, позволяет обрести предков через памятование о них. Теоретически речь идет обо всем человечестве в прошлом, обо *всех отцах*. Флоренский, конечно, не предлагает буквального воскрешения — «натурализм» и избыточный, на его взгляд, рационализм Федорова он оценивал критически (см.: Флоренский 1995–1999/3(2), с. 365). Однако, подобно Федорову, настаивает на практическом делании, каковым выступает генеалогия. Во-первых, как математик, он предлагает конкретные рекомендации — как можно заниматься генеалогией, строить схемы, восстанавливать родство (с точки зрения философии общего дела, прежде, чем воскрешать отцов, необходимо восстановить память о них, собрать сведения — Флоренский обсуждает конкретные способы, как это можно делать). Во-вторых, Флоренский сам много занимался генеалогиями, собирал сведения о собственных предках, чтобы передать их детям, подобный опыт он называл открытием рода (см.: Флоренский 1992, с. 246). Его ответ на вопрос, *для чего* нужно восстанавливать память о предках, заниматься генеалогией, тоже напоминает федоровский. Для Федорова «чувство сыновнего долга — основной признак, отличающий человека от животного» (Регельсон 2004, с. 44–45). Памятование о прошлом есть неперемное условие поддержания и понимания себя как личности. И для Флоренского, чем больше личность выросла в культуру — в почву — «тем более носит она в себе то, что более ее самое» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 29). Углубляясь в прошлое, мы понимаем настоящее, которое создано прошлым. Здесь и ответственность перед будущими поколениями, ведь генеалогия есть родовое, а не личное достояние, и потому — достояние будущего: «генеалогия для Флоренского не вспомогательная научная дисциплина, а всеобщий метод исторического познания и, добавим, в некотором смысле проектирования, устройства истории, будущего» (Олексенко 2013, с. 75).

Закономерен вопрос, в каких пунктах (помимо практического воскрешения) Флоренский расходится с Федоровым и в чем его подход является развитием федоровских идей в русле тех, что волновали его самого. Важно отметить, что лекции об историческом познании начинаются как своего рода переосмысление идей Баденской школы неокантианства (упоминаются Г. Риккерт и В. Виндельбандт), утверждавшей, что в науках о культуре мы познаем единичное. Но если под единичным баденцы понимали культурное благо (любой культурный артефакт, все, что так или иначе втянуто в любую человеческую деятельность), то Флоренский утверждает, что это самое единичное есть конкретное неповторимое лицо, т. е. конкретный предок. А далее предлагает нетривиальный ход, какого у баденцев не найти: генеалогический метод применим не только к лицам, но и к культурным явлениям. Например, к истории философии. Есть не только рождение физическое, есть рождение духовное — рождение идей. Методом генеалогии можно проследить, как, начиная с глубокой древности, складывалась преемственность философских школ и учений (в «Имени рода» восстанавливается генеалогия кантианства и шеллингианства). По сути, речь идет о методе исторического познания в любой области культуры — в искусстве, науке, даже в повседневной сфере. Крайне интересные результаты можно получить, если применить этот метод к исследованию себя — собственных идей, мыслей, сочинений. Генеалогический метод позволяет увидеть, как конкретно прошедшее актуализировано в настоящем; почему именно это, а не иное явление прошлого требует генеалогического восстановления, дабы понять именно это, а не иное явление настоящего: «Царство культуры ничуть не меньше, чем царство природы, и задача наша разрабатывать его, как разрабатываем ископаемые. Мое заветное ощущение жизни, мое самое глубокое чувство и

моя вера, многократно подтверждавшаяся на опыте, — что есть основная аксиома истории: *ничто не пропадает*» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 30).

Если метод неокантианцев рассчитан исключительно на познание, метод Флоренского, как отмечалось, практический. Подобно Федорову, Флоренский не отрицает возможности осознанного целеполагания, способного направить культуру в нужном направлении. Но если у Федорова мировой энтропии противостоит дело воскрешения отцов, то, согласно Флоренскому, культура как объединение лиц, т. е. объединение целей, изначально является эктропийным (противоположным энтропийному) процессом. Если Федоров говорит о предельно осознанной регуляции этого процесса путем раздвижения рамок церковной литургии до пределов космической внехрамовой литургии, то в антропологии Флоренского, точнее, в его антроподицее, человек по своей природе изначально *homo liturgus* (см.: Флоренский 2004, с. 59; Бонецкая 2000, с. 102–105), и в силу своей природы он — творец культуры. Что касается будущего, оно представлялось Флоренскому в образе Нового Средневековья. Его наступление не требует последовательной рациональной регуляции, ибо является закономерной, естественной фазой истории человека в качестве *homo liturgus*. Однако, как и у Федорова, речь идет о таком состоянии культуры, которое непременно предполагает актуализацию прошлого.

* * *

Можно проследить, как некоторые федоровские темы развиваются в «Философии культа» и ряде других работ, где Флоренский излагает «сакральную теорию культуры», утверждающую происхождение культуры из культа. Поскольку важной составляющей антроподицеей является актуализация прошлого, им воскрешаются и реабилитируются многие древние идеи как кристаллизующие универсальный общечеловеческий опыт, он видит в них соразмерные человеку установки и стремится встроить их в современное мировоззрение. В этом ключе разворачивается сближающая Флоренского и Федорова мысль о культе предков как древнейшем из культов — истоке религии и культуры. С момента начала человеческой культуры предкам отводилась культуро- и космообразующая роль. Флоренский разделяет мысль Федорова, что религия и культура родились на кладбище, в частности, с этой мыслью связаны его рассуждения о термине (границе). В древних культурах границей культа, а значит и культуры, из него родившейся, служили положенные в землю кости предков. Существовал страх задеть культ, к которому человек не принадлежал, поскольку не происходил от почитаемых в данном роде усопших и потому мог претерпеть от них страшные кары, «ибо в земле ведь лежали кости ее почивших и потому приобретших сверхъестественное могущество владельцев ее, и могилы их были престолами, а окружающая их земля — храмом» (Флоренский 1995–1999/3(1), с. 202). Так же как и Федоров, Флоренский резко противопоставляет традиционное («крестьянское», «мужицкое») сознание, более естественное и соразмерное человеку, и сознание интеллигентское, отделившееся от отцов, не помнящее родства. «Природа стала сознать себя в сынах человеческих, в сынах умерших отцов, и естественным это сознание должно считать в народах, живущих сельскою жизнью, у могил отцов, тогда как в отделившихся от отцов, в покинувших землю горожанам, как сынах блудных, естественность сознания утрачена» (Федоров 1995–2000/1, с. 389), — пишет Федоров. «Крестьянин знает свой род за 500 лет. А вот Вам пример интеллигентов. Редко кто знает свою генеалогию дальше деда; и это еще не худо, что не знает, но и *не желает знать*, не старается узнать, пренебрегает. Представьте человека, сидящего всю

жизнь над вопросами культуры, истории, и не знающего, не желающего знать собственного прошлого. Неужели про такого можно сказать, что он *понимает* то, чем занимается?» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 32–33), — читаем в «Имени рода».

Говоря о теоретических основаниях своей «сакральной теории» и вспоминая имя Федорова, Флоренский всякий раз указывает также на западные позитивистские исследования английской (Г. Спенсер, Э.Б. Тайлор, Дж.Дж. Фрэнгер, У.Р. Смит, Э. Ланг) и французской (О. Конт, Э. Дюркгейм, М. Мосс, А. Юбер) школ (см., напр.: Флоренский 1995–1999/3(2), с. 58; Флоренский 2004, с. 65). Им удалось усвоить и развить важнейшую в его понимании идею о первичной роли религии в происхождении культуры (попутно отметим, сколь искусно русская философия Серебряного века адаптирует и переосмысляет самые актуальные на тот момент, самые влиятельные теории). Истоки философии Федорова Флоренский тоже видит в позитивизме, а именно, в религии Человечества Огюста Конта, поданной, однако, «без смелости и глубины Федорова» (Флоренский 1995–1999/3(2), с. 58). Флоренский причисляет Федорова к поколению семидесятников, которое было одержимо проектами Сверхчеловечества, — в первую очередь, речь идет о Конте и о Фридрихе Ницше (см.: Флоренский 1992, с. 323). Хорошо известно, что отношение к ним Федорова было последовательно и аргументировано критическим. Интересно сопоставить их проекты с точки зрения представлений о доле. Конт полагал, что религия Человечества требует от человека полной отдачи собственной доли (во всех смыслах, включая имущественный). Сверхчеловек Ницше, напротив, на правах силы берет на себя миссию распоряжаться долей слабых. Федоров же предлагает некий срединный путь — синергичное, симфоническое бытие лиц, свободное перетекание доли, необходимое для восстановления баланса, при котором никто не был бы обделен. Кроме того, Федоров, в отличие от Конта и Ницше, сохраняет вертикаль: в его концепции распределения существенная роль отводится сотрудничеству Бога и человека⁵. Но, как представляется, Флоренский не случайно выделяет именно Конта, чье учение о религии Человечества, утверждавшее необходимость объединения живых и усопших, не могло не привлечь русских мыслителей. Можно вспомнить, что и Владимир Соловьев, начинавший свой путь с критики позитивизма, в знаменитом докладе 1898 г. «Идея человечества у Августа Конта» соотнес контовское *le Grand Être* ни с чем иным, как с Софией, объединяющей концы и начала мира, прошедшее и будущее (см.: Соловьев 1988/2, с. 576–581).

Как отмечалось, для культуры XX в. характерно осмысление настоящего как актуализированного прошедшего⁶. Современный французский философ Франсуа Артог обозначает эту ситуацию как «презентизм» (см.: Артог 2004, с. 128), и нельзя не отметить, что французская философия времени и памяти (в лице М. Гальбвакса, П. Нора, того же Артога), восходящая к Анри Бергсону, последовательно ее выражает. И хотя проект Федорова устремлен в очень отдаленное будущее, с точки зрения того вклада, который он внес в переосмысление связи настоящего, прошлого и будущего, его концепция открывает XX

⁵ Относительно вертикали в учении Федорова в начале 1920-х гг., в лекциях «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» Флоренский высказывается довольно критически: в сочинениях Федорова «программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе, на который он постоянно ссылается, есть только присказка, мешающая общему духу системы» (Флоренский 1995–1999/ 3 (2), с. 391).

⁶ Ярким примером такой актуализации на почве иного рода культурной памяти является удостоенный Нобелевской премии роман колумбийского писателя Г.Г. Маркеса «Сто лет одиночества» (1967): настоящее здесь представлено как модус истории рода, прошлое удержано актуально, и род являет себе как целое. В «Имени рода» Флоренский настаивает на том, что род может быть познан только как целое — неважно, сколько поколений прослеживается, род всегда остается живым единством, жизненным ритмом.

столетие: в его философии преодолевается как линейная позитивистская модель времени, так и ницшеанская концепция вечного возврата, которую Флоренский называл тоскливой идеей о мире (Флоренский 1999/3(1), с. 24). И если во французской мысли «линейное» позитивистское мировоззрение XIX в. и «презентизм», присущий нашему времени, разграничивает философия Анри Бергсона, в истории русской философии, таким рубежом является фигура Николая Федорова: после него, как и после Бергсона, связь прошлого, настоящего и будущего оказывается совершенно невозможным мыслить в русле прежних — линейных или циклических — моделей.

Концепция времени П.А. Флоренского нацелена на полное и последовательное переосмысление этой связи. Итоги такого переосмысления лучше всего иллюстрирует книга «Мнимости в геометрии» (Флоренский 1922). Используя свойственные ему способы обращения с наследием прошлого, философ строит такую космологию, в которой в русле неклассической науки актуализирована древняя геоцентрическая модель Вселенной. Более того, его космос — это космос усопших, поскольку за основу берется космос «Божественной комедии» Данте Алигьери (соответственно, космос Платона и Аристотеля). Здесь настоящее, т. е. время ныне живущих, понимается как некая поверхность бытия, а настоящему бытийной оказывается реальность запредельного мира, одновременно прошедшего и будущего, в который, однако, возможен физический переход. Николай Федоров писал: «тот, кто поглощен мигмом Настоящего, не видит двух окружающих его бесконечностей: Минувшего и Грядущего» (Федоров 1995/2, с. 207). В «Мнимостях» ровно наоборот: прошлое и будущее являются условием мига настоящего и составляют актуальную бесконечность, объединяющую концы и начала всех вещей.

Литература

- Артог 2008 — Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности // Неприкосновенный запас. 2008. № 3(59). С. 120–134.
- Бахтин 1975 — Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975.
- Бонецкая 2010 — Бонецкая Н.К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.
- Булгаков 1908 — Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Московский еженедельник. 1908. № 48. 1908. С. 28–46.
- Горский 1928 — Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928.
- Исупов 1994 — Исупов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 106–114.
- Исупов 2008 — Исупов К.Г. Русская философия смерти (XVIII–XX вв.) // Русская философия смерти. Антология. М., СПб., 2008. С. 1–8.
- Никитин 1988 — Никитин В.А. Священник Павел Флоренский и Николай Федоров (Храмовое действо как синтез искусств) // Вестник РХД. 1988. № 153. С. 40–56.
- Олексенко 2013 — Олексенко А.И. На пороге рода. К философии генеалогии П.А. Флоренского // Павел Александрович Флоренский / Под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. М., 2013. С. 62–81.
- Паршин 2004 — Паршин А.Н. Средневековая космология и проблема времени // Вестник русского христианского движения. 2004. № 188(2). С. 1–32.
- Регельсон 2004 — Регельсон Л.Л. Образ Святой Троицы в проекте Николая Федорова // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 43–61.
- Русская философия собственности 1993 — Русская философия собственности XVIII–XX вв.: Сборник / Авт.-сост. Исупов К., Савкин И. СПб., 1993.
- Седакова 2004 — Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Семенова 1995 — Семенова С.Г. Философия воскрешения Николая Федорова // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 5–31.

- Соловьев 1988 — *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 562–581.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Флоренский 1922 — *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922.
- Флоренский 1995–1999/1–4 — *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения: В 4 т. М., 1995.
- Флоренский 1992 — *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.
- Флоренский 2012 — *Священник Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2012.
- Флоренский 2004 — *Флоренский П.А., свящ.* Философия культа. М., 2004.
- Хапаева 2005 — *Хапаева Д.* Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. М., 2005. С. 204–215.

3.А. Бонами

НЕЗРИМЫЙ ДИАЛОГ: МУЗЕЙНЫЙ ПРОЕКТ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ, МУЗЕОЛОГИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КРИТИКИ

В статье осуществлена попытка рассмотреть музейную концепцию Н.Ф. Федорова как особый жанр музейного проектирования (проективную философию), уникальный в отечественной практике, но получивший развитие в западноевропейской интеллектуальной традиции. Избранный подход открывает удивительные смысловые и текстуальные переключки, органично включая русского философа в ведущую уже не одно столетие дискуссию о генезисе музея, его культурном назначении и перспективах развития. Незримый диалог, в котором, наряду с Федоровым, участвуют такие крупные западные теоретики как Катрмер де Кенси, Вальтер Беньямин, Мартин Хайдеггер, Теодор Адорно, Андре Мальро, Мишель Фуко и др., важен не только как транскрипционная методика для более углубленного прочтения федоровского наследия, но также как путь для осознания вызовов, обращенных к музею в XXI в.

Статья имеет целью акцентировать внимание на особой ценности учения Федорова для отечественной культуры, пренебрегать которым в размышлении о современном музее и планировании его будущего было бы предосудительно.

The article establishes the link between the museum doctrine by Nikolay Fedorov, generally taken as utopian, with the European intellectual tradition of museum projective philosophy. It reveals amazing concept and textual conjunctions in Fedorov's writings with the outlooks of such outstanding European thinkers as Antoin-Christostome Quatremere de Quincy, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Michel Foucault etc., and serves as a trascription methodics for the more profound interpretation of the Russian philosopher's legacy. It could be useful as an aid for the comprehending of challenges the museums are facing in XXI century.

The article has the purpose of emphasizing the importance of Fedorov's texts as the unique asset of the Russian culture. To neglect such a heritage while comprehending the contemporary museum and projecting its future would be absolutely reprehensible.

Ключевые слова: Музей, воображаемый музей, музейная ценность, музейный скептицизм, предметная репрезентация, восстановление, память, наследие, предмет-вещь, утопия, ритуал.

Keywords: Museum, imaginary museum, museum value, museum skepticism, object representation, revivalism, memory, legacy, object-thing, utopia, ritual.

Изучению музейных взглядов Н.Ф. Федорова посвящено не так уж много исследований. Разобрав его статьи на цитаты, отечественная музеология, отчаявшаяся определить место этих текстов среди привычных ей по жанру, обычно ссылается на их самобытность, провозглашая федоровский проект идеальной мечтой или своего рода утопи-

ей (Мастеница 2011), имеющей мало общего с реалиями музейной практики. В каком-то смысле это закономерно: следуя первоначально в форваторе европейской традиции, российские музеи затем на долгие годы утрачивают с ней связь, являясь более *иллюстрацией* к заданному представлению о мире, чем инструментом построения *картины мира*, что, разумеется, не предполагало развития такого направления мысли, как философия музея.

Между тем на протяжении истории в основе трансформирующегося понимания музея лежала та или иная философская концепция, как форма проектности. Известно, что учение Аристотеля породило древнюю Александрию и ее знаменитый Музейон, философия Ренессанса создала представление о публичности искусства в образе кунсткамер, а Дидро, по сути дела, спроектировал Лувр в качестве общедоступного публичного музея.

С уверенностью можно утверждать, что федоровское учение вполне органично вписывается в эту традицию. При погружении в основную проблематику той дискуссии, которую вот уже не одно столетие ведут вокруг музея западные интеллектуалы, оказывается, что московский эрудит Федоров, с его «странной», на первый взгляд, идеей Вселенского музея, выступает полноправным, хотя и незримым ее участником, вступая в прямой диалог с самыми утонченными и авторитетными европейскими мыслителями. В этом контексте точка зрения на музейную теорию Федорова существенно меняется, открывая ее подлинный масштаб и актуальность.

Наблюдая за становлением музея XIX в., скорее всего, по публикациям зарубежной прессы, Федоров, аналогично будущим историкам музейного дела, указывает на его неразрывную связь с импульсом французского Просвещения, точнее с *книгой*, имея в виду, вероятно, не только науку в широком смысле, но и конкретно XI том «Энциклопедии наук, искусств и ремесел» (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1765), содержащий проект экспозиции музея в Лувре, который предстояло создать. При этом он обращает внимание на особую склонность авторов Энциклопедии ко всему тому «вещественному», что несут с собой ремесла, а потому, по его мнению, Энциклопедия «может быть названа проектом промышленного музея» (Федоров 1995–2000/2, с. 427). И это наблюдение, указывающее на изначальную связь публичного музея с идеей прогресса, прежде всего как торжества товарного производства, изначальное ставит Федорова в известную оппозицию к той идеологии, которую символизировал собой первый национальный музей Франции, естественным образом приводя русского философа в круг так называемых музейных скептиков, первоначально сформировавшийся в XVIII столетии в Европе в связи с протестом против широкого изъятия памятников и произведений искусства из их естественной среды с целью перенесения в музей. Перспектива утраты домусейного искусства, или искусства *in situ*, которой так опасались современники завоевательных походов Наполеона в Италию, например, Гёте и Канова, способствовала изначальному появлению в контексте музея метафоры *кладбища*, затем неотлучно присутствующей в трудах самого Федорова.

Разговор на данную тему был начат французским писателем и искусствоведом Антуаном-Кризостомом Катрмером де Кенси в статье, написанной в форме семи писем, обращенных к наполеоновскому генералу Франциско Миранде (Quatremere de Quincy 2012), где автор предостерегает военных от разрушения целостности историко-художественной среды Европы. Катрмер указывает на явное различие между исторически сложившимися художественными ансамблями и музейными коллекциями, созданными из разрозненных произведений исключительно по признаку их художественной ценности. Искусство, лишенное контекста, подчеркивает он, лишается и своего содержания. Неминуемым следствием

такого подхода, считал Катрмер, является дробление или фрагментирование образа национальной культуры. На этом основании он заявлял, что музеи *убивают* искусство и заставляют зрителей наблюдать его *похороны*.

Надо заметить, что тема «победительного музея», «увековечивающего вражду», возникшего в результате военных действий или колониальных завоеваний, как проявление *небратских отношений*, попала в поле зрения и Федорова. И, что важно, прежде всего, в ракурсе международных отношений, хотя понятия культурной реституции в его время еще не существовало. (Федоров 1995–2000/1, с. 264). Политический аспект этой проблемы проявится со всей остротой после Второй мировой войны, оставаясь одним из самых сложных и сегодня.

Рассуждая о проблеме деконтекстуализации произведений искусства в XX в., выдающийся немецкий культуролог и художественный критик Вальтер Беньямин, использует понятие *ауры*. В его текстах аура служит выражением культовой или ритуальной ценности художественных произведений, имея в виду, что большинство из них изначально создавалось для магического, а затем религиозного ритуала. При перенесении в музей, как полагал Беньямин, они подверглись секуляризации и утратили ауру (Беньямин 1996, с. 26).

Французский писатель и общественный деятель Андре Мальро также задумывается над природой действия того культурного механизма, который он называет *метаморфозой*, имея в виду способность музея преобразовывать религиозную или бытовую ценность произведения в художественную. Игнорирование метаморфозы, связанной с первичной принадлежностью произведений к сакральному пространству, отмечал Мальро, «заставляло так часто называть музеи *некрополями*. Жизнь, которую произведения в нем теряли, была именно их зависимостью от храма или дворца...» (Мальро 2005, с. 219).

Линия критических размышлений подобного рода была продолжена уже после Второй мировой войны Теодором Адорно: «Музей и мавзолей объединяет не только фонетическое сходство, — утверждал он. — Музеи — фамильные усыпальницы произведений искусства» (Адорно 2013, с. 23).

Представляется, что именно в контексте этих рассуждений возможно наиболее точное понимание ряда формулировок Федорова, в частности, предложенного им деления искусства на целостное, или священное, и секуляризованное. Священное искусство «падает вместе с распространением системы, которая низводит небесное на землю», — отмечает Федоров, таким образом, связывая его разрушение с появлением в эпоху раннего капитализма того типа музея, который стал «эквивалентным замещением торгово-промышленного идолопоклонства». (Федоров 1995–2000/1, с. 91)

Подобно Кризостому де Кенси, Федоров отмечает, что «музеи скорее рождаются, чем создаются...». «Рост каждого из них неправильный <...> а внутреннее распределение предметов <...> представляет скорее случайный сброд...» (Федоров 1995–2000/2, с. 379) Распаду и разрушению, которому способствует новая эпоха, в его представлении, должен противостоять музей объединительный. «Искусство священное есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства...», — подчеркивает философ. (Федоров 1995/1, с. 257).

Таким образом, Федоров принимает незримое участие в развернувшейся в европейской интеллектуальной среде дискуссии по проблемам музейной аксиологии, иначе говоря, о формировании ценности музейного предмета, также инициированной в свое время Катрмером де Кенси. По убеждению французского автора, произведение, обращенное в товар, т. е. объект роскоши или диковинку, лишается своей общественной значимости. В значительной

степени непримиримое отношение к музею Катрмера было как раз и продиктовано осознанием того, что экспонирование произведений в публичном пространстве, кроме служения целям образования, является способом придания им новой меновой стоимости. Он полагал, что музей наделяет их качеством фетиша или товара, тем самым способствуя развитию художественного рынка. Яростно отстаивая необходимость отчуждения сферы искусства от рыночных отношений, он призывал не путать творчество с производством предметов утилитарного назначения. Там, где фигурирует цена предмета, исчезает искусство, утверждал Катрмер, всерьез опасаясь, что со временем произведения можно будет отдавать в залог и назначать цену античным статуям. Впрочем, развитие антикварной торговли и художественного рынка очень скоро сделают реальностью то, чему он так противился.

Отношение к этим вопросам Федорова, жившего уже в капиталистическую эпоху, не менее радикально: «...Обращение художественного произведения в личную, частную собственность есть святотатство, а создание храма на деньги — симония.» (Федоров 1995–2000/1, с. 258)

«Расцвет рыночного капитализма сопутствовал расцвету музеев, публичных коллекций и выставок, — отмечает музеолог Сюзен Пирс, — в которых духовное, интеллектуальное и собственно материальное, соединялось воедино» (Pearce 1994, с. 139). В очерке «Париж, столица девятнадцатого столетия» Вальтер Беньямин описал город, в котором «фантазмагория капиталистической культуры достигает ослепительного расцвета» (Беньямин 1996, с. 151). Роскошь парижских пассажей, где «искусство попадает на службу к торговцу», он называет «местом паломничества к товарному фетишу» (там же). Именно здесь, между блеском шикарных магазинов и праздничной суетой промышленных выставок, в обстановке «интронизации товара и окружающего его ореола развлечения» (там же) вел свое существование нарождающийся публичный музей.

Кажется удивительным, что парижские впечатления Беньямина, конспективно изложенные им для очень узкого круга специалистов в атмосфере предвоенного времени, выглядят прямым продолжением рассуждений Федорова о сущностной связи публичного музея с такими формами зрелищности XIX в., как крупные магазины и торгово-промышленные выставки. Их общее воздействие на публику имело целью продемонстрировать, что цивилизация, обладающая наиболее совершенными предметами, включая произведения искусства, является наиболее развитой.

«Наш век глубоко благоговеет перед прогрессом и его полным выражением выставочной», — писал Федоров, посвящая отдельную статью завершающей XIX столетие Всемирной выставке в Париже, которая предстает в его восприятии как отречение «от всего небесного, замена его земным» (Федоров 1995–2000/1, с. 491) В понимании философа, промышленная выставка — всего лишь «фабрика», «торговый магазин», антиподом которого должен выступить музей, открывающий нечто более ценное, чем производство и накопление «мертвых вещей» (Федоров 1995–2000/2, с. 315).

В своей книге Дэвид Керриер приводит целый ряд высказываний известных европейцев, схожих с суждениями Федорова. Например, для французского журналиста Теофила Тора, «музеи — не что иное как кладбища искусства, катакомбы с останками того, что некогда было живо...» (Carrier 2000, p. 58) Его соотечественник поэт Поль Валери в известном эссе о музее пишет о соседстве в музее *мертвых видений* и т.д. (Валери 1976)

Необходимо подчеркнуть, однако, что, в отличие от западных музейных скептиков, Федоров никогда не выступал лишь обличителем публичного музея и не предсказывал его грядущей гибели, наоборот полагал, что «уничтожить музей нельзя: как тень он сопровож-

дает жизнь» (Федоров 1995–2000/2, с. 372), и сочувствовал ему как невольной жертве «гордого и самолюбивого» XIX века (там же, с. 370).

Пафос Федорова сконцентрирован на необходимости создать в музее атмосферу приоритета духовного над вещественным, человека над вещью. Истинный смысл и назначение музея — не в пассивном хранении предметов, а в активном «возвращении жизни» или «восстановлении». Очевидно, что речь идет о задачах интерпретации коллекций, связанных с одухотворением предмета, наполнением его символическим содержанием. В том же направлении, но уже в середине XX в., размышлял в очерке «Вещь» Мартин Хайдеггер, обращая внимание на «потаенность», «неявленность» существа вещи до момента ее сближения с человеком. (Хайдеггер 1993, с. 320–321). Их подлинная близость, или *очеловеченность* вещи, наступает в результате использования предмета для целей репрезентации *картины мира*.

Однако именно от того, что для Федорова человек «бесконечно выше вещи», сравнение музея с кладбищем приобретает в его сочинениях совершенно иной, чем у европейских музейных скептиков, смысл: «выше музея только могила» (Федоров 1995–2000/2, с. 371). Отсюда происходит известный призыв философа перенести музей на кладбище, к могилам отцов...

Как известно, Федоров действительно задумывался о возможностях оживления человека. Но все же стоит полагать, что под восстановительной миссией музея он понимал, скорее всего, действие механизмов памяти. «Когда музей был храмом, — отмечает философ, — тогда память была не хранилищем только, а и восстановлением...» (Федоров 1995–2000/2, с. 372). Таким образом, при всей ценности «знания», т. е. науки, «красоты», т. е. искусства, по убеждению философа, именно *память*, делающая «благо всеобщим» (там же, с. 437), составляет основу музея.

Надо отметить, что Федоров обнаруживает великолепную осведомленность как в этимологической связи понятий «память», «разум», «человек» в арийских языках, так и в современных ему исследованиях западной позитивистской психологии, объединявшей познание с механизмами ассоциативной памяти. «...Мы можем сказать, — заключает он, — что от памяти, т. е. от всего человека, родились музы и музей...» (Федоров 1995–2000/2, с. 373).

Рассматривая проект его истинно-вселенского музея именно в ракурсе связи с теорией памяти и возникшим не так давно понятием *мемориальная культура*, можно сказать, что избранная философом модель музея как соединения *объединительного храма поминования и места светского ритуала*, опирающаяся на традицию александрийского музейона, получила теоретическое подкрепление в форме постмодернистской концепции культурного *ревивализма*. Речь идет об особом компенсаторном механизме, который помог греческой ойкумене в период эллинизма сохранить собственную культуру, создав храм с существовавшим там архивом рукописей как *утопию* возвращения. В светском преломлении понятие «ревивализм», как нам представляется, чрезвычайно близок федоровской идее *восстановления*.

Рискнем предположить, что отношение к прошлому как *интроверсии*, т. е. индивидуальному *чувству*, весьма характерно именно для нашего времени. Можно наблюдать, как в обществе возникают разнообразные вне-институциональные инициативы, объединенные понятием *публичная история* или *публичная память*.

«В ближайшее время, — отмечает музеолог Томас Шола — мы станем свидетелями создания кафедр или даже отделений публичной памяти в тех университетах, которые чутко реагируют на современные потребности и тенденции...» (Шола 2017, с. 163) Сове-

менное отношение к наследию как личной потребности и общественной компетенции вполне соответствует представлению Федорова о главном мотиве возникновения музея: «Всякий человек носит в себе музей <...> ибо хранение есть свойство <...> природы человеческой». (Федоров 1995–2000/2, с. 372)

В то же время современная музеология, настаивающая на приоритете зрителя над музейным предметом, предлагает воспринимать сегодня музей, более как *ритуальное место*, а не просветительское учреждение. Речь идет о светском ритуале *причастности, участия, братства, ассоциации* (Сагеу 1989). Окажется ли подобная линия развития музея движением по завету Федорова: «...музей, очевидно, не собор только ученых, а соби- рание всех; назначение музея быть “ловцом человеков”» (Федоров 1995–2000/2, с. 378) — покажет время.

Нельзя не отметить связь представлений Федорова о *восстановительном* воздействии музея с так называемым *искусством памяти*. Речь идет о мнемонической памяти, благодаря которой человек, пользуясь особой системой зрительных образов, оказывается способен не только посещать прошлое, но и восстанавливать его в настоящем. В эпоху Ренессанса итальянским философом Гилло Камилло была разработана своего рода *машина памяти*, действие которой строилось на использовании различных эмблематических знаков. Такое приспособление называли *театром воспоминаний*, а позднее *воображаемым музеем*. С его помощью стало возможным конструировать собственную модель Вселенной, к чему, собственно, стремился Федоров, полагая, что неотъемлемой частью его музея должна стать обсерватория, наблюдающая за внешним миром, «который... слит с памятью <...> о прошлом...» (Федоров 1982, с. 374).

В современной науке *воображаемый музей*, принято рассматривать как своего рода «интеллектуальное увлечение» или «интеллектуальное искусство» (Хаттон 2004, с. 91), а также «способ понимания мира» и «разновидность исторического мышления» (Хаттон 2004, с. 66). В XX в. само выражение обрело новое наполнение благодаря работам на тему художественного наследия и истории мирового искусства Андре Мальро. Представляется, что эта форма эвристической творческой деятельности наилучшим образом отвечала потребности писателя осознать собственный «предел», который он, следуя Данте, называл *лимбом*, первым из трех описанных в «Божественной комедии» загробных царств. Лимб для Мальро «обретает значение <...> вечности, отвоеванной у смерти разумом и искусством» (Андреев 1989, с. 5). Таким образом, если само искусство становится для художника «антисудьбой», то *зеркалом лимба* выступает *музей*.

Очень схожую мысль высказывал в свое время и Федоров: «...подземное царство, что считалось адом, есть <...> особое специальное ведомство музея» (Федоров 1995–2000/2, с. 372) «Для музея нет ничего безнадежного, “отпетого”, — писал он, — то есть такого, что оживить и воскресить невозможно... Музей есть высшая инстанция, которая должна и может возвращать жизнь...» (там же).

«Если душа цивилизации связана фундаментальными отношениями со вселенной, — как бы вторит ему Мальро, — не будет абсурдным сказать, что, по существу, мир создан из забвения... Воображаемый музей несет если не бессмертие, которого требовали Фидий и Микеланджело, то по крайней мере загадочное освобождение от времени» (Мальро 2005, с. 233).

Статьи и эссе Мальро, охватывающие тему *воображаемого музея*, самым причудливым образом перекликаются с текстами русского философа, чьи взгляды едва ли могли быть ему знакомы. Оба автора склонны рассматривать музей как метафизическую сущность, побеждающую смерть. Самое главное, что сближает Мальро с Федоровым, — это

признание, что главной ценностью музея является человек. «...Музей — одно из мест, дающее самое высокое представление о человеке» (Мальро 2005, с. 10), — подчеркивал французский писатель. «...Музей <...> есть собрание под видом старых вещей душ...», — свидетельствовал Федоров (Федоров 1995–2000/2, с. 371).

Каждый в своем роде, они оба искали способ упорядочить окружающий мир, расширить созидательные возможности искусства, познать границы собственного «я». Оба, опираясь на особые ресурсы музея, стремились противостоять своему времени. Федоров — «гордому и самолюбивому» веку прогресса, Мальро — периоду «распада Вселенной и Человека» (Мальро 1989, с. 36), — как характеризовал сам писатель XX столетие.

Заочный диалог Н.Ф. Федорова с европейскими авторами XIX–XX вв., имеет важное значение не только как своего рода транскрипционная методика для более углубленного прочтения его наследия, но, что особенно важно, для осознания тех вызовов и угроз, которые обращены к музею уже в XXI в., когда проект Просвещения, а с ним и образовательная модель музея, грозят исчерпать себя.

«Сохранится ли <...> уважение к памятникам прошедшего при дальнейшем прогрессе, при увеличении искусственных потребностей, признаваемых необходимыми...» (Федоров 1995–2000/2, с. 371–372), — задавался тревожным вопросом Федоров, как бы предвосхищая наступление эпохи всеобщего консьюмеризма, в том числе, и культурного.

Намечая перспективу культурного развития общества позднего капитализма в середине XX в., представители Франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в книге «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты», отмечают, что трансформирование культуры в сферу потребления неизбежно ведет к «предательству» человека, к «овеществлению души» (Хоркхаймер, Адорно 1997, с. 44). В такую эпоху у музея, основанного на традиции «храма муз» (как представлял его себе Федоров) и являющегося основополагающим для общества, желающего оставаться цивилизованным, существует, по сути дела, два пути: оставаться самим собой, но считаться устаревшим, или подвергнуться реформированию.

Превращая музей в своего слугу («...нужно удивляться, что музеи не обращены еще в магазины туалетных принадлежностей» — Федоров 1995–2000/2, с. 427), — как саркастически заметил бы Федоров, новый век не видит в нем более своего наставника, учителя, создателя стандартов и ценностей, как это было в предыдущие столетия. Он более всего ценит удобство и комфорт, легкость и занимательность...

Однако, способен ли такой музей быть «выражением памяти общей для всех людей как собора живущих» (Федоров 1995–2000/2, с. 383)? Может ли он указать человеку его цель и долг? Помочь избежать вражды, сблизить, объединить, породить братство? Действовать «душеобразовательно» (там же, с. 391)?

В момент, когда музеи оказались в мире, в том числе и в России, чрезвычайно востребованы, их посещают миллионы людей и они непрерывно растут и развиваются, настало время, отойдя от маркетинговых схем, которые широко используются сегодня для планирования их будущего, возродить избранный Федоровым и позднее утраченный на отечественной почве, жанр проективной философии.

Мишель Фуко предлагал характеризовать пространство музея как *гетеротопию* (Фуко 1994), т. е. среду, в которой предметы существуют одновременно в настоящем и в прошлом, а само время течет независимо от фактической темпоральности за стенами музея. Гетеротопия — не только реальность, но и своего рода *утопия*, что, судя по всему, и притягивает сегодня сюда множество людей. Что касается учение Федорова о музее, как показывает предпринятое нами исследование, оно отнюдь не утопично и имеет самое непосред-

ственное отношение к реалиям музейной жизни. Представляется, что сегодня, как никогда важно осознать его особую ценность и преимущество для отечественной культуры.

Литература

- Адорно 2013 — Адорно Т. Музей Валери — Пруста // Художественный журнал. 2013. № 88. С. 23–32.
- Андреев 1989 — Андреев Л. У роковой черты, или Зеркало лимба / Мальро А. Зеркало лимба. М., 1989. С. 5–23.
- Беньямин 1996 — Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе. М., 1996.
- Валери 1976 — Валери П. Об искусстве. М., 1976.
- Мальро 1989 — Мальро А. Зеркало лимба: Художественная публицистика. М., 1989.
- Мальро 2005 — Мальро А. Звуки безмолвия. Воображаемый музей. М., 2005.
- Мастеница 2011 — Мастеница Е.Н. Феномен музея в философском наследии Н.Ф. Федорова. Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2011. № 3. С. 137–142.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Фуко 1994 — Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
- Хаттон 2004 — Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2004.
- Хоркхаймер, Адорно 1997 — Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты. М.: СПб., 1997.
- Шола 2017 — Шола Томислав С. Эссе о публичной памяти. Ростов Великий, 2017.
- Carey 1989 — Carey J. A Cultural Approach to Communication // Communication as Culture: Essays on Media and Society. 1989. Pp. 11–28.
- Carrier 2000 — Carrier D. Museum Skepticism. A History of Display of Art in Public Galleries. Durham, London: 2000.
- Pearce 1994 — Pearce S. Interpreting Objects and Collections. On Collecting. L., NY., 1994.
- Quatremere de Quincy 2012 — Quatremere de Quincy. Letters to Miranda and Canova on the Abduction of Antiquities from Rome and Athens / Introduction Dominique Poulot. Los Angeles: Getty Research Institute, 2012.

В. Меденица

МАТ В ДВА ХОДА: МОЖНО ЛИ ГОВОРИТЬ О СУЩЕСТВЕННОМ СХОДСТВЕ МЕЖДУ СУПРАМОРАЛИЗМОМ Н.Ф. ФЕДОРОВА И СУПРЕМАТИЗМОМ К.С. МАЛЕВИЧА?

Рассматривая супрематическое искусство Казимира Малевича, автор задается вопросом: есть ли хоть какое-нибудь существенное сходство между супраморализмом Н.Ф. Федорова, целью которого является воскрешение всех прошедших поколений, и супрематизмом, основоположник которого К.С. Малевич, провозгласил, что Бог не скинут? Образом, соединяющим произведения и идеи этих двух творческих личностей, выступает, с его точки зрения, образ креста.

While considering the Suprematist art of Kazimir Malevich, the author ponders the question: is there any significant similarity between N. Fedorov's supramoralism, the goal of which is the resurrection of all past generations, and K.S. Malevich's suprematism, which postulates that God haven't been overthrown? The image that connects the works and ideas of these two creative personalities is the image of the cross.

Ключевые слова: супрематизм, супраморализм, искусство, сущность, ноумен, эйдологии, предметность, беспредметная живопись

Keywords: suprematism, supramoralism, art, essence, noumenon, eidology, objectivity, pointless painting

Супрематизм — это не только одно из направлений изобразительного искусства конца XIX — начала XX века (импрессионизм, фовизм, экспрессионизм, кубизм и пр.), но также, как показывает тщательная ревизия теоретического наследия Малевича, и не одно из

философских направлений, возникших в одной и той же эпохе (иррационализм, прагматизм, феноменология, экзистенциализм, персонализм, интуиционизм и т. п.); его нельзя свести к истории искусства или истории философии и вписать исключительно в рамки этих областей знания. Слово «супрематизм» состоит из приставки «super», «supra» (лат.), что означает «над», «сверх», и слова «mathesis» (греч.) — «знание», «учение», т. е. само выражение следует перевести (и определить его дословный смысл) как «сверхзнание» или «сверхучение», или же учение о чем-то, что превосходит, что сверх чего-то; знание об этом «сверх-их» (сверх, супремусов). В оппозициях «явление — сущность», «феномен — ноумен» супрематизм обозначает знание о сущностях, проявление (Малевич свои картины называл супрематизмами, супремусами) ноумена или же своего рода существенного знания, знания о существенном; при таком определении его можно было бы считать учением о сущностях или же сущностным учением без примесей чего-либо искусственного, феноменального, практического и, вообще, предметного, идеологического и психологического. Это последнее над-знание в переживании и экзальтации идентично открытию и творчеству-проявлению и тем самым связано не с понятием, а скорее с крестом, на котором понятие распято во всех своих теоретических и практических истоках и манифестациях. На кресте Малевич строит свои *эйдологики* (эйдос — образ и логос — смысл, слово), которые показывают и раскрывают то, что для Малевича только и было важным — сущность, ноумен. Иначе говоря, этим двухсторонним ножом, мечом эйдологик, Малевич прокладывает себе и другим (миру) дорогу к основе, сердцевине бытия, описывает путь творения. Таким образом, целью Малевича не является концептуализация визуального, как не является ею и визуализация концептуального, здесь отнюдь не в этом дело. Здесь мы имеем дело не с какими-то готовыми пред-ставленными, пред-положенными вещами, которые себя взаимно объясняют так, что на смену являются одна другой на помощь. Здесь в стихии языка дело, так сказать, все уже проскопийно решено. Дело не в том, что понятие следует видеть, и не в том, что необходимо понять образ. Нет. Ведание, видение, усмотрение — сильнее и первичнее простого понимания (рационального объяснения), это какое-то безошибочное созерцание, что-то очень далекое от мучительного приобретения знаний или же превращения этого первичного созерцания в знание. Ведание есть знание, связанное с «третьим глазом», который молниеносно видит все, что находится в поле зрения, все вплоть до горизонта, и даже за горизонтом. Ведение, видение, созерцание — слова, которые прокладывают дорогу знания как видения, далеко отстоящего от конструкций разумных; ведение — это достижение чистой картины или образа смысла, а не только смысла картины, чтобы всем узникам школы, разделения труда, экономики, утилитаризма и прагматизма, всем, преданным предметам, предметному миру или миру предметов, это стало понятным.

Итак, все источники должны быть очищены, и не только интеллектуальные, но и чувственные, сенситивные. Так, видение, ведание, усмотрение вообще не относятся к деятельности обычных органов чувств, это вид созерцания или умозрения в своей сверхинтеллектуальной и надчувственной потенции, своего рода интеллектуальная интуиция, благодаря которой, как уже сказано, молниеносно обозреваются и демонстрируются ноумены, это «третий глаз». Уже в самом этом определении супрематизма как будто откликается требование единства всех душевных сил и так называемого «целостного знания», на основе которого будет возможна теoантропоургия, т. е. полное преображение мира с помощью божественной и человеческой, богочеловеческой силы (Федоров, Соловьев). Федоров и

Соловьев оказались вдохновителями многих течений русского модернистского искусства, а какими-то обходными путями эта идея повлияла и на творчество Казимира Малевича.

Федоров назвал свое учение супраморализмом, отдавая дань «ученому» языку. Малевич свое учение назвал супрематизмом, скорее всего для того, чтобы самому себе казаться образованным, или хотя бы быть принятым в круге образованных. Здесь мы займемся русскими основами эйдологии Малевича, причем указанное внешнее терминологическое сходство (супраморализм — супрематизм — всего лишь ассоциация, идущая к определению аналогии в существенном) послужит исходной точкой и для решения поставленной задачи, которая заключается в выявлении русских корней в творчестве Малевича. Внешнее сходство ведет нас к попытке определить внутреннее, существенное сходство и тем самым к возможности выявления однородности этих двух, на первый взгляд различных, типов творчества, не поддающихся сравнению ни в каком другом отношении, кроме как (и это подчеркиваем!) — в существенном. Для тех, кто главную вдохновляющую основу русского супрамоде́низма (куда в одинаковой степени следует отнести Хлебникова и Пастернака, Белого и Платонова, Скрябина и Стравинского, Малевича и Филонова, Горького и Леонова, Хармса и Заболоцкого) полагает в тео-космо-антропоургических видениях и проектах «Московского Сократа» Николая Федорова, соотношение супрематизма и супраморализма объясняется, можно сказать, самой родословной! В основе проектов Федорова, содержащих в себе зародыш новой вселенной, в фундаменте его супраморалистического учения общего дела, храмовой и внехрамовой литургии (где чинодействует вся богочеловеческая сила в деле воскрешения предков, гармонизации космических сил и элементов, регуляции целых миров, их оживления и одухотворения) лежит идеал братотворения, объединения всего человечества, всех способностей личности и всех проявлений этих способностей: науки, морали, искусства и веры, превращения человечества в единый или всеединый богочеловеческий субъект в деле «восьмого дня творения» или деле преобразования и спасения всей твари из оков смерти и розни.

Единый субъект действия не будет обусловлен пространством и временем, этими «объективными данностями», тем, что существует независимо от человека, кандалами чего человек скован. И соборное, богочеловеческое сознание не будет опираться на пространство и время как субъективные восприятия априори, с помощью которых человек, по Иммануилу Канту, учреждает и организует собственный опыт. Этот субъект будет находиться по ту сторону субъективно-объективных определений; он — родоначальник пространства и времени, их «проектировщик». Пространство и время, по Федорову, суть проекты, т. е., говоря языком неученых, — зародыши, в основе которых находятся движение и деятельность! Этот лозунг осознанно или неосознанно был в основе знания и деяния, мечты и целей всего русского супрамоде́низма, он был путеводной звездой этого мира, жаждущего перемен или преобразования, звездой, часто по-люциферски соблазнительной, многих приведшей к человекобожью и богоборчеству, но одновременно и вдохновляющей, и плодотворной. Натягивая тетиву сил человеческих почти до предела, мечта о преобразении помогла многим оказаться своим творчеством по ту сторону всех ментальных горизонтов, по ту сторону даже самой потусторонности. Многие, охваченные этим вдохновением, почувствовали себя богами — «и будете как боги» (Быт. 3, 4), «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12) — призванными созидать, сотворить новый мир и нового человека, не спрашивая о цене, любой ценой!

Но соблазну человекобожия больше поддавались реалисты-марксисты-анархисты, чем фантасты, условно говоря, федоровской ориентации. И те и другие были деятелями-

проектантами. Одни полагали, что можно восстановить рай на этой земле без изменения координат пространства и времени, внутри которых уже идет земная жизнь, т. е. вся история планеты, и изменить только общественные обстоятельства, воображая, что эта перемена будет достаточным основанием для рождения нового человека, в чем и заключалось их фундаментальное заблуждение, которое, в конце концов, и привело к гибели всех их проектов.

На пути изменения политических, общественных и экономических условий, без всецелого преображения самых онтологических, космологических и земных оснований человеческого существования, нельзя добиться ничего. И Федоров это знал: вопрос о хлебе для всех не может решиться на пути общественной и экономической революции или реформы, тем более политической — вопрос о хлебе для всех является вопросом о смерти и бессмертии. Победой над смертью и регуляцией слепых сил природы данный вопрос решится сам собой. У идей Федорова не было много последователей, тем более в реальной общественно-политической практике. Но так как успех пресловутого общего дела Федорова был обусловлен деятельностью всех и для всех, т. е. одним всеобщим, соборным субъектом, устрояющим свою внутреннюю жизнь по образу Святой Троицы и при благодатной помощи Божией, они, эти последователи, в зависимости от собственной религиозности (или нерелигиозности) и осознания возможности (или невозможности) осуществления этого братства в более длительный или более короткий период времени, главным образом и ограничивались только пропагандой этой идеи «до поры до времени», до начала ее реализации; например, Соловьев и другие использовали ее, т. е. некоторые ее аспекты, в качестве вдохновляюще-мотивирующего «топлива» для собственных творческих взлетов. Как бы то не было, титаническая задача, которую поставил Федоров пред человеческим родом, его утопия, мифология, назовите это как угодно, его скрепление нескрепляемого, эта *coincidentia oppositorum*, его протейская речь, направленная одновременно и к ученым, и к неученым, и к верующим, и к неверующим, это динамическое соединение сельской культуры, примитивизма и самых сложных достижений современной цивилизации, это «присутствие» обсерватории, станции для обозрения и изучения звездного неба, на сельском кладбище, и все это в рамках храма-музея-школы, это требование единства разума, т. е. осуществления троичности теоретического разума, практического разума и способности суждения (наука, нравственность, искусство), требование единства всех душевных сил — все это, во всяком случае хотя бы и косвенно, какими-то обходными путями, влияло и на творчество Казимира Малевича.

Уже в самом названии синтетической оперы, в реализации которой Малевич принял участие вместе с Хлебниковым и Матюшиным, — «Победа над солнцем» — скрывается не только вагнерианский *Gesamtkunstwerk*, своего рода единство искусств, всечувственное испытание нового мира, но и идея синтеза всех способностей человека, регуляции природы, превращения слепой, бессознательной силы в сознательную, руководимую разумом, которая, вместо того, чтобы приносить смерть, как это было доньше, будет приносить жизнь. Речь идет не о простом (футуристическом) подчинении природы и ее использовании ради прогресса и «солнцестана» (социальный утопизм и утилитаризм), а о ее восстановлении и одухотворении. Землеход, который, в представлении Федорова, разносит по всей Вселенной семена жизни и сознания, который населяет жизнью все «ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (Федоров 1995–2000/2, с. 202), — это голова Малевича, космокружительная голова, проектированная в его духе, голова крестьянина-спаса, оставляющая творческий импульс

во всех мирах. И Федоров, и Малевич — апологеты творчества, и тот и другой прежде всего вдохновители, несмотря на замечание Федорова о том, что «творить мы не можем», но должны «воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине» (Федоров 1995–2000/2, с. 77), которым он хотел лишь разграничить два вида творчества: человеческое и Божественное, т. е. уменьшить аппетит человека, его неполномочные претензии на место Божие. (Эту разницу определил в «Смысле творчества» Бердяев, говоря, что «тварное существо не творит существ — существа творит лишь Творец» (Бердяев 1994, с. 149)). Федоров утверждает, что Бог создал человека по Своему образу и подобию, как создателя (творца), подчеркивает творческую природу человека как плодоносную и истинно благотворную, при условии, если сам человек осознает и свое происхождение, и свои пределы по отношению к Божественной творческой природе. Действие человека в бытии должно опираться одновременно и на уверение Спасителя, что верующий в Него и творящий Волю Отца Небесного «больше сих сотворит» (Ин 14, 12), и на Его указание: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15, 5). Человек, как таковой, является не самостоятельным деятелем, но «проводником воли Божией», и главное для него — осознать и исполнить это задание.

Все выше сказанное так или иначе обнаруживаем в форме слова или изображения и в эйдологиках Малевича. Искусство неотделимо от воли и знания, от нравственности и науки; в неклассическом, супрамодернистском смысле слова искусство является демонстрацией ноумена, выявлением чистых, элементарных форм, на которых покоится будущий мир. Художник не творит ноумены, он их раскрывает и на них строит. И это ноумены творения, принципа творения, это демонстрация-живописание самого субъекта творчества, элементов, принципов и самого акта творчества. Наконец, все это показано-живописано в портрете супрематора, художника, бога Казимира Малевича. В этом смысле кажется, что супрематор Малевича не имеет ничего общего с супраморализатором Федорова. Супрематор — отдельный человек, сверхчеловек, художник-бог, супраморализатор же если и сверхчеловек, то как сверхиндивидуальное существо, как единство Бога, природы и всего человечества. И хотя Малевич боролся против всякого подражания Богом (или природой) сотворенному миру, отказавшись в конце (его футуризм) и от воспроизведения или возвеличивания артефактов или изобретений человека, от пропаганды машины и сделанных вещей, перестав «восхищаться электрификацией и индустриализацией» и всевозможным прогрессом — технологическим, цивилизационным, экономическим (все это, по его мнению, принадлежало предметному миру, или миру предметности), он, как мыслитель-художник, на самом деле, делал лишь одно: он подражал акту Божественного творения, или библейской модели сотворения мира.

По поводу отказа от футуристической, американизированной картины мира и возвращения к чистым ноуменам, стоит напомнить, что Федоров почти нигде не говорит о конкретных технологиях, а также не подчеркивает их, когда говорит об осуществлении космического задания, которое он ставит перед человечеством. Необходимо напомнить, что Циолковский, создатель ракетной технологии, уже говорит о ее устарелости, прежде чем она стала использоваться практически, о ее неадекватности для космических целей, которые он имеет в виду. Превознося науку, и Федоров и Циолковский осознают ее ограничения. Не технологии, а скорее открытие, демонстрация и усмирение сил, своего рода «езда верхом на волнах», укрощение и обуздание стихий, регуляция собственного организма (Федоров) и «лучистое человечество» (Циолковский), экзальтация Малевича — все это какое-то новое понимание науки, ее происхождения и ее предельных возможностей. Помощь эзотерики

(Успенский), теософии (Циолковский) или православной веры (Федоров) здесь необходима. Эзотеризм науки, мистика науки, или новая наука, «наука будущего», как хотите, — это то, что связывает супраморализм Федорова и эйдологический супрематизм Малевича. Этот всеобщий синтез, который не стесняется подвергнуть научное сознание обжигу в эзотерических печах веры, не терпит ни так называемого эстетического, ни научного партикуляризма, тем более партикуляризма морального или религиозного. Кто предугадал или же понял необходимость этого синтеза, не может больше вернуться к старому, к какому-то новому, в духе Канта, анализу всех душевных сил. Вне синтеза нет ничего. Задание человека — испытывать мир в двуединстве и триединстве, богочеловечески и троично, мыслить такими очами и смотреть таким единым умом.

Чтобы сделать это более понятным, можем обратиться к религиозной аналогии. Никакое сложное место в толковании библейских текстов нельзя распутывать так, чтобы при этом разбивать органическое единство природ в Богочеловеке Христе. Он живет, действует и страдает именно как Богочеловек, в каждой возможной ситуации и обстановке, как единая Богочеловеческая личность, а не здесь как человек (моление о чаше или вопль на кресте), а там (исцеление больных, воскрешение Лазаря) — как Бог! Это ересь или грех против Целого. Таким образом, всякая попытка истолковать эту новоустановленную субъективность, это новоустановленное синтетическое единство и методы проникновения в суть всех вещей, выявления ноумена с помощью средств разума, интеллектуального анализа, должна быть отвергнута как ретроградная и безнадежно устаревшая. Единый человек, единая личность, единое сознание, соборность проектировки: познания и действия и создания — это нечто абсолютно ново-старое, и все ново-старое снова растворяет, пре-творяет, творит (задание и осуществление задания). Этот всеобщий синтез превосходит всякую попытку его реализации исключительно в области искусства: у Скрябина (светящийся рояль, звук и краска, своего рода light-show), у Кандинского (формы игры, воплощение звука в красках), у Белого (музыка и слово, форма слова и его звук).

Это пионеры ее будущей полной реализации, которая может быть только над-художественная или *Gesamtkunst und Wissenschaftwerk*. Поэтому уже в их искусстве существует нечто существенно превосходящее старые эстетические категории, которые создают некоторое особенное поле красоты или эстетического, или просто того художественного в искусстве, что основывается на особенной душевной способности (в отличие от морали и науки), на старом вкусе, каком-то особенном эстетическом органе чувства, на чувстве симпатии или несимпатии, удовольствия или неудовольствия. Все это предметно, слишком предметно. В сравнении с классическими произведениями, эти произведения выглядят уже как произведения какого-то нового искусства или супраискусства. Однако в отношении к Малевичу все они, даже живопись Пикассо, выглядят чуть слащаво. В сравнении со строгим, объективным искусством Малевича, с его железной эйдологией, это искусство оставляет впечатление какого-то субъективного, более-менее случайного изделия. Впрочем, все произведения модернистской и постмодернистской художественной продукции не работают в отношении Малевича, стрелы постмодернистских теоретиков не долетают до него, а тем более через него не перелетают, они вяло падают далеко от первых рядов его эйдологии, так как она принадлежит не модернизму, а супрамодернизму. Бог не скинут и не может быть скинут, крест присутствует объективно, несмотря на наше к нему субъективное отношение, на нашу веру или ее отсутствие; он — абсолютный факт существования уже и тем самым, что им чествован — носит его и при его помощи живет и работает — русский крестьянин.

Именно он, крестьянин (КРЕСТЬЯнин), самым своим именем навеки крестом отмечен, несет его именно он, крестьянин-христианин, а не кто-то иной, помещик, дворянин, рабочий, служащий, интеллигент, любой другой, и поэтому голова крестьянина крестообразна и исусолика, поэтому эта космическая голова прочно укоренена в мать черную землю — две плоскости, окрашенные в черный цвет, которые на портрете Крестьянина-спаса направлены и к плечам крестьянина, и к чернозему. Но голова Спаса отделена и от земли, она небесная, космическая голова, что нам внушают и три летящих распятия-креста-самолета над головой, и ортогональная проекция пейзажа. Таким образом, голова Крестьянина-спаса по абсолютной необходимости крестообразна и иисусообразна, о чем свидетельствует и мужицкая прическа, выполненная из двух серпообразных линий-плоскостей (не раз Малевич подчеркивал значимость серпообразных фигур, белый и черный вариант которых он создал в отдельных иконах-эйдосах). Голова эта насквозь иконична, она икона нового Христового строителя мира, на чьем поперечном центральном пересечении, вне лица, показаны две группы крестьянок (по три в каждой группе). Одновременная укорененность в земле (голова-земля — «Земля крестьянам!») и отделенность от земли («пахарь в облаках») ассоциируется с Землеходом В.Н. Муравьева, с чаемым и постигаемым единством земли и неба. Серпообразная линия-плоскость волос-ауры вокруг и на голове крестьянина окрашена двумя, для русской иконописи весьма важными красками: красной и золотистой. Также, необходимо упомянуть и цвета советского флага: красный фон и желтые (золотистые) серп и молот в верхнем углу.

Голова крестьянина, крестьянина-спаса — во всяком случае икона, в основе которой лежит крест, именно тот крест, что был изображаем Малевичем на (первой) супрематической стадии: «Черный крест на красном овале» (ассоциация овала и красного пасхального яйца возникает сама собой). Характерный и почти идентичный наклон креста и оси симметрии головы крестьянина в левую сторону вызывает ассоциации с положением головы и тела распятого Христа. Но, одновременно, это и наклон оси земли. Композиционно голова поставлена идентично с «Усовершенствованным портретом Ключа (художника Ключкова)» из предсупрематической кубофутуристической стадии. Это три картины из *перед, сейчас и после*, картины, которые приходят из прошлого, настоящего и будущего, из всех трех измерений времени, на пути ко всевременной или над-временной крестообразности¹. Ассоциативно супрематический крест — рыба, амфибия, подводная лодка, космический караван, распятие, огромное сердце которого смотрит на нас сверху, сердце, в котором залог воскресения-обновления (яйцо — красный овал). Он — вынутая сердцевина, рыбная кость портрета Ключа, художника Ключкова, что говорит об эйдологической сущности творчества. Он является преодолением предметности, цивилизации механики и металла, физики Ньютона (складывается впечатление, что где-то установлена какая-то фабричная труба, какие-то шестерни, какой-то механический мозг, который открывается нашему взгляду под поднятой частью лица в области правого глаза — эта картина читается-смотрится, как-будто это голова-фабрика — «Фабрики рабочим!»). Это открытие чистой силы в демиурговской ипостаси головы крестьянина-спаса, космической головы крестьянина, преображенной и преображающей иконы новой земли, нового богочеловеческого творчества, новой ургии — теокосмоантропоургии, «восьмого дня творения».

¹ Это подтверждается и антидатировкой картины Крестьянина-спаса.

Крест — «транспортёр» головы Ключа, земного творца, который действует внутри этого пространства и времени и который еще обитает в трех измерениях пространства и трех измерениях времени, чей портрет еще сохраняет емкость, хотя она, скажем, выжата-вытеснена к поверхности картины (чтобы совсем ей не вырваться и не распространиться полностью по двухмерной поверхности картины, имеются препятствия в виде изогнутой поверхности-трапезоида нижней части лица, а также глубина «кубистически» сломанного левого глаза, который, как таковой, как будто в себе отражает и рефлектирует что-то, находящееся по ту сторону любого восприятия). Бог не скинут — свидетельствуют глубокий глаз и кубофутуристическая фабричная крестообразность «*Портрета Ключа*», свидетельствует светло-зеленая серпообразная линия-поверхность волос головы-фабрики, элемент металла, этого строительного материала, из которого сооружен защитный панцирь лица нового будетлянина. О том, что бог не скинут — свидетельствует и его чистая крестообразная и христоликая основа (несмотря на то, что его создатель, художник Казимир Малевич, сам думал или должен был думать. Кстати, Малевич, я уверен, больше изображал то, что должен был думать, чем то, что действительно думал и, что в форме какого-то подтекста, скрыто под первым, поверхностным слоем текста), огромное сердце-яйцо божественной воскрешающей любви, которое на стадии *после*, а в соответствии с антидатировкой — *до* (а в сущности *сейчас*, в середине, разделе), воплощается в нового будетлянина — Крестьянина-Спаса.

Так начинается новый «фигуральный» супрематический цикл Малевича, возникает, медленно воскрешается из супрематических элементов образ человека как нового преображенного существа, вначале без лица, т. е. с белым кругом вместо лица, с затылком — белым лицом и лицом — белым затылком, что символизирует полное одухотворение и пробуждение человека. Фон окрашен в соответствии с этим пробуждением, раумеется, отнюдь не случайно в белый цвет (белая рыба — христианский символ в картинах «Англичанин в Москве», «Авиатор», белый фон черного квадрата, белизна картины «Белое на белом» и остальных белых супрематизмов). Это начало-основа лица, вокруг которого (или на котором) теперь появляются черные волосы и черная борода. Бытие уже одолело небытие, ибо его средоточием теперь является богочеловеческая, интенсивная, во плоти человека сосредоточенная бесконечность. Человек теперь готовится и к той «экстенсивной», на фоне черного квадрата расплывшейся бесконечности, светлой, белой, сознательной бесконечности Бога-творца, создателя, человек теперь на пути оформления и полного воплощения, становления себя как личности, причем личности абсолютной. На этом пути создаются материалы, модели (похожие на куклы портного), костюмы — все это скроено, окрашено и поставлено в супрематическом ключе — одна ургия на основании аксиоматизированной супрематической системы, ведания-сверхучения, знания и видения самых начал, самых ноуменов.

И после полного определения проекта, плана, элементов («дней») сотворения, начинается оформление лица, личности (личность — это прежде всего лицо, как считает Бердяев)², почти с опасением, осторожно — сначала появляются глаза, затем губы, как на детских куклах, нос, а потом и уже чуть размытое лицо, отражающее какое-то

² Здесь необходимо вспомнить знаменитую мысль Федорова, восходящую к Аристотелю, о том, что мы действительно можем полностью знать, т. е. познать лишь то, что мы сами построили, создали. В этом смысле может быть и самопознание состоится только в том случае, если мы сами себя создали, построили или восстановили (автопортреты Малевича, включая финальный портрет супрематора, как корону самопознания, точку на самопознании), и можем сами себя и истинно познать и знать. Истина — ургия.

предчувствие, не страх в психологическом смысле³, а скорее напряженное прислушивание к грядущему, привыкание к нему. На этой стадии портрета, точнее его живописания, создания ряда портретов, появляются супрематические элементы: почти обязательно крест, полосатые окрашенные линии — поверхности, квадраты, затем ярко, почти элементарными красками и их грубым смешиванием выполненные поверхности: прямоугольные, трапезoidalные, круговые... Так из белого рождается лицо, новое лицо нового человека — «се творю все новое», не так ли?!

Таким образом, в символическом, а значит, все же предметном толковании ставим белый фон каждой, подчеркиваю — *каждой* супрематической картины как белую бесконечность, белое божественное сознание, символ божественного существа, божественного творческого покоя, покоя как *conditio sine qua non* творчества, той бесконечности, в которой пересекаются параллельные прямые, и эти прямые проходят, входят и создают углы квадрата, сливаясь в небытие (смерть) и воскрешают, обратным светом бога — художника-проектировщика, в бытие (вечную жизнь). Здесь самое время припомнить тот факт, что почти ни одна картина, имеющая какое-то значение в мировом искусстве, не содержит ни одной окрашенной белым поверхности (исключением являются византийские фрески и иконы — и это значимо — поля на одеждах святых и ангелов), а тем более белого фона. Белое противоположно духу как классической, так и модернистской живописи. Дух картин классической и модернистской живописи сопротивляется белой краске. Наоборот, у Малевича белое присутствует во всех его супрематических картинах, и даже в картинах так называемого «фигурального супрематизма» (в меньшей мере). Белое (также в меньшей мере) появляется и на ранней стадии его творчества (люди в белом, белое на якобы импрессионистских картинах), оно — место рождения ноумена, его знак и фон, на котором ясно видны не только фигуры, но и их ургическая функция, их активный, деятельный смысл, белое — эмблема нового человечества, новых святых и пророков нового человечества, белое его суть, его символ и его произведение — белое человечество.

Здесь мы можем вспомнить и уроки рисования во втором, третьем, четвертом классах начальной школы: кто оставляет белый, неокрашенный фон, белую бумагу — получает кол. Сколько я наполучался! Но когда годами позже мне попала мифопоэтическая картина вождя «христианских аргонатов», сынов человеческих и сынов воскресителей — белого православного русского царя в противопоставлении германскому черному кайзеру (Федоров) и когда я увидел «*Черный квадрат на белом фоне*», я понял, что во мне тогда, среди прочих талантов, был убит и талант для ноуменальной живописи, для эйдологик. Оппозиция «белое» — «черное» оказывается существенной для аналогии относительно оправданного соотношения супраморалистического учения о общем деле Николая Федорова и супрематических эйдологик Казимира Малевича. Белое у Федорова — цвет русского царя самодержца, вождя сынов воскресителей, сынов человеческих, космических аргонатов, белое — это символ сознания, просветления и пробуждения, бесконечной глубины Божества, смирения в братстве, в то время как черный цвет — это цвет немецкого кайзера и ассоциируется с тяжестью, темной глубиной небытия, с *Ungrund*-ом Бёме, бессознательным и неосознанным, стихийным, абстрактным, элементарным. У Малевича, кото-

³ Ничего психологического нет на картинах Малевича. Это следствие его ухода от всего предметного, попытка внести все предметное в скобки. В результате, он «стал бессильным» выразить на своих картинах какую бы то ни было психологию, какое бы то ни было чувство и предчувствие, какой-то характер (исключая, может быть, два поздних портрета, где произошел уход объективного искусства в сторону субъективного переживания и опыта познания неизлечимой болезни).

рый подражает божественному творению, или, если хотите, иллюстрирует, показывает, демонстрирует библейскую идею творения, черный цвет имеет функцию воссоздания исконного небытия — ничто, из которого Бог сотворил мир. Для Бёме это недостижимая, темная подоснова творения и становления, это *Gottheit* Экхарта, божественность, которая «предвечнее» самого Бога, рождает даже самую Святую Троицу. Наоборот, для Федорова Бог и есть Святая Троица, Тот, Кто выше любого ограничения, включая даже небытие. Для Малевича белое не является небытием, а сверхнебытием, супрабытием, белой бесконечностью, белым человечеством, обладающим всеми свойствами Бога, по ту сторону любой объективации и предметности, обожествленным человечеством.

Чтобы подчеркнуть эту бесконечность белого фона и конечность, ограниченность подбытия или небытия, Малевич нарочно оставляет без рамки свою супраикону сущности творчества, его праначала или праосновы. Белое с картины незаметно распространяется на белые стены, внушая таким образом бесконечность, открывая ее, одновременно, своим нахождением в углу комнаты; это лучевидное расширение бесконечности к глазам зрителя, как что-то динамическое, подвижное, внушает не только качественную, интенсивную, сжатую имманентную бесконечность, но и ту объективную, экстенсивную, трансцендентную бесконечность, ту количественную неизмеримость, ту сверхпредметность или беспредметность, в отношении которой все остальное должно быть ограничено, включая и черную бездну, черную дыру Вселенной, черную смерть, ничтожество, небытие. В рамках этой супрематической апофатики, черный квадрат появляется как еще-не-бытие, как потенция для полного бытия, как *me op*, а не как *ik op*. Как таковой он не является картиной ничтожного ничтожества (*ik op*), ибо он был бы представлен на черном фоне и повешен без рамки на черной стене, чего Малевич не сделал. Он, художник ноумена, признал бы таким образом, что мир случаен, что и творение случайно, нерегулярно, что это какое-то бесчинство в мире, что Бог скинут и что он, Малевич, не бог-супрематор. Таким образом, черное было бы единственным ноуменом мира, а все дела мира, всей вселенной, любая возможность другого и иного мира, даже эйдологического, супрематического, была бы в принципе неосуществима, вернее, была бы невозможной. Черный квадрат на черном фоне — этот полный нигилизм (напомним, что символ русских анархистов-безбожников — черный флаг), это ничтожество всеуничтожающее, всеотменяющее ничтожество, — но все это не входило в круг идей Малевича. Малевич не занимался догадками, он не стремился к безвыходному кругу, который принес бы ему мировую славу абсолютного судьи и экзекутора каждой картины мира, анархист Малевич не хотел нести черный флаг анархизма, потому, что для него анархистская свобода всеотменения не была крайней целью, а только средством, средством редукции, деструкции, т. е. своеобразной чистки почвы для грядущего акта сотворения. Но тут — и только тут! — так как в искусстве любая деструкция несет творческий признак, т. е. не может не быть и творческим актом! Догадка о черном квадрате на черном фоне у Малевича наверняка возникла, может быть в тот самый момент когда его осенила мысль о белом квадрате на белом фоне. Человек написавший «Белое на белом» мог сразу после этой картины написать и «Черное на черном» — черный квадрат на черном фоне. Но он не сделал этого. Он этого не сделал потому, что конец живописи, отпевание всякой живописи не были его руководящей идеей. Он, Малевич, только начинал создавать новый, абсолютно иной мир живописи, какой до тех пор люди не видели. Это мир, который является плодом супрематической, эйдологической деятельности, глубоко пережитой и прожитой практики, а не просто результатом сновидений, воображения,

какого-то неосознанного вдохновения, мир, который не является плодом догадки игрока с формами, магией иллюзиониста или онирика (так называемый сюрреализм), не субъективное и тем самым и случайное искусство, а объективное, значит и необходимое, железное сверхискусство.

«Черный квадрат на черном фоне» — это картина, которую написал Родченко, художник несравненно меньшего формата, чем Малевич. Эта картина существует, но она никого не поражает по-настоящему, хотя формально она должна была бы вызывать гораздо больше интереса, чем «Черный квадрат на белом фоне». Она ничего не значит в мировой живописи, она незначительна, а незначительна она из-за того, что является догадкой, всего лишь идеей, для которой не нашлось место в эйдологической системе супрематизма или сверхзнания или знания о над(этих), сверх(их). «Белое на белом», наоборот, еще как имеет смысл. В системе сверхзнания эта картина говорит об онтологическом превосходстве белого над черным, о безграничности белого и ограниченности черного, о силе творения и обновления, приведения в покой белого или в белый покой всего того, что брошено в глухую тьму или в ней пребывает испокон веков. Черный квадрат может быть осветлен, пробит белым, как лучами рентгена, показан в своем негативе, потому, что фон — это то, что сильнее, что превосходит и количественно, и качественно: бытие супериорно в отношении к небытию. Черное не может затмить и победить белое, как это внушает картина Родченко. Там черный квадрат превратил фон в черное. Это несуществующий ноумен черной, несуществующей бесконечности ничтожества, ничтожного ничтожества, из которого ничего и не может быть создано. Это может, быть может, Бог, но человек, даже если он и является супрематором и воображает, что он Бог, этого не может. Малевич знал, что может лишь подражать библейской идее творения, но чтобы самому быть Богом — он знал, что такое невозможно. И это несмотря на то, что он, может быть, на своем поверхностном уровне, чисто психологически даже и воображал себя существом, равным Богу...

Черный квадрат Малевича, т. е. его небытие, меонично, оно не является ничтожным ничтожеством, оно не-бытие или еще-не-бытие, т. е. оно возможность для бытия. Его не-бытие, еще-не-бытие, не является, значит, каким-то противоположением бытию внутри классического дуализма. Здесь оппозиция «черное — белое» — не оппозиция равносильных противоположностей, тут и говорить нельзя о противоположностях, особенно не о какой-то *coincidentia oppositorum*, потому, что черное во всей этой эйдологике временное, вариативное, выполняет функцию средства для чего-то, а не является чем-то, имеющим, позволим себе так выразиться, прочный онтологический статус. Белое — это постоянная величина и оно является неизменным фоном всех супрематических картин⁴. Более того, белое подлежащее (субъект) предмета (объекта) черного квадрата, оно его внутреннее бытие, то бытие в этом еще-не-бытие, о чем свидетельствует и зеленовато-белый цвет мистических трещин, напоминающих стигматы на черном квадрате.

В творчестве человека постоянно возникает стремление соперничать, превзойти, даже разрушить и аннулировать все предыдущее, все имеющееся, все уже созданное. Это особенно характерно для гениальных творческих личностей. Имеем в виду, разумеется, не

⁴ Это установление превосходства фона над тем, что на нем дано, оспаривает своеобразная «обратная перспектива», которую так хорошо иллюстрирует картина со скрипкой и коровой. По отношению к классической картине здесь то, что находится на заднем плане (скрипка) значительно больше того, что ближе глазу зрителя, т. е. что находится на первом плане картины (корова). Так и в случае черного квадрата речь идет о перенесении перспективы, а не о какой-то ограниченности черного квадрата в отношении бесконечности белого.

тех творцов, произведения которых являются результатом какого-то открытия, озарения, моментального просветления и изобретения типа «Эврика!» — меня осенило!⁵ Гений — это не бессознательная сила, а сознательная рабочая сила достигающая своих результатов благодаря мучительной работе на поле действий. Гений «не с Луны свалился», и нельзя сказать, что он неосознанно переоформляет и перераспределяет достижения своих предшественников. У гения, природы весьма самобытной и, скажем, «маркированной», предназначенной для чего-то нового — «се творю все новое» — и в этом смысле божественной — нет ничего случайного, контингентного, неосознанного. Он — венец каждого движения, он в черную яму собственной деструктивности скинул все, созданное до него, чтобы из этой ямы своим творческим fiat создать свой, новый, до тех пор никому не знакомый мир.

Но то, что Малевич скинул в себя, как в черную яму, на самом деле одни ключевые сюжеты истории модернистской живописи, все те -измы, которые он и сам своим трудом и своей оригинальностью где-то «доработал», сделал их иными, а, по сути — подчинил своей эйдологической идее, как будто она уже наперед была дана. Она и была дана наперед, но только в форме всем знакомой богословской формулы: Бог сотворил мир из ничего, но у Бога было чистое ничто. Однако, еще ничего не было создано, не было ни времени, ни пространства, то время и пространство пока только проекты в Божественном разуме. Человек же, даже если он и человекобог, имеет перед собой уже готовый, Богом созданный мир, или мир природы. Пространство и время — это уже данности, которые его сковывают, он имеет сформированный чувственный и интеллектуальный аппарат, он все видит в трехмерном пространстве и трехмерном времени, словом, он окунут в предметный мир, который он застаёт и который продолжает создавать. И сам художник, как часть этого мира, есть созданное, предметное существо, но художник — человек умный (памятан — по-сербски), он помнит (*памти* — по-сербски), что Богом создан и родителями рожден в этом падшем мире, вверженном во власть дурной бесконечности. Он помнит свою Богом созданную сущность, помнит и старается подражать божественному творчеству, стремится к тому, чтобы и самому стать творцом, уподобляясь тем самым Богу. Пространство и время — ни субъективные восприятия априори, ни объективные данности — пространство и время, говоря языком ученых (Федоров), это проекты, т. е. зародыши, говоря языком неученых, нового мира, нового преображенного существа, всего человечества и всей твари.

Поэтому гений не удовлетворяется простой переработкой, повторным сочетанием готовых элементов мира, неважно, являются ли они произведениями природы или артефактами. «Все новое творю» — вот его лозунг, это императив, который он ставит перед собой. Гения не интересует бывший, равно как и уже существующий мир, ему не интересна его красота, его не интересует ни издевательство над этим миром, ни любое ироническое отношение к нему. Ему не интересны ни импрессия, ни экспрессия, его не привлекает перспектива подняться над миром или следовать за ним (сюрреализм), ему

⁵ Так и идея черного квадрат на белом фоне не является чем-то, что Малевичу вдруг пришло в голову, эта картина имела свою предысторию. Черный квадрат появляется еще в декорациях оперы «Победа над солнцем», а затем в «скрытом» виде — в шляпе «Англичанина в Москве» или (вместе с белым) в прямоугольниках на знаменитой картине с Джокондой. Это был дишановский ответ Малевича, его Мона Лиза с усами, символическое сбрасывание в небытие Моны Лизы, как символа всей классической эстетики, как иконы всего предметного искусства подражания. Этим присутствием квадрата-прямоугольника она как возможный фундамент, образец и пример каждого последующего творения решительно отброшена. Черный квадрат и логосно намекнут на обеих картинах. Не забудем тождественную надпись на них: частичное затмение, как своеобразный знак предупреждения или предчувствия чего-то, что неотвратимо грянет в мир.

безразличны сновидения и кошмары, истекающие то из мира, то из внутренней жизни художника. Все это ему безразлично, его не интересуют никакие пересказы сказок, равно как и любые сюжеты на заданные или свободно выбранные темы. Не интересует его ни символизация, ни аллегоризация, словом, любое подражание внешнему или внутреннему миру, любая концептуализация его собственных творений. Творения гения не нуждаются в обосновании, в дескрипции, от них не зависящей, они, в полном смысле слова, автореференциальные знаки, если обо всем этом вообще можно говорить, используя семантику, знаки, которые свое содержание имеют в себе самих, которые означают сами себя и которые не указывают ни на что другое кроме на самих себя⁶. В этом смысле, гений отвергает предметный мир, он требует беспредметное, ноуменальное. Божественной потенцией творчества в себе он захотел то, что сам застал погруженным в историю падения и рождения, рас-творить, пре-творить, снова сотворить, перевести через смерть и сквозь небытие в жизнь и бытие, он захотел, чтобы из первого — «в поте лица своего будешь есть хлеб свой» — из юдоли плача, выйти в другой, из объективного мира, следовательно и из всех представлений потусторонности, сформированных человеком в ходе долгой истории овеществления, прыгнуть по ту сторону даже самой потусторонности, в чистый божественный, беспредметный мир вечного покоя, в белую беспредметность.

Гений перед собой имеет два пути: путь деструкции, разрушения всего вокруг себя и путь овнутрения, поглощения, растворения в себе всего, уже существующего, как в черной яме космоса. Первым путем гений не пойдет или пойдет лишь отчасти, анархия его привлекает, но она, сама по себе, не является его идеалом. Гений слишком творческая натура, чтобы довольствоваться миром, который свободно, сам по себе, как трава на целине, вырастает на развалинах старого мира и его ценностей, гений — растворитель, он сила, которая с другого конца космоса притягивает к себе всю материю знакомого и незнакомого нам миров, чтобы пропустить ее через себя и, переоформленную, снова рожденную из небытия, выплеснуть в ту сторону мира, в ту сторону даже и самой потусторонности. Гений-бог — это та бесконечность, в которой пересекаются все параллельные прямые. Гений — черный квадрат на белом фоне — один из портретов Казимира Малевича. Гений пойдет по другому пути, и это и есть супрематическая ероне Малевича, это и есть та необходимость ставить в скобки все, до тех пор сделанное, все объективированное, это и есть ноуменологическая редукция или необходимость все свести к чистым сущностям, это ведание, видение-знание сущностей. Он в начале, все поглощает и все поглощенное уничтожает в себе. Его субъективное развитие лишь местами дополняется объективным развитием гения, так называемыми «истинами и лжами» Малевича: одну из картин в стиле Ренуара или Дега, написаную в 1932 или 1933 году, он датировал 1906 или 1907 годами. Развитая эйдологика гения-бога не терпит пустоты в реализации или рефлексии, то, что задумано, должно было быть — это должно быть! — осуществлено. Определения относительно времени здесь не имеют значения — *раньше, сейчас, после* — это неважно. Все равно *раньше* или *позже* вмещается в скорлупу земного воплощения гения: в годы жизни человека, в 54 года жизни Малевича.

⁶ Так, полностью последовательно, и черный квадрат — автореференциальный знак, он значит самого себя, и ничего другое кроме себя на белом фоне, и каждое его толкование в символической или метафорической функции, включая сюда и наше, является лишь его «дурной семантизацией», которая нарушает самоидентичность знака-значения-обозначенного, т.е. происходит повторное возвращение в предметность, в чем и остается каждый символизм.

Человек застаёт уже существующий мир, и уже этим он не может быть равен Богу в области творчества. Это вносит существенную дистинкцию в определение гения. Гений всеми силами стремится быть равным Богу и в этом помехой для него не является даже сознание того, что так быть не может. Но в этом стремлении, превосходящем его возможности, это сознание все-таки спасает его от безумия и, вообще, помогает ему. «Будете как боги» — это снова соломинка, за которую цепляется реальное стремление гения, и ею он спасается. Гений — не Бог, но как Бог творит свой единственный, неповторимый и никогда до того — но ни сейчас, ни позже! — увиденный мир, никогда, даже в контурах. Гений бывает застигнутым врасплох «ситуацией в мире», реальностью мира, мировой модой, преобладающим стилем, вкусом, идеологией... Бывает застигнут историей мира, историей искусства и пр., достижениями науки и техники, общественными и политическими идеями и так далее, и, застигнутый всем этим, он бывает заморожен ими, становится их рабом, и хотя все это происходит лишь внешне, его творческая натура одновременно уже перерабатывает все это внутри, изменяет, подчиняет себе, и, таким образом, это внешнее рабство, на самом деле, служит лишь для того, чтобы усилить внутреннее сопротивление. Гений проверяет себя на том, что он застал в мире, медленно все это втягивая в главное течение своей творческой миссии, чтобы все втянуть в океан бесконечных возможностей. В присутствии гения все вещи мира сего логически кончаются в черной яме, в бездне небытия, в безмерной глубине океана, Ungurnd-e, чтобы гений, как белый свет, из небытия, т. е. из еще-не-бытия, извлек новый мир в существование.

Малевич так застал кубизм, как господствующее художественное направление и стиль, к которому сам привел свое творчество и отталкиваясь от которого двинулся в своем развитии дальше. Кубизм — вид аналитическо-синтетической живописи, которая предмет изображения (предмет: образ и тело, понятие и образ) старается раскрыть, разобрать, анализировать и изобразить со всех сторон во всех проекциях и всех возможностях его искажения в сознании художника, чтобы, рассмотрев его со всех сторон, и внешне, и изнутри, снова восстановить в глазу человеческом. Кубизм интенсифицирует работу глаза, перцепции и сознания вообще, сохраняя при этом элемент привлекательности для зрителя, т. е. трактовки картины как чего-то приятного, на чем отдыхает глаз. Художник еще работает для зрителя и на его удовольствие, даже тогда, когда его произведения вызывают у созерцающего некое недоумение. Все это остается наблюдением «из удобного кресла», все это пока медленное покачивание на качелях комфорта. Словом, все это остается картиной. А выход Малевича из кубизма означает уход от всякого эстетизма, от всякого стремления к привлекательности, комфорту, к галерейным ценностям, уюту... Это абсолютный поворот, тут раскрываются ноумены и, в соответствии с этим, тут уже ничего комфортного не может быть. По отношению к Малевичу картины Пикассо, Кандинского, всего модерна и современного ему европейского искусства выглядят слащаво-наивно. Они остаются старым искусством, в то время как работы Малевича уже принадлежат сверхискусству, или теoантропоургии. Попробовав себя в кубизме и сразу, как собака, которая метит «свою» территорию и все ключевые места запахом своих экскрементов, дав понять современникам и будущим поколениям, что есть места, которые в этом направлении и стиле рождены-созданы именно им, Малевич подходит к моменту, в котором теперь соберутся и знание, и мастерство, и переживание, и мировоззрение, а также воля изобразить мир не просто как мое представление, а — более того! — как мой мир. Он подходит к решению раскрыть куб (репрезентацию классической живописи, а также и кубизма, тела), разобрать эту коробку предметного мира — мира,

построенного на скудных возрожденческих идеалах, на убогом рационализме и утилитаризме, на сентиментальных социальных идеях, на слащавом, дурацком художественном вкусе, который проскальзывает даже в кубизме Пикассо, абстракционизме Кандинского, а тем более в сюрреализме или метафизической живописи итальянцев. Картина тут все еще либо очаровывает, либо отталкивает, или нравится, или что-то сообщает, передает какую-то эстетическую позицию, что все вместе является поддакиванием внехудожественным потребностям создателя, либо зрителя. Малевич разобрал куб как олицетворение совершенного предмета спроектированного и осуществленного в трех ясно определенных пространственных измерениях, раскрыл его и таким образом его глубину-емкость опорожнил, вынес ее на поверхность, в пространство вне картины, между картиной и глазом зрителя, освободил картину от емкости, ощущения пространства, глубины и, тем самым, иллюзии⁷. (Икона твердо сохраняет двухмерность, как бы давая предчувствие, что всякая трехмерность удаляет от достоверности именно потому, что она — трехмерность — на картине может быть всего лишь иллюзией.) Картина как будто приговорена к тому, чтобы быть тем, что она есть, — поверхностью, и теперь должна на себе или в себе развивать именно эту не мнимую суть, лишенную всякой иллюзии. В системе эйдологии искусство не является и не должно быть чем-то кажущимся. Это его, так сказать, отрицательно выраженное задание — задание будущей картины Малевича, а насколько ей удастся это задание выполнить, и насколько самому Малевичу это удалось, — это вопрос, который остается открытым, несмотря на то, что автор данного текста уже имеет ответ на него, ответ принципиальный и чуть риторический: произведение Малевича является не *привидением*, а *видением*, увиденным, пойманным, изведенным ноуменом, это мир в своем внутреннем творческом саморазвитии в голове гения. То, что создано, что уже существует, но пока неосознанно и непробужденно, по сути лежит за пределами единого видения, как нераздельного синтеза всех душевных, телесных и духовных сил, за пределами теoантропоургического запроса и задания, и только благодаря вмешательству гения бывает сброшено в его бездонную глубину, черную яму мира, в не-бытие, черный квадрат.

Куб полностью раскрыт, разобран на шесть одинаковых частей, связанных в форме креста. Три измерения Малевич сводит к двум: горизонталь и вертикаль, к кресту. Но его идея безпредметности этим не была полностью осуществлена. Картина как плоскость могла существовать без кажущейся глубины, но без ширины и высоты, без горизонтали и вертикали как своих реальных измерений — не могла, кроме как отменив саму себя как картину. Чтобы освободиться от вертикали и горизонтали и тем самым обеспечить полное торжество безпредметности, Малевич должен был прибегнуть к фокусу, условности, без которой на этой земле нельзя обойтись, условности искусства, которому рабски подчиняется даже эйдологическое, супрематическое сверхискусство, — он должен был прибегнуть к мнимому, к кажущемуся. Овнешнение, объективация — участь всякого творения, включая художественное (Н.А. Бердяев).

⁷ Емкость куба выставлена теперь в реальное пространство вне картины, она больше не существует как иллюзия перспективы, глубины, третьего измерения внутри картины, она теперь полностью вложена в реальное пространство между глазом зрителя и поверхностью картины, в своеобразной обратной перспективе она помещена там, где и должна быть, между квадратом-проектором и глазом зрителя. Таким образом, отменена всякая пассивность любования и введен активизм творчества. Здесь возникает проблема проектировщика, вдохновителя и коммуникатора. Однако при кинопроекции как будто (но именно как будто!) происходит обратное. Из маленькой черной квадратной дыры на белой стене, за которой находится проектор как источник света, выливается сноп лучей и на белом полотне перед нами начинает расплзаться в картинах.

Этой участи не мог избежать и Малевич. Однако вопреки тому, что в эйдологиях он был осужден на предметность (слово и картина: язык, как нечто перед-нами-представленное), пред-меченное, предметное, и картина, как нечто, что можно предложить, пред-ставить, передать образно, что в сербском языке на самом деле означает одну и ту же вещь, все то же самое, причем ни слову, ни картине не удается ускользнуть от предметности)⁸, внес в «предчувствие» беспредметности чистое творчество. Первый трюк (мнимое, кажущееся) — симуляция отсутствия измерения с помощью квадрата, у которого все стороны одинаковы, причем, по сути, все равно, какая из них выражает ширину, а какая высоту, как-будто речь идет об одном измерении. Уменьшением квадрата путем уменьшения его диагоналей до места пересечения получается точка без измерения. Передняя сторона куба (тело) — квадрат (картина), а он является местом пересечения столпа и перекладины креста, получаемым раскрытием куба. Это место пересечения — середина, сердце, средоточие креста. В этом средоточии пересекаются два оставшихся измерения, и при их снятии, когда сам крест становится «раскрещенным», остается место пересечения, чистый квадрат или точка. Таким образом, предмет (который здесь представляет, как уже было сказано, куб), всю предыдущую живопись, включая кубизм, все искусство в целом, Малевич распредметил, привел к чистому эйдосу, к картине не-бытия.

Однако супрематор не Бог, он всего лишь «как Бог», и его не-бытие, на самом деле, — место погребения всех вещей мира сего, гробница всех измерений и познавательной аппаратуры, гробница объективного и субъективного миров. Крест, таким образом, является посредником между дурной предметной трехмерностью всех вещей мира сего, мнимым физисом и их сущностью, эйдосом, вечным идеальным образом, крестом (в обратном направлении) медиатором между небытием и бытием, эйдосом и физисом, небом и землей, чистой возможностью и актуализацией, а, впрочем, он этим всегда и был, но никогда так ясно не был показан в произведениях изобразительного искусства.

Триада Малевича: квадрат, крест, круг — это основные элементы знания и действия, т. е. творения, аксиомы эйдологик. Устанавливается своеобразная аксиоматизация этой системы творчества: тут открываются не только аксиомы, на которых покоится данный супрематизм, но и другие его предположения: теоремы, проекции, планы и, в конце концов, как в какой-то инструментальной начертательной геометрии, его основные инструменты: треугольники и линейки, супрематические циркули и угломеры, нониусные и гаечные ключи, молотки и гайки и так далее, и все это в своеобразной крестовидной

⁸ Любую предметность следует отменить, но супрематизм как беспредметность именно вводит чистейшую предметность. Нет ничего более предметного, чем этот ясно выделенный черный квадрат на белом фоне, так как предметность — это то же самое, что и представимость. О-пред-метить и пред-ставить — это синонимы, квадрат — это представление, картина, если только он и тут не является началом решения апории супрематизма, — нечто открытое, следовательно, ненаписанное, если он не картина, а ноумен сам. Во избежание противоречивости супрематизма, необходимо картину, нечто пред-ставленное, пред-метное, объявить не-картиной, а самим ноуменом, чем-то непредставимым, беспредметным. Феноменальное, очевидное, представимое, следовательно — предметное показывается перед нами, открывается как ноуменальное, не-очевидное, без-представимое, как нечто просто само по себе видимое-невидимое. Квадрат не написан, квадрат открыт. Это одно направление. Направление, которое становится возможным только в результате преодоления всякого разделения (в смысле Канта) и назначения единого субъекта всякого понимания, смотрения, переживания, восстановления цельности самой души, которая отменяет любой партикуляризм, и вольный, и познавательный, и эстетический. Это означало бы, что, в случае если кубизм остается в зоне действия старой эстетики, а он остается, «Портрет Ключа» или «Три музыканта» Пикассо нам нравятся на классический лад, чего нельзя сказать о супрематизмах. Черный квадрат и остальные супрематизмы нам не нравятся, не приводят в активность наш художественный вкус, силу нашего разума, они скорее магически завладевают нашим существом.

эйдетике. Следует обратить внимание на то, что за все время, пока продолжается эта презентация-писание супрематического эйдетического инвентаря, фон всех этих представлений обязательно белый. Автор этих строк не имеет сведения о всех супрематизмах или супремусах Малевича, но со стопроцентной уверенностью может утверждать (как будто его утверждение — вывод, сделанный в рамках строгой дедукции, и, следовательно, нет риска от появления какого-нибудь черного или черно-белого гуся среди белых!), что фон на всех них белый или хотя бы симулирует белый цвет, или же дан в каких то светлых тонах. Это белое сознание, знающее, что оно в себе содержит и что ему надлежит делать (создание образа будетлянина из досупрематической стадии), показывает свою палитру, свой творческий инвентарь, давая ему при этом возможность быть видимым в полной мере, т. е. на фоне себя самого. Одновременно это и эйдологическое, супрематическое самосознание, где собственное творчество последовательно, абсолютно логично наблюдается по времени своей супрематии. Оно овеществляет (объективирует) то подлежащее (подходящее, субъектное), которое лежит в основании и на которое все опирается: переходные ступени и окончательный этап творения — образ! Этот путь абсолютно напоминает библейское представление о стадиях божественного творения, он — его совершенное подражание: не его внешних результатов (Малевич решительно восстает против такого подражания), а его внутреннего течения, внутренней системы, потому что человек все-таки не может быть Богом, также как не может быть над Богом, но может, как уже было сказано, быть как Бог: нового человека он создать не может, тем более не внутри послегрехопадного мира или, если хотите, уже существующих (созданных, имеющихся) координат пространства и времени, — это всегда будет тот бывший человек или даже, в лучшем случае, всего лишь его пародия! Но он может создать новый образ, из новых материалов, на принципах творения Божия, как новый бог-художник, причем не случайно, а абсолютно сознательно. Отсюда эта белая экстенсивность, характеризующая супрематическую стадию, становится на следующей «фигуральной» супрематической стадии белой интенсивностью лиц, выражающей то, что теперь должно достигнуть своей полноты.

До Малевича центральное место иконы или портрета — лицо — никогда не было белым. На этот раз это центральное место белое, не потому, что оно осталось незавершенным, а потому, что так было задано — как чистая идея или рамка для многочисленных возможностей многоликости. Это уже предвещается картиной, на которой три женщины, три фигуры, выполненные белой краской. Это ассоциируется с белым троичным богом — обожествление человека является его исполнением, его заданностью, идеальным результатом творчества; создание и строительство, самосоздание и самостроительство; художник-бог, который самого себя познает благодаря тому, что он теперь становится своим собственным произведением (мы истинно можем знать лишь то, что создали сами — Федоров), и белое человечество, как божественный самодемиург, пока дается только в своей, так сказать, предметной ипостаси, ипостаси «мира сего». Это белое (предметно-окрашенное) человечество Малевич не написал, но написал иконостас его храма: портрет художника, портрет жены художника, портрет ударника, портрет Пунина, портрет крестьянки-рабочей-домхозяйки-богородицы, портрет супрематора, портрет второго лица супрематической троицы, портрет супрематического святого духа, супрематической богородицы, супрематического человека-деятеля-демиурга. До этого окончательного этапа — портретов супрематических «святых», Малевич написал ряд портретов людей-моделей-ангелов, деятельных и служебных духов, а также картин подготовки (спорт),

инициации (крест, меч, крест-меч), пути и места пребывания (супрематические дома и различными красками разлинованные поля, горизонтальные линии-поверхности).

Белое не является крайней целью творения, но оно *conditio sine qua non* нового мира, даже больше этого, оно — субъект субъектов творения, оно — белое пасхальное одеяние священнослужителя, фаворский свет, в котором пока невозможно увидеть все воскресшие тела и их цвет; лишь по ту сторону, сквозь этот свет и за этим светом находится цель творения: полнота образа, нового образа в соответствии с «восьмым днем» творения, или теoантропоургией. Белое — та неуточжаемая основа образа, из которой он выделяется и качеством и количеством, и формой и содержанием, из которой и на которой он строится, но одно белое не является этим образом («будете как боги»), белое является радостным демиургическим сознанием, способствующим самооформлению и кенотически удалившимся, чтобы не только не мешать, а изo всех сил поддержать это самостроение, эту творческую свободу. Белое — это крайнее спокойствие, абсолютный покой, гармония-рай, но не отвлеченный абсолют, в котором растворяется все единичное, личное, а именно наоборот, и потому белый цвет лица стоит во главе, а не в конце, условно говоря, «портретно-фигуральной», супрематической стадии, как и должно было бы случиться в «буддистской» системе покоя как нирваны. Этому совсем не противоречит серия «Белое на белом», которую можно толковать в смысле посвящения, освящения и какого-то аннулирования абсолютизации супрематических аксиом и инструментов, потому что только белое и есть абсолют, белое — начало, а на белой основе из небытия вытасченный, сформированный образ есть конец. Такой учет отстраняет все иные традиции в толковании творчества Малевича, даже и его личное самотолкование. Объективное сознание, выраженное в его эйдетике, ясно указывает на одну-единственную традицию, внутри которой творчество Малевича должно иметь свое место, — на традицию креста — и вне этой традиции его картины и их системные соотношения — даже если их можно как-то воспринять или понять — совсем точно невозможно видеть!

Перевод Людмилы Йоксимович

Литература

Бердяев 1994 — Бердяев Н.А. Смысл творчества // *Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства*: В 2 т. Т. 1. М., 1994.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф. Собр. соч.*: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

ХУДОЖНИК «ОБЛАГОРОЖЕННОГО ОБРАЗА»: ЕФИМ ЧЕСТНЯКОВ В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО КОСМИЗМА

Уникальность жизни и деятельности художника Ефима Честнякова определяется его погруженностью и практическим явлением собой и всей своей жизнью гуманистических принципов философии космизма.

The uniqueness of life and work of the artist Yefim Chestnyakov is determined by the fact that all his life may be considered as the manifestation of the humanistic principles of cosmism philosophy.

Ключевые слова: Е.В. Честняков, философия русского космизма, Н.Ф. Федоров, Д.Л. Андреев, К.Э. Циолковский

Keywords: Yefim Chestnyakov, philosophy of Russian cosmism, N.F. Fedorov., D.L. Andreev, K.E. Tsiolkovsky

Познакомившись с основами и гуманистическими принципами философов русского космизма, в особенности родоначальника этого течения Николая Федоровича Федорова, легко выделить среди его современников деятелей искусства, принявших антропокосмизм и философию Общего дела и проявивших это в своем творчестве. В этой связи обращает на себя внимание наследие самобытного художника XX в. Ефима Васильевича Честнякова.

Картины и рисунки художника узнаваемы и хорошо запоминаются, поскольку имеют особый стиль, однако при дальнейшем изучении они раскрывают философию автора, которая сама по себе глубоко символична. Картины Честнякова являются только одним из средств выражения описываемой и созидаемой им картины мира. В его творческом наследии множе-



ство литературных произведений и невероятное количество глиняных поделок, из которых, к сожалению, на сегодняшний день в музее художника хранятся только единицы. Литературное творчество Ефима Честнякова малоизвестно, за исключением, пожалуй, сказки «Чудесное яблоко», запомнившейся читателю не только глубоким смыслом при легкости и ясности изложения, но и благодаря замечательной одноименной картине художника.

Биография и творческое наследие Ефима Васильевича Честнякова открывают черты личности художника, складывающиеся в известное понятие «человек облагороженного образа», когда человек не говорит о гуманизме, но являет его собой. Настолько же полно подобное явление можно увидеть не часто, таким примером может служить, пожалуй, жизнь и деятельность академика Дмитрия Сергеевича Лихачева и хирурга Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого. На их примере мы видим глубокий синтез внутреннего и внешнего, явленный не только в профессии, но всей жизнью.

Интересно вспомнить описание «человека облагороженного образа», данное Д. Андреевым, и сопоставить это описание с чертами личности Ефима Честнякова.

«Человек облагороженного образа будет смелым и волевым. Но смелость и воля направляются в нем <...> на деятельность, имеющую в виду совершенствование сперва себя, потом условий, в которых формируется другая личность, и, наконец, не насильственное, а исполненное любовью совершенствование других» (Андреев 2008, с. 687).

Не напрасно, видимо, это ключевое качество выявлено на первом месте. В праведности и верности своему делу художника, избравшего нелегкий путь созидателя универсальной культуры, примиряющей город и деревню, ведет мудрая воля, уверенность в истинности своего пути, постоянное самосовершенствование. Большую часть жизни Ефим Васильевич посвятил занятиям с деревенскими детьми: рисовал их, показывал спектакли, в которых для фона использовал свои картины, рассказывал сказки собственного сочинения. Однако созидание условий жизни людей этим не ограничивалось. По сути, это созидание стало основным содержанием его жизни.

Интересно в этой связи обратиться к роману-сказке «Сказание о Стафии — Короле теревинном», в котором, очевидно, автор отождествляет главного героя — крестьянина, чудака и изобретателя — с собой. Описываемый главный герой Стафий живет крестьянским трудом, но в отличие от своих соседей не развивает хозяйство, а довольствуется небольшим огородом, с которого едва может прокормиться сам. Выращивает и овощи, и пшеницу, а мясного не ест совсем и не пьет вина. Все же свободное время он отдает тому, что автор называет «изобретательством оригиналов... своих манеров... а это не ремесло, не на продажу» (Честняков 2007, с. 56). «Оригинальные манеры: что было, есть и будет... и не было нигде... нет и не будет... деревни и города на Руси и в иных странах... на земле и в звездных мирах вселенной... на том свету и на этом... и к делу, и как бы в игрушках. <...> И в грядущем воплотятся наши измышления, — так говорил» (Честняков 2007, с. 56–57).

Главный герой романа-сказки имеет множество задумок, как обустроить деревню, облегчить крестьянский быт: думал «о запрудах рек <...>; турбинах ветряных и солнечных двигателях, чтобы электроэнергия шла по проводам, по заводам и садам, чтобы и летом можно было сделать зиму, а зимой — лето» (Честняков 2007, с. 57). Интересно и описание устройства быта главного героя: «Живет в стареньком хламе, дни и ночи корпит и пишет словесность, измышляет и скульптурирует из глины» (там же).

Дело своего литературного собрата крестьянина Стафия Честняков называет изобретением оригиналов, в противовес производству шаблонов, т. е. копий чего-то уже изобретенного. Шаблонами занимается и промышленное производство, и любой крестьянин, устроивший у себя на дворе, например, жернова для помола пшеницы или поилку для скота. У Стафия множество задумок и планов, реализация которых растягивается порой на годы, и для тиражирования своих диковин у него нет ни времени, ни желания.

В рукописях Ефим Честняков в 1914 г. вторит настроению своего героя: «Если бы я <...> продавал то, что у меня работалось, не могло быть и дальнейшего дела. Самое их явление обуславливается не продажей. <...> Как скажем пахарю: “Продай свою соху — ты получишь деньги на хлеб”, — или музыканту: “Отдай скрипку, которую ты сделал”...» (Честняков 2011, с. 5). В других записях автор повторяется: «... они [картины] непродажны — представляют все одно, одну картину...» (Честняков 2011, с. 6).

Эта тема не оставляет автора, внимание читателя романа-сказки привлекает нестандартно длинный диалог, занимающий несколько страниц книги, кажущийся слишком серьезным в сравнении с предшествующим повествованием и по сюжету как будто необязательный. Похоже, автор говорит здесь сам с собой, стараясь примирить возникающие противоречия быта, творчества и мнения окружающих людей.

Два крестьянина из соседней деревни обсуждают положение Стафия, в их длинной беседе выделяются некоторые основные доводы: «Что за диковины?» — «Он, сказывали, как-то проговорился, что не может продать их за все сокровища земли» — «Как много примеров: изобретатель затратил жизнь и принес великое благодеяние... если бы действительно заплатить за то, что взяты от многолетних трудов, он мог бы жить царем между людьми по богатству. — Тут его воля, если он жертвует своим трудом для рода человеческого» — «Еще вопрос о пользе изобретателей <...> фабрики и заводы загрязняют, опорожняют землю и отравляют газами», «... он ... корыстнее, чем я, он не довольствуется шаблоном, а старается изобретать более выгодное, интересное... — Да он же сам бедствует лично больше вас, я сказал бы, и вы оригинальными его изобретениями пользуетесь для шаблонов <...> — Я отец семейства, я это избрал, и изобретать бесплатно мне некогда — нужно детей кормить <...> — Изобретатель тоже мог бы иметь детей, если бы по достоинству оплачивали его труд. <...> — Что ж? Мы должны получать меньше, чтобы изобретатели могли получать так же», «Не знаю... <...> оригиналы — исключения. Ну... больше герои, что ли...», «...оригиналу — жизнь духа, слово... шаблону — жизнь тела» — «Не люди им дают средства, а они средства людям... как дар. Даром-де дал нам Бог — даром и отдаем... И жизнь свою полагают за други своя».

При прочтении этого диалога вспоминается жизнь К.Э. Циолковского и некоторые его статьи, например, «Гений среди людей» 1918 г., «Мытарства современных изобретателей и самоучек» 1924 г., а также «Проект закона об уголовной ответственности при составлении отзывов на научные, технические, литературные и другие труды», составленный вместе с А.Л. Чижевским. Даже возникает предположение, что таким почти дословным изложением проблемы, поставленной знаменитым изобретателем, через беседу простых крестьян, Ефим Честняков решил поддержать великого современника. Однако свой роман-сказку художник написал чуть раньше, в 1914 г. Статьи Циолковского вышли позже, а «Проект...» из-за репрессий в отношении А.Л. Чижевского увидел свет только через 30 лет после написания. То есть Ефим Честняков никак не мог прочитать эти записи даже тезисно. И наоборот, у Циолковского не было возможности ознакомиться с текстами Ефима Честнякова, поскольку они лежали в рукописях и были обнаружены вместе с другими предметами творческого наследия художника лишь в 1974 г.

Можно проследить загадочный диалог двух изобретателей — Стафия, главного героя романа-сказки Ефима Честнякова, и Циолковского, произносимый через время и расстояние.

Вспомним отрывок из допроса Циолковского:

«Я всю жизнь работал, не разгибая спины... Как вы думаете, для чего я работал? Для обогащения? Нет, я всегда был бедняком, жил с семьей в голоде и холоде, за мои сочинения и изобретения меня все ругали и ругают, потому что я в своих трудах опередил развитие техники лет на сто, а то и больше» (Чижевский 2007, с. 71).

Вторит Циолковский мыслям Честнякова и в таких словах:

«Отрицательное отношение окружающих заставляет новатора замыкаться в самом себе. Следующая его гениальная идея уже не высказывается никому. Он размышляет уединенно. Мир необычных идей в нем растет, усиливается, приводит его в восторг, даёт ему жизнь, утешение, радость, поддержку в житейских печалях. Чем больше проходит времени, чем обширнее воображаемый мир гения, тем больше растет его отчуждение от человечества» (Циолковский 2004, с. 273).

«Уж лучше нам, средним людям, без строгого разбора (или очень снисходительно) помогать *всем* стремящимся ввысь. Я не говорю, чтобы безрассудно рисковать обще-

ственным достоянием, но будет довольно для большинства изобретателей и мыслителей, если не давать им умирать с голоду и холоду, <...> предоставить книги, орудия и мастерские для попыток осуществления их идей» (Циолковский 2004, с. 293).

«... рабочий, земледелец полезен, пока жив. Его труд смертен и сравнительно невелик по количеству. А гений живёт и после смерти: иной сто лет, иной тысячу...» (Циолковский 2004, с. 266).

Казалось бы, при чем здесь художник Честняков? А просто он всю жизнь строил мир, в котором должно быть уютно и городским, и деревенским жителям, и безграмотным, и ученым, и людям, и животным, в уважении к традициям и открытости прогрессу, в согласии с природой. Такое гармоничное устройство мира открывает возможности творчества в каждом человеке и позволяет случаться чудесам.

Изучая биографию Ефима Честнякова, мы видим, что при порой катастрофическом положении художника с деньгами буквально единицы картин были им проданы. Во время второй и последней поездки Честнякова в Петербург в кругу друзей известного художника Ильи Репина после показанного им небольшого представления Ефиму Васильевичу поступило предложение купить некоторые картины и пустить в серийное производство некоторые из глиняных фигурок, изображавших крестьян. Честняков, приехавший именно с просьбой о материальной поддержке, однако ответил отказом, посетовав на непонимание. И действительно, понять его замысел постороннему человеку было трудно.

При прочтении сказок, рассказов и записей Честнякова создается впечатление, что он описывает жизнь, очень похожую на нашу, но протекающую по особым законам, отражающим самоорганизацию бытия людей в тесном сотворчестве и сотрудничестве друг с другом, с вышестоящим Началом, с животными, растениями и даже мифологическими существами. Но вскоре приходит понимание, что эту самоорганизацию он не просто описывает, а творит каждым словом, причем осознанно, кропотливым ежедневным трудом.

Практически со всеми героями его произведений случаются чудеса, причем чудеса весьма незамысловатые. Как будто специально, чтобы читателю легче было поверить происходящему, необычные явления происходят в совершенно заурядной обстановке и с самыми обычными людьми, как правило, жителями окрестных деревень. Часто эти чудеса связаны с полетами: то на самодельном корабле, то с помощью огромных птиц. Например, одну крестьянку выросшая внезапно курица вдруг отнесла в чудесный дом, где ей подарили много красивой одежды, а потом вернули домой. В другом случае крестьяне нашли в лесу огромное яблоко, или, например, невероятного размера ягоды земляники; крестьянской девочке встречаются в лесу сказочные существа, дарят ей дудочку и помогают вернуться домой; для другой девочки по волшебству возникает мостик между домами в деревне, и можно легко переходить от дома к дому. Также обращает на себя внимание легкость автора в использовании героями его произведений способности общаться друг с другом мысленно, на расстоянии. Эти чудеса отражают простые и понятные желания деревенских жителей, заботу Ефима Честнякова о каждом дне каждого человека. Описываемый им чудесный мир — здесь, совсем близко, и в нем живут не какие-то замысловатые существа, а простые люди, очень похожие на ближайших соседей. И никакой золотой рыбки, которая, можно предположить, одна такая. Чудес в мире Ефима Честнякова множество, и встретить их можно буквально на каждом шагу.

Очевидно, благодаря такой легкости, читатель призван своей верой в происходящее помогать процессу творения чуда.

Кроме словесного творчества был у Ефима Честнякова еще метод строительства нового мироустройства, который можно увидеть в небольшом описании в том же романе-сказке о Стафии: «Сделал Стафий из глины маленькие палаты со многими покоем и ходами, <...>, завязал в [волшебный] платок и вышел на улицу, на лужочек поставил. Платком на них лишь махнул, и стали большие — точь-в-точь как были из глины. Пошел по лестницам и переходам, в горницы... Все хорошо... Сбегал домой за инструментами и стал пристраивать разные украшения да мелочи... Ходит... тут постукает, там потрогает да примеряет, где что поставит, картины повесит... Походил... Вышел... Махнул на палаты платком — стали маленькие... завязал в платочек и пошел в избу» (Честняков 2007, с. 61).

Каждый предмет творчества художника становился элементом, частицей этого мира. Глиняные фигурки людей и животных представляют реальных жителей чудесного города. Так же, из глины, для них были изготовлены дома, телеги, жернова, хлебные караваи, скамейки, деревья, посуда и мебель. Каждый новый элемент вносит жизненность в создаваемый мир. Только так становится понятно, почему художник отказывался продавать свои поделки. Да и заводская штамповка фигурки одного из жителей его городка тоже виделась ему неуместной и нелепой.

Главным среди своих занятий Честняков все же считал художественное творчество. И действительно, совершенство мира зависит не от формы зданий, а от совершенства каждого человека в этом мире, и именно в картинах художник открывает внутренний мир людей, портреты которых — женщин, мужчин, детей — практически все нарисованы наподобие икон. Неужели в его деревне все жители были святыми? Вряд ли. Но он на самом деле был способен видеть в каждом человеке Образ и Подобие Создателя. Здесь вспоминается: «красота в глазах смотрящего». И поэтому каждый портрет художника — это портрет «человека облагороженного образа».

Определение Даниила Андреева: «...праведность есть проникание деятельной любовью к Богу, людям и миру всей внешней и внутренней деятельности человека» (Андреев 2008, с. 22) подходит Ефиму Честнякову как нельзя лучше. Здесь опять хочется вспомнить приведенные выше имена Дмитрия Сергеевича Лихачева и Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого. Красота и глубина внутреннего мира каждого из этих людей, ориентир на самосовершенствование, без попытки навязать свои правила другим, стойкость под ударами судьбы при сохранении веры в человечность и доброту, выразились в творческом мастерстве, стали проявлением настоящей внутренней свободы.

Литература

- Андреев 2008 — Андреев Д. Роза Мира. М., 2008.
Циолковский 2004 — Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. — М., 2004.
Честняков 2007 — Честняков Е.В. Сказание о Стафии— Короле Тетеревином: Роман-сказка / Сост. и авт. коммент. Р.Е. Обухов. М., 2007.
Честняков 2011 — Честняков Е.В. Русь, уходящая в небо...: Материалы из рукописных книг / Сост. Т.П. Сухарева; отв. ред. Н.А. Дружнева. Кострома, 2011.
Чижевский 2007 — Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Воспоминания о К.Э. Циолковском / А.Л. Чижевский; сост., предисл. А.Л. Голованова. М., 2007.

РУССКИЙ КОСМИЗМ В КРИПТОГРАММАХ Л. ЛЕОНОВА (РОМАНЫ 1920–1930-х ГОДОВ)

На примере романов Л. Леонова в статье исследуется явление скрытой оппозиционности большевизму в советской литературе 1920–1930-х годов. Как ключ к леоновской тайнописи рассматриваются идеи Н. Федорова и К. Циолковского.

The article explores the phenomenon of hidden opposition to bolshevism in the Soviet literature of 1920–1930s on the basis of L. Leonov's novels. N. Fedorov's and K. Tsiolkovsky's ideas are examined as keys to L. Leonov's cryptography.

Ключевые слова: соцреализм, тайнопись, реализованная метафора, Л. Леонов, русский космизм, Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский.

Keywords: socialist realism, cryptography, implemented metaphor, L. Leonov, Russian cosmism, N. Fedorov, K. Tsiolkovsky.

Л. Леонов не нарушал внешних установлений соцреализма, но не скрывал, что размещает «материал так, чтобы образовать внутри него нужную фигуру дополнительного воздействия <...> как бы «вторую композицию», развивающую особую мысль» (Старцева 1959, с. 389). При этом на поверхности у него всегда остаются многочисленные намеки, символы, криптограммы. Они появляются не от случая к случаю, а складываются в целостную систему. Всякого рода сюжетные странности и темные метафоры на поверку обычно оказываются реализованными метафорами. Романы Леонова 1920–1930-х гг. сродни «Фламандским пословицам» любимого им Питера Брейгеля Старшего, абсурдность которых заключается в буквальном воспроизведении смысла идиом.

Материал для своих «пословиц» писатель черпал в разных философских системах. Одним из важных источников реализованных метафор и ключом (разумеется, не единственным) к леоновской тайнописи, является русский космизм¹. Перспективы, которые он открывал перед человечеством, волновали Леонова на протяжении всей жизни, о чем свидетельствует и обилие соответствующих мотивов в прозе 1920–1930-х гг., и статья «Прыжок в небо» (1961), и дружба с одним из основоположников советской космонавтики Б.В. Раушенбахом, и непреходящий интерес к личности Циолковского. На Первом съезде советских писателей, в то время как подавляющее большинство его участников славил вождя и присягало на верность коммунизму, Леонов ставил на повестку дня «не только вопросы, трактующие рождение нового человека, но и вопросы <...> все большего расширения деятельности человека в космосе» (Первый Всесоюзный съезд советских писателей 1934, с. 151).

В «Соти», «Дороге на Океан», «Скутаревском» нет недостатка в агитпроповских тенденциях. К тому же самых броских. Писатель, например, провокативно прилагает к советскому «общему делу» мерку федоровского как самого смелого из преобразовательных проектов, известных человечеству, и марксистскому определению: «Практика — критерий истины» противопоставляет федоровское: «Всеобщее воскрешение есть высший критерий Истины». Мечты Курилова о будущем в «Дороге на Океан» венчаются «пределом знания — неумиранием» (Леонов 1981–1984/6, с. 27). В романе «Соть» ему вторит инженер Бураго. Не до конца убежденный в возможности построения социализма в России («Социализм... да... не

¹ О влиянии на Леонова русского космизма см.: Семенова 2004, Якимова 2003, с. 30–57.

знаю»), он провозглашает: «В этой стране возможно все, вплоть до воскресения мертвых!» (Леонов 1981–1984/4, с. 258). Хотя инженер и не говорит: «воскрешение», но подразумевает, конечно, не Судный день, а федоровскую идею возвращения жизни умершим.

В высказывании леоновского героя заключен опасный по тем временам парадокс: социализм в России под вопросом, поскольку творческий потенциал людей, связавших свои судьбы с новым строем, значительно превосходит ограниченные цели новой власти. Про хирурга Илью Протоклитова, многое знающего о скрытых возможностях человека, в «Дороге на Океан» сказано, что ему «нравилось одолевать смерть». Вот только обстоятельства, в которые поставлены участники великой стройки, не внушают надежды на успех дела. В государстве, взявшемся воплотить дерзновенный проект, исключено главное условие «общего дела» — в нем нет сыновне-дочерней любви, братского чувства. Здесь дому предпочитают общежитие, семью заменила партийная или комсомольская ячейка, здесь разжигается классовая борьба и неродственное состояние мира достигло предела. Знакомясь, здесь первым делом осведомляются о родителях, и этот вопрос становится началом официального или неофициального допроса, исходным пунктом обвинительного приговора. В Кремле соратник Ленина, «неввысокий, коренастый человек, которого впоследствии Скутаревский встречал почти на всех правительственных фотографиях» (Леонов 1981–1984/5, с. 40), «непонятно» спрашивает героя: «Ваш отец, мне передавали, был портной?» «Твой отец кто?» — осведомляется у Арсения Черимов: «было, значит, что-то в лице Арсения, подсказавшее Черимову — не свой!» (там же, с. 57). «Чем торговал ваш отец?» — со «следовательской прямо-той» спрашивает тот же Черимов Женю. Родственные связи для героев Леопова — самые опасные, они ведут в проклятое прошлое, а в настоящем — в белоэмигрантские круги и шпионские организации, занимающиеся подрывной деятельностью внутри страны.

У каждого из леоновских героев есть в биографии криминал по семейной части. Поэтому и не удивляет в «Скутаревском» странное бесчувствие толпы к горю маленькой девочки, отбившейся от матери, — ни один человек не оглянулся на нее, плакавшую «на высокой стеклянной ноте» (Леонов 1981–1984/5, с. 254). Как и всем, ей рано или поздно придется рвать с семьей, так не все ли равно, когда? Новые люди отрекаются от отцов легко и публично. «Крушение старой техники для инженера есть и крушение психики», — только и сказала (притом «очень спокойно») дочь Ренне Сузанна в момент, когда решалась его судьба. А обыватель загоняет родственное чувство в подполье и живет в постоянном страхе разоблачения, как некая Верка: «У нее отец городской был, но ведь он помер, а они даже все карточки его сожгли!» (Леонов 1981–1984/4, с. 196). Строительница нового мира не хочет быть дочерью, тогда как для Федорова женщина — прежде всего, преимущественно и почти исключительно дочь. Приснодочь в его толковании Троицы уподобляется Святому Духу: «тут не исключена ни одна женщина, так как не все женщины супруги и матери, но все дочери» (Федоров 1995–2000/1, с. 95).

Лишь жалкий нэпман Богданов в пьяном кураже не боится у Леопова признаться ни в припрятанном золоте, ни в любви к маме: «Одна только мама и осталась у меня!» «Всхлипывая, он тащил из кармана заерзанную фотографию пожилой и дородной женщины, в кофточке навывпуск и с полнокровным добряцким лицом <...>. Мужики безразлично брали выцветшую картонку, сумрачно глядели на его маму, передавали соседу; один пробормотал под нос себе: “Н-да, возразить не имеем... мама и есть!”» (Леонов 1981–1984/5, с. 257). Но от вида Матвеевой записной книжечки, куда тот занес его откровения, у нэпмана мгновенно улетучивается и смелость, и любовь к маме. В свое оправдание ему остается лишь кричать, что он — «детский отец». Нелепый оборот, к

тому же выделенный Леоновым графически, — весьма прозрачный намек на те отношения, в которые отцы и дети поставлены федоровским учением, не зря Бердяев назвал его «культом вечной детскости» (Бердяев 1915, с. 91). «Уподобиться <...> детям — значит, сделаться сыном человеческим» (Федоров 1995–2000/1, с. 80), дитя — «утверждение всеобщей родственности» (там же, с. 117), — пишет Федоров. «В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям» (там же, с. 57); «знание природы обратит смертоносную силу в живоносную, <...> поколение, совершившее это, будет иметь своим сыном бессмертных отцов, а не смертных сынов» (там же, с. 95). Детскости философ противопоставлял безответственную ребячливость.

Большевистский штурм небес лишает основания саму мысль о бессмертии. Воскрешение — дело религиозное, «в Божественном Существо открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным» (Федоров 1995–2000/1, с. 90). «Общее дело» не допускает «забвения братства и Бога как Существа совершеннейшего», «сыны человеческие постоянно должны иметь пред очами Сына Божия» (там же, с. 94).

В советское время Богданов стыдится своей фамилии: «Фамилия моя с неприличной буквы начинается». Фраза звучит двусмысленно: непонятно, что имеется в виду, матерная брань или утратившее при большевиках прописную букву слово, обозначающее Творца. Для несчастного обывателя опаснее второе, в новом мире человеческое сознание не вмещает идею бессмертия. Бросившись догонять Матвея, леоновский герой бросает в привокзальном буфете свою главную драгоценность, мамину фотографию, а случайные сотрапезники, только что признавшие его маму — мамой, матерью вообще, т. е. и своей тоже, вмиг заплевали ее изображение селедочными костями и залили сладкой водой. Изогранный мастер, Леонов дает такое описание обезображенного портрета, в котором одновременно просвечивает и картина кладбищенского запустения: «Кучка обсосанных селедочных костей лежала на фотографии нэпмановой мамы; они закрывали ее целиком, и только руки мамы виднелись из-под обьедков, обрядно сложенные на животе, как и полагается мертвецу, а сбоку уже кралась к ней желтоватая лужица ситро...» (Леонов 1983–1. с. 259). Грязное привокзальное застолье — полная противоположность светлой поминальной трапезе, как ее рисует Федоров: кладбище представляет обширное поле со множеством столов-могил, приглашающих к трапезе объединения для совершения того дела, которое символически запечатлено на кладбищенских памятниках, а все они изображают момент воскресения (Федоров 1995–2000/1, с. 74).

В минуту опасности герои забывают о родителях. Показательно, что речь идет о *Вере*, предавшей память родного отца, о *Богом данном сыне*, в минуту опасности отказавшемся от земной матери и отрекшемся от Отца Небесного. В федоровском контексте подобная ономастика говорит о многом. На людей, не оправдавших с надеждой им данных имен, не приходится рассчитывать в «общем деле». Сожженные и потерянные фотографии отцов-матерей наносят ему большой урон: лицевые изображения умерших, по Федорову, укрепляются у подножия могильных крестов — как бы «головы потомков Адама, выступившие из земли, ждут орошения животворящею кровью, чтобы ожить и восстать» (Федоров 1995–2000/1, с. 74). Кроме того, федоровское кладбище обязательно предполагает в своем составе музей, где «снимки с лицевых изображений, собранные и помещенные под общий крест, обнимающий их своим подножием, т. е. Голгофою, составляют лицевой синодик, музейный иконостас, заменяющий портретную галерею» (там же, с. 73).

В прагматике воскрешения, по Федорову, первейший момент — сбор праха умерших предков. В «Скутаревском» происходит нечто, прямо противоположное. План реконструк-

ции Москвы проводится в жизнь таким образом, что останки предков выбрасываются из гробниц, и люди, как замечает автор, не задаются по поводу найденных костей и черепов шекспировскими вопросами. «Как раз одну такую желтую чашу, края которой обгрызло время, держал в руке землекоп и улыбался» (Леонов 1981–1984/5, с. 291).

Тень сына, пекущегося о посмертной судьбе отца, возникает в романе не случайно. Шекспировский сюжет вписан Леоновым в федоровский. В театроведении долгое время бытовал миф о том, что «Гамлет» не отвечал вкусу «отца народов» и был запрещен Сталиным. В действительности, как оказалось, появлению «Гамлета» на мхатовской сцене воспрепятствовала сталинщина — система репрессивного политиканства, особенно изоциренная в творческих кругах (Урнов 2012). Как бы то ни было, сама судьба надолго отказала советскому театру в мыслящем герое. Единственный Гамлет той поры в фарсовой постановке Н. Акимова — упитанный бодрячок, отчаянно борющийся за трон, интриган и сластолюбец, — трагической рефлексии не предавался и опасных мыслей о распавшейся связи времен не будил. Последний *настоящий* Гамлет той поры, Михаил Чехов в спектакле 1924 года выражал настроения предреволюционной интеллигенции. Леонов акимовского «Гамлета» не принял: «Шекспира на советской сцене я себе представляю не в трактовке вахтанговцев. <...> В Западной Европе Шекспир подается сейчас под тонким соусом гурманского культурного скепсиса. Мы же не можем и не должны выхолащивать из Шекспира его огромное идейное содержание» (Леонов 1981–1984/10, с. 26). Ухмылка «землекопа» в «Скутаревском» не внушает автору надежды на скорое появление советского Гамлета.

В новом мире царит культ молодости, а не предков. Не задумываясь, одним своим агрессивным весельем Женя и Черимов как бы выдавливают из московского автобуса сухонькую старушку — «из породы тех, которые обмывают покойников», то есть причастных «общему делу». Хоть и мало весила старушка, но после того, как она «совсем выползла», четверо быстрее понеслась вперед современная колесница (Леонов 1981–1984/5–1, с. 268). Бессмысленная скорость, вытеснение отцов сыновьями, суд младшего поколения над старшим — все это в «Философии общего дела» проявления самодовлеющего прогресса, непримиримым противником которого был Федоров. «Воскрешение не прогресс», — говорил он. Идеал прогресса — «дать участие всем как в производстве предметов чувственного удовольствия, так и потреблении их». Прогрессу философ противопоставляет «участие всех в деле, или в труде, познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее в живоносную» (Федоров 1995–2000/1, с. 56).

Герои Леонова по инерции утверждают и в жизни, и в искусстве «сверкающий апофеоз молодости и беспрестанного движения», абсолютную ценность любви и смерти даже тогда, когда, как Федор Скутаревский, понимают, что речь идет о «множественно скомпрометированной банальности». А между тем к молодым и самонадеянным, отрекшимся от отцов сыновьям, к самим уже подступает старость. Черимову только тридцать один год, но вот он «сощуренными, отяжелевшими глазами» смотрит на хоккейное поле, которому когда-то сам отдавал «пенистый излишек юности», и, вдруг осознав, что она миновала, смеется «беззвучным стариковским смехом». Так что приветствие одного из немногих оставшихся в команде его друзей — «Старик» — звучит не совсем шуткой. Внезапная метаморфоза, происшедшая на стадионе с полным сил мужчиной, заставляет вспомнить любимое федоровское присловье: «Не гордись тряпка, завтра будешь ветошкой».

Единственная форма вечной жизни, доступная строителям социализма, связана у Леонова с бессмертием атома, и в этом нельзя не узнать влияния Циолковского. В «Монизме вселенной» мыслитель пишет о единстве всего сущего. Материалист и панпсихист, Циол-

ковский различает живую и мертвую материю только по интенсивности чувства: в неживой природе оно слабее. Все в мире разрушается и гибнет, но бессмертен атом. Атом — истинный герой этой философии. «Он всегда жив и всегда счастлив, несмотря на абсолютно громадные промежутки небытия, или состояния в неорганическом веществе» (Циолковский 2007, с. 51). Эти идеи полностью разделяет леоновский Скутаревский, и так же рассуждают о круговороте жизни Курилов, Похвистнев, воспитанник Курилова Алеша Пересыпкин.

Циолковский оставляет человечеству надежду на реинкарнацию: спокойно проспав долгий-долгий промежуток времени в неорганическом веществе, человек рано или поздно счастливым проснется к новой жизни. Что-то подобное происходит в «Скутаревском» с Женей, когда после болезни она наконец приходит в себя. В большинстве случаев, однако, писатель изображает не воскресение, а распад живой материи. В щеке одной героини «уже просвечивает земля» (Леонов 1981–1984/6, с. 436), «вещество» другого героя «просилось в поля, пространства, чтобы, растворяясь в кислотах и ветрах, снова когда-нибудь воспрянуть — безразлично: деревом, облаком или простенькой полевой ромашкой» (Леонов Леонов 1981–1984/5, с. 246).

Как и Федоров, Циолковский — важный источник леоновских темных метафор. О большевистских планах писатель говорит: «архитектурный проект, нарисованный как бы с облаков» (Леонов 1981–1984/4, с. 103), и добавляет к этому: «космический гороскоп благоприятствует Сотьстрою» (там же, с. 182). Главный руководитель работ у Леонова не какой-нибудь командир производства, а «постный старичок в очках». В шуме и гвалте стройки, вооружась по примеру «Великого Архитектора» Блейка огромным циркулем, он переносит свой проект прямо на доски и строго следит за тем, чтобы инженер не наступил грязным сапогом на синий листочек с его чертежиком. Бураго спиной чувствует, как старичок вопрошительно нацелил в его сторону острие циркуля. Изобретатель или ученый — обязательный персонаж леоновской прозы 1920–1930-х гг., но на сей раз он заставляет героя-производственника поднять глаза к небу. «Бураго смущается, точно советскому инженеру непозволительно глядеть на звезды.

— Это Возничий... созвездие. А голубая — Капелла: — сердито сообщает он» (Леонов 1981–1984/4, с. 261).

Оценивая творческий потенциал нового человека, Леонов брал за основу самый жесткий из космистских вариантов эволюционной теории — идею искусственного отбора, селекции гениев Циолковского, которым предстоит заселить другие планеты. По Циолковскому, мир в процессе эволюции должен разделиться на две части. Одну составят избранные, им предстоит получить космическое гражданство, заселить лучшие миры, другая останется на Земле и будет жить той жизнью, «которая ей доступна по нравственным ее свойствам», постепенно вымирая. Вторая половина не сможет слиться с первой, даже если попытается это сделать. Попавший в высшую сферу по ошибке «будет вытолкнут или сам уйдет — не выдержит» (Циолковский 2007, с. 260). Именно так, не прижившись в красном раю, покидает его в «Соти» и возвращается на доступный ей нравственный уровень мать Увадьева Варвара.

«Неужели вы думаете, что я так недалек, что допускаю эволюцию человечества и оставляю его в таком внешнем виде, в каком человек пребывает теперь: с двумя руками, двумя ногами и т.д.» (Чижевский 2007, с. 341), — говорил отец русской космонавтики А.Л. Чижевскому. По Циолковскому, идеальная форма существования человечества — лучистое вещество. Федоров, Циолковский, Вернадский важным шагом в совершенствовании природы человека считали его переход на автотрофное питание, сближение в этом отношении с растениями. Фантастическая повесть Циолковского «Вне земли» населена такими

промежуточными разумными существами — зелеными, с веточками на спинах, похожими на движущиеся кустики. К зоофитам, питающимся непосредственно солнечной энергией, все перерабатывающим в себе, Циолковский относил и кактусы. А Толстой в «Аэлите» писал о животных-растениях с отвращением. У Леонова, растениевода и ботаника-любителя, иное отношение к природе. Как известно, кактусы были его страстью. А по тому, с каким почтением Леонов относится к дереву, его можно сравнить только с Заболоцким («Деревья»), тоже испытавшим сильное влияние Циолковского. В «Дороге на Океан» чудака-богачей Омеличев, решив перестраивать под жилье развалины старинного поместья, где росли «дылдистые деревья», приказал не рубить их. Этот приказ был выполнен так, «что в комнате его, возле самого стола, произрастал в натуральную величину ясень» (Леонов 1981–1984/6, с. 235).

В «Соти», «Дороге на Океан» зоофиты представлены более или менее традиционными олицетворениями: появляются «тополя, похожие на закутанных, спешащих в неизвестность женщин» (Леонов 1981–1984/6, с. 73); лес бежит, «потряхивая белой гривой», наперегонки с машиной — «было весело смотреть на множественное мельканье его резвых и бесчисленных ног» (там же, с. 132); борщинские березы долго провожают подводу Курилова «призрачной процессией», затем они «отстали — должно быть, воротились в Борщню» (там же, с. 385). Среди леоновских зоофитов, конечно, есть и кактусы: «<...> подняв бородавчатый палец он (свечевидный цереус. — Л. Б.) сердито вопрошал свою соседку, индийскую опунцию, стоит ли ему, такому уроду, жить» (Леонов 1981–1984/4, с. 72). Писатель называет этого персонажа «растительным Гамлетом». В отличие от советской Москвы, в природе, по Леонову, Гамлеты, задающиеся проклятыми вопросами, не перевелись.

В некоторых случаях зоофиты ведут в его романах не метафорическое, а вполне реальное существование. Один раз под калашей Сузанны взвизгнула трава. Другой раз Увадьеву привиделось в лесу, «будто выступила из-за дерева голая чья-то толстая нога» (Леонов 1981–1984/4, с. 11), схвативши ее, он ощутил в руках осклизлый свежееобструганный брус. «Они везде ходят», — объясняет герою темный мужик Пантелей, чья лошаденка только что шарахнулась от «чего-то недоступного немощному глазу человека». Разные «кадры организмов», пишет Циолковский, различаясь степенью материальности-духовности, «мало доступны друг другу (грубый пример: человек не может разговаривать с червем, а червь с бактерией» (Циолковский 2007, с. 424). Леонов часто прибегал к этому образу, последний раз — в романе «Пирамида», когда его герой-писатель, наблюдая за паучком, испытывает странное чувство, что сам в этот момент, может быть, является для кого-то объектом наблюдения.

Но чаще всего деревья в «Соти» сходят со своих мест и становятся зоофитами не вследствие утончения материи: вот «пятивершковое бревно, слабо кашлянув, сложилось пополам, как ему было удобней» (Леонов 1981–1984/4, с. 162), вот «вековая ива отделилась от своего места и, стоя посреди, двинулась общим потоком» (там же, с. 191). Так же силой большевики заставляют и людей подняться на следующую ступень развития: «Их не переубедить, как не заставить лес сойти с занятого места; их нужно было или рубить, или ждать, пока обгонит молодая поросль» (там же, с. 181). Герои леоновских производственных романов зеленеют, но не в результате ноосферной эволюции, а от страха, как Похвистнев, в минуту немощи, как Жеглов («начинался малярийный приступ <...> собственная рука показалась ему зеленой» — там же, с. 242), от некачественной краски для волос, как Наталья (ее голова стала «зеленая, как лужайка»). Над всеми этими неудачниками возвышаются истинные небожители — зеленый протопоп Аввакум на юношеском полотне художника Федора Скутаревского и гипсовый Шекспир с зелеными кудрями в прихожей его брата.

Есть, конечно, и среди современников автора достойные далеких планет. В «Скутаревском» временами флюоресцирует лицо Жени (лучистое вещество Циолковского), в «Дороге на Океан» в Лизе угадываются «сложенные лепестки» еще не распустившегося чудесного существа. Но леоновские борцы за лучшее будущее — все, как один, бессемейные — обречены на вымирание, и всякий, кто к ним приблизится, разделяет их судьбу: гибнет на стройке девочка Поля, только мертвых детей суждено рождать от Увадьева Наталье, лишен возможности стать отцом Геласий, бездетен Курилов, делает аборт Лиза — тем самым отказано в отцовстве и Илье Протоклитову. «Писатель подспудно разрабатывает мотив какого-то обеспложивания, *стерилизации* (курсив авт. — Л. Б.) бытия», — пишет С.Г. Семенова (Семенова 2004, с. 397).

У Циолковского, как во всех утопиях, вопрос продолжения рода решается обществом, а не личностью: «Пусть общество, не препятствуя бракам, решительно воспротивится неудачному деторождению» (Циолковский 2007, с. 259). В «Скутаревском» Женя получает от комсомола жесткую инструкцию: «Ты должна перевоспитать своего спеца, дать ему веру в работу и сделать ее возможно более интенсивной. Мы не определяем заранее формы ваших отношений, но <...> детей от него не нужно» (Леонов 1981–1984/5, с. 264).

Примечательно, однако, что те немногие дети, которым, возможно, предстоит жить на Океане, родившиеся в годы самого активного советского имьятворчества, носят у Леонова подчеркнута архаичные имена: Ева, Измаил, Гаврила, Лука, заставляющие вспомнить пра-матерь рода человеческого, сынов Авраама, евангелистов и действующих лиц Священной истории. О ней же напоминает имя первопроходца космической Арктики — Андрей. Антропонимика леоновских романов указывает и на подлинное, в отличие от 1917 г., начало новой эры, и на цикличность в существовании цивилизаций, и, наконец, на неортодоксальность религиозных воззрений большевистских потомков, поскольку в именах самых активных из них скрыты названия сект и неканонических церквей — измаилиты, гавриилиты.

Разумеется, отношение писателя к философии космизма не исчерпывается полемикой с большевизмом. Идеи Федорова и Циолковского у Леонова не только фон, оттеняющий философскую нищету большевизма, но еще и важная веха в духовно-нравственном самоопределении автора. Однако эта тема заслуживает отдельного исследования.

Литература

- Бердяев 1915 — Бердяев Н. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // Русская мысль. М.; Пг., 1915. Кн. VII. С. 75–120.
- Леонов 1981–1984 — Леонов Л. Собр. соч.: В 10 т. М., 1981–1984.
- Первый Всесоюзный съезд советских писателей 1934 — Первый Всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет. М., 1934.
- Семенова 2004 — Семенова С.Г. Философический эпос времени (романы Леонида Леонова 1920–1930-х годов) // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 2. М., 2004. С. 90–127.
- Старцева 1959 — Старцева А.М. Особенности композиции романов Л. Леонова // Вопросы советской литературы. Т. 8. М.; Л., 1959. С. 367–401.
- Урнов 2012 — Урнов Д. Как Сталин «Гамлета» запретил // Наш современник. 2012. № 2. С. 215–236.
- Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
- Циолковский 2007 — Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2007.
- Чижевский 2007 — Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Воспоминания о К.Э. Циолковском. М., 2007.
- Якимова 2003 — Якимова Л.П. Мотивная структура романа Леонида Леонова «Пирамида». Новосибирск, 2003.

**СЦЕНАРИЙ ГЛОБАЛЬНОЙ КАТАСТРОФЫ
В РЕЛЯТИВНО-ИРОНИЧЕСКОМ «ПРОЧТЕНИИ»
(от О.И. Сенковского к А.П. Платонову)**

Мотив глобальной катастрофы, одна из универсалий культуры, разрабатывался в русской литературе XIX–XX веков. Повесть «Фантастическое путешествие на Медвежий остров» О.И. Сенковского (1833), в котором поднимается вопрос о неустойчивости мира, законов социума, разрабатываются мотивы иронического отчаяния, хаоса, можно считать пратекстом для русской литературы, нередко обращающейся к образу мировой катастрофы. «Фантастическое путешествие» соотносимо с неоконченной комедией А.П. Платонова «Ноев ковчег» («Каиново отродье») 1950 г. по шаржированию образа мира, по очевидным ироническим и релятивистским коннотациям. В ней разрабатываются мотивы атомной бомбардировки, разрушительного экспериментального оружия. Большевики и СССР не являются спасительной силой в сохранившемся тексте комедии, скорее так же подвергаются профанации, как и западная цивилизация.

The motive of global catastrophe, one of the universals of culture, was developed in Russian literature of XIX–XX centuries. The tale «Fantastic Voyage to Bear Island» by O.I. Senkovsky (1833) raises the questions of global social and universal instability, despair and chaos. This story can be seen as the generating text for the Russian literature, which often refers to the motive of a world catastrophe. «Fantastic Voyage» correlates with the unfinished comedy «Noah's Ark» / «Offspring of Cain» (1950) by A.P. Platonov in terms of its ironic and relativistic connotations. In this comedy the motives of the atomic bomb, destructive experimental weapons are developed. Bolsheviks and the Soviet Union are not viewed as positive saving forces in the remaining text of the comedy, but only as a profanation, as well as the Western civilization.

Ключевые слова: глобальная катастрофа, универсалии культуры, мифопоэтика, фантастика, иронические коннотации, профанация, традиция.

Keywords: Global catastrophe, universals of culture, mythopoetics, fiction, ironic connotations, profanation, tradition.

Аксиологически негативные варианты будущего — одна из проблем, обусловленная неопределенностью как фундаментальной категорией наших представлений о мире и возрастающим ощущением опасности глобальных проблем на фоне возрастающего общеземного единства. По мысли С.Г. Семеновой «в этой глобализирующейся мировой цивилизации до сих пор не происходит того фазового перехода к новому уровню самосуществования человечества, к тому онтологическому делу исцеления мира от его стихийно-разрушительных начал, выходу к реализации самых заветных чаяний личности, без которых бессмыслица и глубинный трагизм ее бытия не могут быть преодолены» (Семенова 2012, с. 494). В современности благодаря увеличению техногенных и природных рисков, геополитических конфликтов, способных полностью уничтожить возникшую на Земле разумную жизнь или необратимо ограничить потенциал современной цивилизации, *растиражирован образ глобальной катастрофы.*

Этот образ относится к универсалиям культуры, имеет многочисленные религиозно-мифологические и художественные вариации и вписывается в эсхатологические представления человечества. Репертуар образных воплощений глобальной катастрофы в русской литературе был бы неполон без таких произведений, как повесть О.И. Сенковского «Ученое путешествие на Медвежий остров» (1833) и незаконченная пьеса А.П. Платонова «Ноев ковчег» (1950). Типологические сходения здесь проявляются в «катастрофической» проекции прошлого на будущее, в ироническом освещении роли ученых и науки, в изложении сценариев цивилизационного пути, в сходном, как нам представляется, — релятивистском пафосе изображения мира.

Ученый-востоковед и писатель О.И. Сенковский («Барон Брамбеус»), издатель самого массового в первой половине XIX века журнала «Библиотека для чтения», литературную деятельность которого А.И. Герцен афористически охарактеризовал как «желчевую, закусившую удила насмешку» (Герцен 1919, с. 309), создал своеобразный творческий метод, построенный на выраженной условности, «мерцании» общепринятых границ реальности, иронической игре с общечеловеческими ценностями и традиционными представлениями. В повести «Ученое путешествие на Медвежий остров», которая стала центральным произведением «Фантастических повестей барона Брамбеуса», автор рисует апокалиптическую картину мира; гибель в результате космической катастрофы некоей ранее существовавшей цивилизации.

Фабула реализуется в своеобразном онтологическом напряжении мира повести: космическая опасность исходит от небесного тела, идущего на столкновение с Землей.

Этот сюжет был крайне популярен в момент написания повести. Череда видимых или предполагаемых комет обозначилась на эмпирическом, научном и метафизическом горизонтах двадцатых–тридцатых годов XIX века. С кометой 1811 года связывали начало наполеоновского нашествия в Россию. В 1826 г. была открыта комета Биелы, которая, как ожидалась, столкнется с Землей в 1832 г.; активно говорили о будущем приходе в 1835–1936 гг. кометы Галлея.

В 1828 г. в «Московском вестнике» был опубликован философско-художественный опыт возможной интерпретации столкновения Земли с небесным телом — рассказ В.Ф. Одоевского (под псевдонимом «Каллидор») «Два дни в жизни земного шара». В нем совмещаются элементы светской повести, разрабатываемой тем же Одоевским, и повести фантастической, с внутренней жанровой формой философского эссе. В разгар вечера у графини Б., когда толки о комете достигают апогея, хозяйка предлагает каждому из гостей изложить анонимно на бумаге различные версии, мнения о грозных грядущих событиях. Автор, вступая в игру с читателем, выбирает наиболее интересное сочинение. Стоическое поведение мудрого старика сопровождается «воздаянием» — комета пронесется мимо, однако впереди глобальное испытание-награда: Солнце и Земля сольются воедино, гармония predetermined, как predetermined Благодать. Однако этот финал освещен не только собственно религиозным, но и рационально-философским пафосом Любомудра Одоевского. Эта философско-художественная трактовка будущей жизни Земного шара в предчувствии космических событий — отправная точка в траектории их (грядущих событий) разноликих интерпретаций в русской романтической литературе.

Альманахи «Комета» И.В. Селиванова (1830), «Комета Белы» В.Н. Семенова (1833 г.); задуманный Одоевским вместе с В.К. Кюхельбекером в конце 1824 г. сборник статей «Комета» в виде приложения к альманahu «Мнемозина», очерки Ф.В. Булгарина «Письмо жителя кометы Белы к жителю Земли» и «Письмо жительницы кометы Белы к тому же самому жителю Земли» 1836 г. и т.д., — вхождение «кометы» в пространство русской литературы можно сравнить разве только с экспансией небесных объектов в околоземное пространство в современной киноиндустрии (ярчайшие примеры в разных жанрах — «Армагеддон» Майкла Бей, «Меланхолия» Ларса фон Триера).

Трактовка популярной темы у Сенковского существенно отличается от других, по отношению к рассказу Одоевского «Два дни в жизни земного шара» она диаметрально противоположна: лишена философской патетики, ясности эсхатологической перспективы, но в то же время осложнена смысловыми обертонами, воплощенными в сложных композиционных и стилевых решениях. В повести 1833 г. из сборника «Фантастические повести ба-

рона Брамбеуса» ученые, последователи египтолога Шампольона (а также и Кювье) в ходе северной экспедиции находят и расшифровывают иероглифы, нанесенные на заиндевевшей стене пещеры. Допотопная (в прямом смысле слова) цивилизация процветала на русском севере. Сенковский смещает различные географические реалии вымышленных «исследований» героев-ученых: Иркутск, Якутия, территория около северного полюса — регион хорошего климата и т.д. Государство Восточной Сибири Барабия хочет покорить негрятинскую страну Шах-шух (ориентировочно — это район Новой Земли); имеют место серьезные военные столкновения армий двух стран. Однако «избыточность» цивилизации, моральная надломленность/распушенность населения — факт, предшествующий гибели и, возможно, предопределяющий ее. Гротескная комическая форма подачи этого факта снижает, профанирует моральную сферу повести: полмиллиона военнопленных планируется сделать евнухами и приставить в виде стражей к спальням женщин, дабы реализовать единственный способ прекратить супружеские измены. Очевидны аллюзии на европейскую культуру: приметы европейской моды, архитектуры и пр. Однако эта цивилизация погибла в результате разлива Лены и других водных артерий из-за землетрясения, вызванного кометой, которая обрушилась на Землю. На фоне некрофагии, разрушения состава земных частей исследуется личностная экзистенция: страхи, отчаяние, сменяемые надеждами и безразличием. Однако трагедия здесь воспроизводится в ироническом модусе, веселая нравоописательность и сатирический дидактизм сочетаются со странной онтологичностью, элементы буффонады и грубого физиологизма — с лиризмом и рефлексией рассказчика. Прошлое («до-кометная» древнейшая «история» человечества) проецируется на эсхатологическое видение будущего, поэтому цикличность времени, свойственная мифу, сочетается с линейностью эмпирического времени, в котором живут ученые. Архетип «потопа» актуализируется в диалоге с научным визионерством и грозным пророчеством о будущем, где человек вынужден будет совершать череду поступков перед последним моральным выбором. Заметим, что христианская идея воздаяния за грехи не персонифицирована в судьбах персонажей, эсхатологических образов христианского Страшного суда здесь, конечно, нет. В это же время Сенковский пишет повесть «Похождение одной ревизской души», где идея воздаяния вовсе будет шаржирована, но уже в образах буддийской миромодели (Чернышева 2000).

О превратностях эсхатологического дискурса в мире повести Сенковского пишет Б.Ф. Егоров: «Казалось бы, перед нами — четкая антиутопия, похожая на антиутопические катастрофические очерки Одоевского вроде «Последнего самоубийства» и «Города без имени». Но Сенковский не был бы Бароном Брамбеусом, если бы ограничился этим печальным финалом, окрашивающим всю повесть мрачным цветом. Нет, далее следует неожиданный поворот. Пришедший в пещеру участник экспедиции минералог Страбинских доказывает, что пещера покрыта не иероглифами, а кристаллическими образованиями сталактитов, поэтому недельный труд путешественников по расшифровке большой повести оказывается то ли заблуждением, то ли фальсификацией... Попутно идут иронические шпильки по адресу Шампольона и издевки вообще над учеными путешественниками. Такие балаганные и калейдоскопические приемы унижают и даже разрушают жанры и утопий, и антиутопий, создают типичную для Сенковского зыбкую относительность по всем параметрам человеческого бытия: не только в сфере формальных литературных правил, но и в эстетической и нравственной областях. Таков уж нрав у этого писателя» (Егоров 2007, с. 152).

Итак, «откровение» о последних днях оказывается не более, чем ученым мифом, неадекватной или заведомо ложной интерпретацией псевдо-знаков. Едва ли не впервые в

русской литературе возникает проблема интеллектуального соблазна. Это соблазн погружения в «виртуальный» мир, в «чужой» язык и символы, оказавшиеся симулякром, жажда поиска «заветов» там, где их нет.

Ответственность ученого за достоверность знаний, нравственная ответственность за последние мгновения бытия — эти и другие вопросы делают написанную около двухсот лет назад повесть Сенковского созвучной в широком культурологическом плане «жанру» катастроф в современной литературе и кино. Бесконечность вселенной и неопределенность космической структуры в (пост)романтическом произведении Сенковского рождает в мире персонажей ироническое отчаяние, за которым следует индивидуалистический экстаз, упование на невозможное, рефлексия жертвы, культ хаоса и т. п. Однако сама эта реакция обусловлена в значительной мере тем, что неопределенность бесконечности воспринимается как нечто негативное, как крушение космоса в буквальном смысле слова. В русской «литературе катастроф» ее можно считать едва ли не своеобразным «пратекстом».

Отдаленным, но весьма значительным «изводом» этой темы следует считать комедию А.П. Платонова «Ноев ковчег. (Каиново отродье)» (Платонов 2006). Пьеса Платонова «Ноев ковчег» может быть соотнесена с повестью Сенковского в общей проблематике: вызов существующему миру со стороны природных, космических стихий, накопление человечеством фатально-«негативного» нравственного и технологического потенциала, скепсис относительно возможностей познания вообще и ученых в частности (хотя бы определенного типа), очевидны сходжения в композиции и стилистике, пространственно-временных кодах, в мифопоэтическом «генезисе» образов и т. д.

Писатель, переживший вместе с миром фактическое крушение «абсолютных» ценностей» (прогресса истории, гуманизма) во время Второй мировой войны и, вероятно, испытывающий экзистенциальную тревогу-неопределенность в начале войны холодной, рисует, по сути, релятивную картину мира. Она зиждется на архетипическом образе «мировой горы» (Арагат — вариант «мирового древа»), омываемой «всемирным потоком», возникшим в результате начавшейся — по сути — новой мировой войны. На Арагате высаживается американская археологическая экспедиция, призванная в пропагандистских целях найти останки Ноева ковчега (заведомо ложные, способствующие большому политическому мифу об Америке). Несмотря на приуроченный к нахождению «останков» Ноева ковчега Всемирный культурно-религиозный конгресс, в недрах Арагата американские спецслужбы и правительство (образ разведчика Секервы, Конгрессмена) намерены строить мощную крепость, военное сооружение, необходимое для ведения ядерной войны. Устойчивость мира неоднократно подвергается сомнению: это воображаемые и реальные взрывы атомных бомб, живая «бомба» с бактериологическим оружием (Чад-Ек), близкий апокалипсис¹.

В «Ноевом Ковчеге» адекватность восприятия мира прозрачна. Сколько-то положительному персонажу, радисту с фамилией Полигнойс (созвучно с корнями *-поли*, *-гнозис*; возможны, конечно, и иные ассоциативные ряды) доверяются реплики-«сомнения» в подлинности тех или иных воззрений. В первом же действии в ответ на вопрос руководителя экспедиции Шопы о пригодности Арагата к военному строительству («— А как вы думаете?»), Полигнойс отвечает: «— Я думаю так. Он прав, Иезекииль Секерва. Но он и не прав» (Платонов 2006, с. 376). «Да я и не знаю, прав я или нет» (Платонов 2006, с. 376) —

¹ Космические катастрофы порождали смысловое напряжение в ранних фантастических рассказах и повести «Эфирный тракт» А.П. Платонова, как и общая «неудостоверенность» мира, неопределенность/неопределяемость его онтологии в пьесе «Дураки на периферии» (Чернышева 2011).

типичная модель ответа Полигнойса на разного рода вопросы; немало в пьесе и других реплик в алетической/вероятностной модальности («в нем, возможно, сокрыта известная истина» (Платонов 2006, с. 386)) или прямых аттестаций лжи. «Истинность» научных открытий — заведомый подлог, симулякры сакральных ценностей (мнимые останки Ноева ковчега) — инструмент технологий управления человечеством. См. монолог Полигнойса: «...ведь это ложь, мы не искали Ноева ковчега и не нашли его. Да его и нету! Его и быть не может, профессор!..» (Платонов 2006, с. 377–378). Показателен в плане пропагандистских технологий диалог из 2-го действия между двумя «манипуляторами» — американским исследователем Шопом и Черчиллем — с итоговым цинично-лицемерным заявлением: «Мы идем с вами к одной цели — к истине» (Платонов 2007, с. 394).

«Положительные» персонажи Евы и Брата — амбивалентные образы, допускающие профанацию Священного писания («...брат Господа нашего Иисуса Христа, только я порочного зачатия» (Платонов 2006, с. 384)). Массовая культура (радио, кино), изображенные в двойственном оценочном свете (см., например, образ кинозвезды Марты), конкурирует здесь с архаической самобытностью «туземцев»-турок, но и эта их патриархальность в отдельных эпизодах комически снижена, что наиболее очевидно в образе сброшенной ими бочки с фекалиями. (Вообще, комическое снижение, основанное на физиологизме, — характерная черта грубой комики этой пьесы. Так, Полигнойс, прервав пропагандистскую трескотню американского радио о лечебных свойствах вод потопа, заявляет: « — Вот она — Америка, жирная дура! Лечите понос водой всемирного потопа» (Платонов 2006, с. 404). И хотя сатирически изображенному конгрессу наций, собравшему пеструю (но и исторически злободневную!) группу представителей разных стран, культур и религий, противопоставлена спасительная сила Советского Союза и большевиков, все же этот собирательный образ нельзя назвать безусловным жизнеутверждающим положительным полюсом комедии. Так, например, иронические коннотации вызывает сам факт того, что Сталин откликается на призыв о помощи сомнительной американской кинозвезды. Не случайно в рецензии на пьесу критик А. Тарасенков писал о кощунственности и оскорбительности того, что «говорится в пьесе о товарище Сталине» (Корниенко 2006, с. 459).

Иронически-гротескная поэтика, высокая частота мифологических, культурных и литературных реминисценций, мифогенность, пафос смены «центра» и «периферии» в идейном и стилистическом плане пододвигают «Ноев ковчег» к самой границе постмодернизма. В то же время осуществленная в «Ноевом ковчеге» художественная рефлексия великого писателя по поводу возможных мировых потрясений, эсхатологических исходов — ответ писателя на реальные вызовы времени, неоконченная попытка вовсе не релятивного сознания определить хотя бы в общих чертах направление спасения. Мифологическая идея цикличности, вечной повторяемости Истории призвана (вероятно, по замыслу автора) дать читателю/зрителю ощущение стабильности, а соприсутствие в мире произведения рядом с «разбалансированной» силой (Америкой — во всех ее ипостасях) хотя бы в некоторой мере жизнестроительной силы (Советского Союза) отличает пьесу Платонова от трагикомического фарсового пафоса «Ученого путешествия на Медвежий остров» Сенковского.

То, что в английской огласовке называется «existential risk», грозным предупреждением выступает в произведениях двух отечественных писателей, отделенных друг от друга целым столетием. Произведения Т. Толстой, В. Рыбакова, Д. Глуховского и др. в новых актуальных вариациях разрабатывают образ катастрофического сценария будущего. Идеи Н.Ф. Федорова о сохранении человеческой цивилизации видятся в свете такого предупреждения особенно современными и исполненными глубоким смыслом.

Литература

- Герцен 1919 — *Герцен А.И.* Полн. собр. соч. и писем / Под ред. М. К. Лемке. Т. X. Пб., 1919.
- Егоров 2007 — *Егоров Б.Ф.* Российские утопии. Исторический путеводитель. СПб., 2007.
- Корниенко 2006 — *Корниенко Н.В.* Ноев ковчег (Каиново отродье) // *Платонов А.П.* Ноев Ковчег: Пьесы. М., 2006. С. 458–462.
- Платонов 2006 — *Платонов А.П.* Ноев ковчег. (Каиново отродье) // Андрей Платонов. Ноев Ковчег: Пьесы. М., 2006. С. 373–424.
- Семенова 2012 — *Семенова С.Г.* Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012.
- Фантастические путешествия Барона Брамбеуса 1833 — Фантастические путешествия Барона Брамбеуса. СПб., 1833.
- Чернышева 2000 — *Чернышева Е.Г.* Мотивы буддийской мифологии в повести О.И. Сенковского «Похождения одной ревизской души» // *Чернышева Е.Г.* Проблемы поэтики русской фантастической прозы. М., 2000. С. 94–107.
- Чернышева 2011 — *Чернышева Е.Г.* Эра милосердия, или Плачущие милиционеры. (К семантике мотива мертвого ребенка в пьесе «Дураки на периферии») // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 7. М., 2011. С. 51–59.

А.О. Горская

МЕСТО НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА И ВЛАДИМИРА МАЯКОВСКОГО В МЕТАСЮЖЕТЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО НОВАТОРСТВА У МОЛОДОГО АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

В статье сделана попытка «объединить» два важнейших контекста платоновского творчества — наследие Николая Федорова и Владимира Маяковского. На материале раннего платоновского творчестве мы показываем, как оба эти влияния совпадают, накладываются друг на друга в платоновском тексте, как из их единого «корня» вырастает авторский метасюжет действительного новаторства.

In the article we try to “combine” two main contexts of Platonov’s literary works: heritage of Nikolay Fedorov and Vladimir Mayakovsky. On the material of Platonov’s early writings we show, how both influences superimpose on one another in Platonov’s text, how his metatheme of actual innovation is rooted in both of them.

Ключевые слова: Платонов, Федоров, Маяковский, действительное новаторство, мнимое воскрешение.

Keywords: Platonov, Fedorov, Mayakovsky, actual innovation, false resurrection.

Федоровская философия воскрешения, со времени опубликования в 1970 г. в журнале «Грани» статьи А.А. Киселева (под псевдонимом «А. Александров») «О повести “Котлован” А. Платонова» (Киселев 1970) и до сегодняшнего дня, остается, пожалуй, самым упоминаемым контекстом платоновского творчества. Одновременно диапазон мнений касательно масштаба, полноты, самого по себе качества этого присутствия оказывается исключительно широким. В. Вьюгин в своей статье «“Общее дело” А. Платонова: мотив воскрешения в рассказах 1930-х — 40-х годов» (Вьюгин 1999) и Н. Дужина в работе «“Котлован” и Философия общего дела: прошлый и нынешний взгляд на проблему “воскрешения мертвых” у А. Платонова и Н. Федорова» (Дужина 2013) уже весьма полно проследили этот историографический сюжет. Мы лишь обозначим его крайние точки. С одной стороны, здесь — скептическое мнение С. Никольского: «<...> уже давно, пытаются соединить Платонова с фигурой Н.Ф. Федорова, экстраполируя юношеское увлечение на зрелого масте-

ра. <...> Оптимизм в союзе с фантазиями был свойственен молодому Платонову. Однако ошибка радостного взгляда на жизнь с трагической правдой произошла уже в пору написания истории строителя Епифанских шлюзов. <...> большая проза Платонова <...> — репортаж об умирании, фактах смерти, жизни мертвых, вся она написана мертвецом на языке мертвых» (Никольский 2014, с. 112). С другой — позиция, представленная в исследованиях С. Семеновы и В. Вьюгина, которые видят Федорова «постоянной философской составляющей» (Семенова 2001, с. 471) художественного мира Андрея Платонова. Первая в обширном корпусе своих статей (Семенова 2004, с. 207–345) прямо возводит его «особое мотивное мышление» (Семенова 2001, с. 471) к идеям «Философии общего дела». Второй, в уже упомянутой работе, показывает, как тема и пафос воскрешения по Федорову воплощается в строе, в авторских приемах поздних платоновских рассказов, относящихся преимущественно к детской и военной темам.

В своем понимании наследования Платонова Федорову мы целиком солидаризуемся со вторым «полюсом». Полагаем, что здесь нужно говорить не об «опыте, производимом кое-где, кое-кем, кое-когда» (Федоров 1995–2000/1, с. 48), не об отдельных этапах и аллюзиях, но проследить сквозное присутствие Федорова во всей ткани платоновского текста — от начала и до конца, от образного и мотивного до сюжетного, композиционного уровней.

То же можно сказать и о Маяковском. Он входит в платоновский текст исключительно полно. Во-первых, сам по себе, как один из его постоянных героев (часто, правда, данный имплицитно). Во-вторых, как важнейший источник, одна из отправных точек авторской художественно-философской системы. Начальная попытка дать широкий абрис творчества Платонова в горизонте именно этого присутствия и влияния уже сделана Ниной Малыгиной в ее статье «Андрей Платонов: диалог с Маяковским» (Малыгина 2014). Большую роль в определении истинного масштаба вовлеченности Маяковского в творчество Платонова играет также статья Д. Московской «“Несчастный случай на производстве...” Владимир Маяковский в событиях и образах пьесы Андрея Платонова “Высокое напряжение”», в которой драма последних месяцев жизни Маяковского, обнаруживается как «глобальный “реальный метатекст” пьесы» (Московская 2014, с. 286). Однако, детальная разработка темы «Платонов и Маяковский» еще впереди, и мы полагаем, что сделать это можно, только читая Платонова одновременно через Маяковского и Федорова.

И тот, и другой неразрывно соединены в самой сердцевине платоновских сочинений, они участвуют в их строе на уровне его знаменитых «однообразных и постоянных» идеалов и их, как утверждает Платонов, необходимого по законам литературы опошления, вариации (см.: Письма 2013, с. 199). В формальном плане это воплощается в двух взаимообусловленных, взаимоналагающихся авторских метасюжетах — действительного и мнимого новаторства. Сами по себе определения, наследующие ключевой смысловой оппозиции у Федорова, подысканы нами, однако выявление этих «силовых линий» платоновского текста — заслуга Н. Корниенко и С. Семеновы.

Первый метасюжет, обращаясь к определениям Н. Корниенко, — это воплощение изначально присутствующего у Платонова «масштабного задания по объединению нескольких “миров”, пребывающих доселе в разъединенности», его самоопределения через «отношение “потомка” как к прошлому, так и к живой современности» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 480). В самых общих чертах этот сюжет «потомка» может быть определен через идею естественного, не быстрого, «спрохвала», выражаясь по-платоновски, совершающегося перехода прошлого в будущее, мечты — в жизнь, искупительного бессилия старого мира в трудовое, нацеленное в «невозможное» усилие нового.

Второй, варьирующий его метасюжет связан с радикальным отказом от этого долгого, трудного пути, с расчетом на «чудесное и мгновенное преобразование мира», на то, что «натуральная основа жизни, природный ход вещей <...> могут быть <...> отменены волевым субъективным актом, <...> внезапно преобразиться в лучах магической апокалиптики» (Семенова 2001, с. 488).

Будучи ограничены масштабами статьи, мы, в свете ее заглавной проблемы, разберем только первую составляющую этой пары, причем сделаем это на материале раннего платоновского творчества, где метасюжет действительного новаторства проявлен наиболее полно и «чисто».

Начнем с краткого представления федоровского сквозного сюжета «окольного, очень длинного» «пришествия в меру возраста Христова» (Федоров 1995–2000/1, с. 137, 44), иначе — к соединению сынов для воскрешения отцов, в котором укоренен платоновский сюжет «потомка».

У Федорова чаемая победа над смертью внутри и вне человека оказывается результатом долгой истории мнимого воскрешения, истории недействительных попыток одолеть рознь, вытеснение и сам по себе смертный, послегрехопадный порядок бытия, либо обманув самих себя как смертных и враждующих, закрыв глаза на последнее зло, либо так или иначе неполно, неокончательно, вне момента объединения мысли и дела, ученых и неученых, утолив в себе потребность в ином, братском, бессмертном порядке бытия. Здесь философом дается широчайший спектр вариантов: от «признания беспричинности небратского состояния», ведущего «к комедиям примирения, создающим псевдомирное состояние, фальшивый мир» (Федоров 1995–2000/1, с. 43) — до храмовой литургии, ограничивающей общее дело претворения хлеба и вина, праха предков, — в тело и кровь — церковными стенами.

Обозревая весь этот горизонт недействительных попыток Федоров пишет: «Всеобщее воскрешение (т. е. соединение живущих для воскрешения умерших), совершаясь бессознательно, неудовлетворительностью мнимого воскрешения, а также страданиями и бедствиями, вытекающими из внешнего объединения или борьбы, приводит и приведет к сознательному соединению для действительного воскрешения. <...>. Если история есть психическая задача, то не в смысле только изучения, а в смысле пробуждения души, родственного чувства. <...> Отказавшись от сыновнего дела, воскрешения, меняют только прямой путь на окольный, очень длинный» (Федоров 1995–2000/1, с. 136–137).

Кульминационной, решающей вехой этого пути оказывается у Федорова засуха, голод 1891 г. Они выводятся в план космического, решающего для всей истории события: «В бедственный 1891 г., когда во многих губерниях, составляющих житницу России, был голод от засухи, ставшей, по-видимому, хронической, когда беспрестанно возникали слухи, поддерживавшие напряженное ожидание войны, вдруг стало известно об опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ <...>. Всюду без всякого просвета виделось одно только зло. И вдруг, как отрадный луч света для "сидящих во тьме и сени смертной", известие, переворачивающее все, благая весть, что все средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода и является надежда, что разом будет положен конец и голоду, и войне <...>. Это не могло не подействовать даже на неверующих: отъявленный атеист и тот не мог не признать в этом указания <...> истинно Божественного на возможность *обратить величайшее зло в величайшее благо*» (Федоров 1995–2000/1, с. 38; курсив здесь и далее наш. — А. Г.).

Как мы увидим далее, молодой Платонов детально, с точным совпадением мотивных ходов воспроизводит этот сюжет долгого, «спрохвала» совершающегося пришествия к

общему делу. Старый, ветхий мир точно также определен у него лейтмотивом пути как собирания сил для будущего рывка, и точно так же кульминационным эпизодом этого сюжета оказывается страшная засуха, но уже 1921 г.

Важно при этом оговорить, что единица содержания мотива пути (накопления) предстает у него иначе. У Федорова это сущностное бессилие перед смертью, мнимое, неполное воскрешение. У Платонова же — это неспособность высвободить любовь, мнимое овнешнение (в бахтинском понимании этого термина, подразумевающим полноту бытия, лишённую границ личного и общего, внутреннего и внешнего). Образы старого, родительского мира неизменно конструируются у него через мотивный комплекс невыносимой (любовной) тяжести и мучительной невозможности избавиться от нее, комплекс, периодически дублируемый/дополняемый мотивом слова, пения как заведомо обреченного, тоскливого порыва к чаемому облегчению, высвобождению (любовного, неисполнимого груза). Федоровская тема мнимого, недействительного воскрешения преимущественно окрашена скептической интонацией (за исключением тех случаев, когда философ говорит здесь о «священном», «теоантропоургическом» искусстве), обратно тому у Платонова мнимое овнешнение — трагический, крестный путь.

И здесь, в одном ряду с Федоровым, в череде важнейших контекстов платоновской мысли, должно быть упомянуто лирическое альтер-эго Маяковского — «предтеча», «последний поэт», переполненный невозможной, обращенной ко всему миру любовью:

Пройду,
любовищу мою волоча.
В какой ночи,
бредовой
недужной,
какими Голиафами я зачат —
такой большой
и такой ненужный?

(Маяковский 1955–1961/1, с. 127),

не имеющий иных путей к ее высвобождению кроме слова, песни, крика:

И чувствую —
«я»
для меня мало.
Кто-то из меня вырывается упрямо. <...>
Дайте о ребра опереться.
Выскочу! Выскочу! Выскочу! Выскочу!
Рухнули.
Не выскочишь из сердца! <...>
Крик последний, —
ты хоть
о том, что горю, в столетия выстони!

(Маяковский 1955–1961/1, с. 179–181)

и искупающий мукой этой неполноценности на кресте стиха общемировой грех неродственности, взаимного отчуждения:

А я у вас — его предтеча;
я — где боль, везде;
на каждой капле слезовой течи
распял себя на кресте
(Маяковский 1955–1961/1, с. 185)

В праздник красьте сегодняшнее число.
Творишь,
распятью равная магия.
Видите —
гвоздями слов
прибит к бумаге я

(Маяковский 1955–1961/1, с. 208)¹.

Один из самых ярких следов этого присутствия у раннего Платонова — фигура вечной роженицы из статьи «Душа мира» (1920), неспособной до конца разрешиться от любовного груза и уготовляющей этим испытанием на «кровавом кресте мира» «прорыв каменных стен мировой косности и враждебности» (Платонов 2004–2016/1–2, с. 47, 48). Тот же мотивный комплекс звучит во вступлении к статье «Герои труда. Кузнец, слесарь и литейщик» (1920), посвященной отцам: «Жизнь рабочего до революции — это *жертвоприношение* во имя врага своего. Это черная длинная лента, как глист, в которой не вспомнишь ни одного дня — все одинаково *тяжелы и невыносимы*» (там же, с. 101). Образы из статьи «Электрификация» (1920): полной, бездонной энергии мира, которую некуда девать из-за невозможности перебросить ее в места потребления, наличных путей транспортировки как «крестного пути, где самая драгоценная красная кровь жизни съедается страданиями сопротивления», пропагандируемой автором электропередачи природных сил как «легкого, неуловимого духа любви», который «выходит из всего и входит во все, где есть энергия» (там же, с. 137, 140), столь же недвусмысленно открывают, что для художественного определения старого мира, «его надежды стать совершенным, его смертной тоски» (там же, с. 48) Платонов обращается к лирическому опыту «последнего поэта».

Знаменитый образ из поэмы «Облако в штанах» — пожара сердца, внутреннего горения, из которого нет выхода, от которого нет избавления, метафора любви, переросшей частно-индивидуальные границы, однако не имеющей, не находящей путей, чтобы воплотиться в мире, также прочитывается в строе платоновских предтеч. В рассказе «Заметки» (1921) это чисто смысловая аллюзия, Платонов просто переговаривает на свой лад прототипический образ: «Я знал человека, который заглушал свою *нестерпимую любовь* хождением по земле и плачем. *Он любил невозможное и неизъяснимое, что всегда рвется в мир и не может никогда родиться.* Я сейчас вспомнил этого человека и должен его встретить в этом логу. Вон — далекий огонь. Костер или хата. Я озяб, изголодался, пойду поговорить с людьми и увидеть между ними того, *вспыхнувшего в сердце человека*» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 184–185). А в рассказе «Невозможное» (1921) Платонов уже прямо воспроизводит прием реализованной метафоры Маяковского, когда, отталкиваясь от буквального смысла образа сердца в огне, поэт рисует в «Облаке...» детальную сцену разворачивающейся внутри него огненной катастрофы. По тому же принципу, не удовлетворяясь переносным значением образа «света любви», Платонов заставляет своего влюблен-

¹ Детальный разбор этой позы предпринят нами в статье «Лирический след Маяковского в художественном самоопределении молодого Платонова», см.: Горская, 2017.

ного героя светиться всем телом, настойчиво находит все новые и новые способы овеществить изначальную метафору: «Через миг он светился. Светился всем телом; свет шел из него; не тот воображаемый глупый поэтический свет, а свет настоящий, какой зажигают в комнатах по вечерам»; «через минуту мы шли уже по улицам, и он, светящийся так, что видны были лужи, был смешон и жалок»; «Он замолчал, трудно задышал, и у него от жара шелестели губы» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 194,195).

Интересно также прокомментировать предпринятое в последнем процитированном отрывке противопоставление «глупого поэтического света» — «свету настоящему». На первый взгляд может показаться, что мы имеем здесь классическую федоровскую оппозицию искусства подобия — искусству действительности, «птолемеевского» — «коперниканскому» (Федоров 1995–2000/2, с. 231). Однако, учитывая, что в художественной логике рассказа «настоящий свет» — аналог реализованной метафоры «пожара сердца» у Маяковского, подобное прочтение невозможно, ведь, как мы указывали выше, его слово (крик) — мученическая полумера в деле овнешнения, и она никак не может быть уравнена с действительным обретением идеала. Мы полагаем, что обсуждаемое противопоставление отсылает нас не к Федорову, но снова к Маяковскому: его постоянному противопоставлению себя, как новатора слова и мира, — поэтам, погрязшим в инерции стиля, лишенным объема и горизонта последнего поэта, способного своим не-бывшим словом спасти мир, искупить его грех.

Возвращаясь к разбору метасюжета действительного новаторства у Платонова, укажем, что названные мотивы крестной тяжести, внутреннего горения, у Маяковского представленные преимущественно статически, как мученическая данность поэта-искупителя, у Платонова неизменно дополняются, «облекаются» федоровским мотивом «окольного, очень длинного» путешествия к чаемой цели. В выше процитированном рассказе «Заметки» именно им открывается повествование: «Я шел по глубокому логу. Ночь, бесконечные пространства, далекие темные деревни, и одна звезда над головой в мутной, смертельной мгле... <...> все — далеко. Если взглядишься в звезду, то ужас войдет в душу, можно зарыдать от безнадежности и невыразимой муки — так далека, далека эта звезда» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 184).

А в статье, напечатанной «Воронежской коммуной» в рубрике «По родимому краю» (1922), фактический командировочный маршрут автора — через засушливую степь в совхоз «Зеленый Яр» — обращается в эпическую зарисовку растянутого в веках пожара сердца, долгого исторического пути крестьянского, неученого народа, обязанного рано или поздно разрешиться соединением в общем деле, соединением, направляемым «учеными», обратившимися в призывную комиссию. Читаем: «Наш мужик мыслит только в братстве с лошадей, коровой, рожью; и если мы хотим (и он сам бессознательно хочет того же) побратать его с электричеством, то встретимся с мощной инерцией его экономики, <...> с психическими и физическими окаменелостями <...>. Едешь по тяжелому песчаному полю, все горизонты далеки, время идет медленно, зной и тоска в душе. И тогда ясно мне: <...> истинный философ современности — это механик, электротехник, архитектор. Он действительно решает вопросы вселенной, потому что действует <...> работой, руками, <...> а не оркестром призрачных понятий» (Платонов 2004–2016/1-2, с. 231).

Засуха 1921 г. у Платонова, так же как голод 1891 г. у Федорова, предстает как финальная точка этой «огненной», ветхой истории, долгожданный момент результативного пришествия к общему делу, к высвобождению любви. «Засуха ускорит пришествие коммунизма, засуха в конечном счете, усилит и побратает людей, ибо всякая катастрофа есть причина всякой организации, всякое зло перерастает в добро» (Платонов 2004–2016/1–2, с. 192), пи-

шет он, дословно воспроизводя федоровские слова об обращении величайшего зла в величайшее благо.

И также как у Федорова, у Платонов этот этап рисуется через мотивную пару предельной концентрации, сгущения зла — в данном случае предельного избытка неисполнимого любовного груза, доведения «добела» пожара сердца — и последующего закономерного выхода, прорыва в «действительную работу», зачастую даваемого через образ взрыва (вспоминаются приводимые Федоровым опыты вызывания дождя).

В статье «Хлебные богомольцы» (1922) читаем: «Сердца их раскалены страстью и тоской и блаженной упоительной верой в невозможное — в хлеб» (Платонов 2004–2016/1–2, с. 209).

В статье «Жизнь до конца»: «Как много хочется сказать и как не нужно говорить, потому что сейчас нужны бойцы, а не мечтатели. Но много скопилось в душе динамита. <...>. Одна мать была беременна, она долго не ела, только редко жевала цветы от растений в своей комнате. И вот ребенок ее затомился и истлел в ней, она перестала быть беременной, живот ее стал могилой ее сына. <...>. Отныне наша жалость и кипение души будут остывать не в форме искусства, а в форме работы, преобразующей материю» (Платонов 2004–2016/1–2, с. 180).

В статье «Хлебстанок»: «<...> я девять месяцев говорю о гидрофикации как единственном средстве вполне победить голод раз и навсегда, но опять плохо отзываются другие люди <...> надо гидрофицировать водою Волги и ее притоков Поволжье. Волга через это станет, между прочим, судоходной вся и везде и действительно назовется кормилицей» (Платонов 2004–2016/1–2, с. 201–202). Здесь мы опять же находим прямую цитату из вступления к «Записке от неученых к ученым»: «Почему природа нам не мать, а мачеха или кормилица, отказывающаяся кормить?» (Федоров 1995–2000/2, с. 38).

Чуть нарушая определенные выше хронологические рамки работы позволим себе привести также характерную цитату из платоновского рассказа 1926 г. «Демьян Фомич — мастер кожного ходового устройства»: «<...> четыреста лет жили предки его — сплошные сапожники; в этом роду скопилось столько мозговой энергии, что она неминуемо должна взорваться в последнем потомке рода — Демьяне Фомиче» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 87).

Итак, платоновский сюжет действительного новаторства повествует о том, как мучительная невозможность «овнешнения» от века копится старым миром, чтобы в самом конце взорваться в последнем потомке настоящим трудом, общим делом, высвобождающим любовь.

Закончить мы хотели бы точной, филигранной формулой этого конструкта (статья 1921 г. «Жизнь до конца»), в которой, как представляется, кроме платоновского исключительно ясно звучат также голоса Федорова и Маяковского:

«Отчаяние, мука, смерть — вот истинные причины человеческой героической деятельности и мощные моторы истории. Мы должны мучиться, миллионами умирать, падать от неистощимой любви, чтобы обрести в себе способность работать. Настоящий труд есть утоление нашей вечной скорби, в нем затихает боль и не слышно сердца» (Платонов 2004–2016/1–1, с. 180).

Литература

Киселев 1970 — Александров А. [Киселев А.А.] О повести «Котлован» А. Платонова // Грани. 1970. №77. С. 134–143

Вьюгин 1999 — Вьюгин В.Ю. «Общее дело» А. Платонова: мотив воскрешения в рассказах 1930-х — 40-х годов // Russian Literature. Amsterdam, 1999. Vol. 46 II. С. 263–287.

Горская 2017 — Горская А.О. Лирический след Маяковского в художественном самоопределении молодого Платонова // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 8. Андрей Платонов и его современники. М., 2017. С. 81–93.

Дужина 2013 — Дужина Н.И. «Котлован» и Философия общего дела: прошлый и нынешний взгляд на проблему «воскрешения мертвых» у А. Платонова и Н. Федорова // Russian Literature. Amsterdam, 2013. Vol. 73 I/II. С. 25–44.

Малыгина 2014 — Малыгина Н.М. Андрей Платонов: диалог с Маяковским // Творчество В.В. Маяковского: Вып. 2: Проблемы текстологии и биографии. М., 2014. С. 250–278.

Маяковский 1955–1961/1–13 — Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955–1961.

Московская 2014 — Московская Д.С. «Несчастный случай на производстве...» Владимир Маяковский в событиях и образах пьесы Андрея Платонова «Высокое напряжение» // Творчество В.В. Маяковского: Вып. 2: Проблемы текстологии и биографии. М., 2014. С. 279–301.

Никольский 2014 — Никольский С.А. Живое и мертвое: путешествие Андрея Платонова по царству смерти // Вопросы философии. М., 2014. № 9. С. 110–120.

Письма 2013 — Платонов А. «Я прожил жизнь»: Письма. 1920–1950 гг. М., 2013.

Платонов 2004–2016/II — Платонов А.П. Сочинения: Т. I, II. М., 2004–2016.

Семенова 2001 — Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М., 2001.

Семенова 2004 — Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 2. М., 2004.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Е.Ю. Кнорре (Константинова)

КОСМИЗМ И ПЕРСОНАЛИЗМ МЫСЛИТЕЛЕЙ-«КИТЕЖАН» 1920-х гг.: ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОЙ КОММУНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ М. ПРИШВИНА, А. ГОРСКОГО, Н. СЕТНИЦКОГО, А. МЕЙЕРА

Цель статьи — выявить особенности концепции идеальной коммуны (церкви, экклезии) в контексте хилиастических чаяний мыслителей-«китежан» 1920-х, а также прояснить линии сближения образа коммуны как идеального целого (Невидимого града) в дневниках М.М. Пришвина с такими течениями эпохи, как русский космизм (Н.Ф. Федоров, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий) и христианский персонализм (А.А. Мейер). В статье показана взаимосвязь понятий «община», «коммуна», «коллектив», «экклезия», «Китеж» в философских построениях А.А. Мейера, М.М. Бахтина, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, в дневниках и художественных произведениях М.М. Пришвина 1918–1920-х гг.

The purpose of the article is to reveal the features of the ideal community (or ideal Ecclesia) conception found in searches of «those from Kitezh» (1920–1930-s). The work reveals connections between concepts of «millennialism», «community», «commune», «collective», «Ecclesia», «Kitezh» in philosophical works of A. Meyer, M. Bakhtin, A. Gorsky, N. Setnitsky, in journals and fiction of M. Prishvin (1918–1920-s).

Ключевые слова: дневник, общность, коммуна, экклезия, личность, природа, преображение, Всеединство, «другой», Китеж, аскеза, космизм, персонализм, хилиазм.

Keywords: diary, community, commune, Ecclesia, the person, the nature, transformation, All-Unity, the Other, Kitezh, ascesis, kosmizm, personalizm, millennialism.

Дневники М.М. Пришвина объединили в себе основные интуиции 1920–1930-х гг., на их страницах обсуждаются и художественно преломляются различные представления мыслителей этого времени, в связи с чем формируется и своеобразие писательской позиции Пришвина — противостояние времени и одновременно сотворчество с эпохой: на

страницах дневника вызревает идеал коммуны и революции, однако понимаемый здесь в ином, философском контексте, отличном от официальной идеологии России 1920-х гг.

С начала 1990-х гг. в работах исследователей (Г.Д. Гачев, С.Г. Семенова, Н.П. Дворцова, И.Г. Новоселова, А.Н. Варламов, А.М. Подоксенев) сложилась традиция изучения творчества Пришвина в контексте религиозно-философских исканий 1900–1920-х гг. Вопрос о целостном видении мира, о творчестве идеала как особом пути личности к открытию «нового» преображенного мира исследуется в работах С.Г. Семеновой. Она выявляет в творчестве Пришвина своеобразную философию творчества личности, включающую его произведения в контекст житнетворческого идеала, выработанного в работах русских религиозных философов конца XIX — начала XX в. — Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и философов русского космизма — В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, Н.А. Умова, А.Л. Чижевского (Семенова 1989, с. 378–394). Путь к идеальному целому как путь от «я» к «мы» осмысливается в контексте концепции Всеединства в работах Г. Гачева (Гачев 1991, с. 98–104), объединяющего мировоззренческие горизонты М. Пришвина и М. Бахтина. В статьях В. Хализева М. Бахтин и М. Пришвин включены в один ряд с такими философами 1920-х гг., как А.А. Мейер и А.А. Ухтомский. Философов этого направления В.Е. Хализев, вслед за В.Н. Турбиным, называет «китежанами» XX века, продолжателями традиций С.Н. Булгакова, С.Н. и Е.Н. Трубецких. Идеи этих философов одновременно перекликались и с размышлениями философов русского зарубежья (Н.О. Лосский, С.И. Гессен, В.В. Вейдле, Г.П. Федотов, Н.С. Арсеньев) (Хализев 1998, с. 222–230). В.Е. Хализев обращает внимание и на близость «китежан» идеям Н.Ф. Федорова. Проблема отношений религиозных исканий М.М. Пришвина и русского сектанства рассматривается в диссертации А.Н. Варламова, который ставит вопрос о революционном сектанстве и этическом социализме (Варламов 2003). Идея «целого» в контексте философии Всеединства В.С. Соловьева рассматривается в работах З.Я. Холодовой, Н.В. Борисовой, в рамках влияния персонализма Н.О. Лосского в трудах А.М. Подоксенева.

Концепция идеальной общности в творчестве Пришвина впервые была рассмотрена мною в работе 2008 года, где были прослежены линии влияния христианского персонализма А. Мейера, его концепции «единомножественной реальности» на мировоззрение писателя (Константинова 2008, с. 103–106). В статье «Поиск идеальной общности в религиозно-философском дискурсе и эстетике 1920–1930-х годов: Дневники М.М. Пришвина и религиозно-философская мысль 1920–1930-х годов» (Константинова 2011–1) проблема идеального целого (общности, коммуны) в дневниках и художественном творчестве Пришвина исследовалась в сопоставлении с религиозно-философскими концепциями его современников — философов А.А. Мейера, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, впервые было соотнесено оформление хилиастической идеи в построениях китежан и работах русских космистов. Данная проблематика получила развитие и в аспекте формирования концепции в работах философов-китежан новой культуры (Константинова 2014, с. 71–75; Кнорре 2015, с. 156–161). Вместе с тем, необходимым представляется систематизировать выявленные в предыдущих работах представления о коммуне, целом, задачах революции в ракурсе общей для религиозных космистов и персоналистов хилиастической идеи Невидимого града Китежа как идеальной общности, проявляемой в повседневности.

Вопрос о творчестве нового мира и нового человека становится одним из ключевых в дискуссиях 1920-х гг. С одной стороны, концепция «нового мира» реализуется в государственной идеологии как утопическая модель общности, входя в которую, человек обновляется, становясь частью единого социального организма, единого «мы». Вместе с тем в

работах философов-персоналистов Ухтомского, Мейера, Бахтина, выявляется иная модель творчества «нового мира». Если вхождение в общность в советской идеологии подразумевает упразднение различий, уравнивание всех «я», то в построениях персоналистов объединение возможно при различении лиц, выявлении неповторимой единственности каждого, принятии «другого». Отвергая предлагаемую официальной культурой модель включения человека в общественную жизнь, философы этого направления выявляют в своем жизненном и творческом пути ценность другого, участного сознания, минующего схематизацию и обобщение, рождающего особую форму социального бытия, основанного на любовно-родственном типе связи вещей и существ.

Философов этого направления, как было уже сказано выше, В.Е. Хализев, вслед за В.Н. Турбиным, называет «китежанами» XX в., находя у них переклички и с деятелями русского религиозно-философского возрождения, и с мыслителями русского зарубежья. Можно обнаружить связь между идеями «китежан» и построениями новгородцев. К этому кругу мыслителей В. Кейдан применяет определение «взыскующие града», включая в их число о. Сергия Булгакова, Н.А. Бердяева, о. Павла Флоренского, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкого, С.И. Гессена, М.А. Новоселова, А.С. Глинку-Волжского и др. (Взыскующие града 1997). Название книги отсылает нас к евангельскому тексту: «Не имамы бо zde пребывающего града, но грядущего взыскуем» (Евр. 13, 14).

Включение дневников Пришвина в контекст русского персонализма и космизма, в полемику о творчестве как особом пути личности к преобразению себя и мира, начатое Г. Гачевым и С. Семенович, должно быть продолжено. Самоопределение Пришвина и Бахтина в социальной жизни эпохи актуализирует своеобразный феномен — хронотоп Китежа советского времени — места, находящегося за гранью культуры общей, открывающего связи иной общности — Церкви, града Китежа, бытия по-настоящему подлинного, «вместе со всеми».

Осмысление пути к идеальной общности через умаление «я» и выход к «другому» создает в работах китежан образ целого, которое не совпадает с социальным и природным миром, но вместе с тем преобразует привычные социальные связи: это сформулированная в работах А.А. Мейера концепция идеальной общности (идеальной экклезии — «экклезии творческих я», расширяющейся до экклезии как образа преобразенного космоса); преодоление объектного отношения к миру, особая «церковь» культуры — мировой полилог в творчестве М.М. Бахтина; сформулированная еще в 1911 г. концепция доминанты на лицо «другого» А.А. Ухтомского (социум и культура, в основе которых лежит «интуиция совести»).

В построениях китежан нравственный путь к выявлению в мире невидимых связей идеальной общности «Нового града» становится основой возможности социальных преобразований и новой культуры. В работах мыслителей противопоставляются аскетический, исповедальный путь объединения «я» с «другими», что, по мысли китежан, открывает подлинный «новый мир», и внерелигиозный путь социальных преобразований, создающий особый тип государства, утопический идеал которого представлен в романе Замятина «Мы». Персонализм выявляет в этом смысле концептуальную роль личности, ее внутренней работы, аскетического пути как творчества, которое открывает для «я» мир новых связей, отношений с другими. В концепции А.А. Мейера эти новые связи людей осмысляются как творчество коллектива, прообразом которого является Церковь: «Но общение или сосуществование многих совместно творящих личностей предполагает непременно творчество коллектива, творчество целого, которое не уничтожает личности. Это и есть схема Церкви. Церковь есть общество, не уничтожающее личности» (Мейер 2009, с. 424).

Этот тип общности, открываемый человеком в пути его внутренней работы над своей природой, особым образом соотносится у китежан с концепциями социального и природного целого, с идеей государства. Критикуя «безвкусию социалистического мифотворчества», Мейер говорит о том, что задача, выдвинутая эпохой, не сводится к одному только обновлению общественных форм: «Мы стоим перед проблемой гораздо более глубокой, чем та, которую могла бы разрешить какая-либо политическая или "социальная" революция<...> нужен новый миф — свобода личного бытия <...> и именно на эту печать указывают или по крайней мере должны указывать мифы о новом человеке, о пролетариате, как зародыше будущего человечества» (Мейер 1982, с. 99). Особенность исторического момента, по Мейеру, заключается в том, что человек стремится освободиться не столько от рабства конкретной общественно-политической системы, сколько осуществить глобальный переворот — преодолевая стихийность социальной жизни, приобщиться к свободе личного бытия, «сделав общение людей общением личностей, а не частичек социального целого» (Мейер 1982, с. 99). В коммунизме, по Мейеру, важна «не экономическая "форма", а скрытое за ней содержание жизни, иная жизнь, ощущаемая как жизнь в более тесном, братском, чистом общении» (Мейер 1982, с. 70). В ожидании конечного переворота — второго Пришествия — люди готовились к встрече Грядущего, создавая особое Царство святых, которое «не должно быть только царством внутренним: оно предполагало новые формы общения между людьми» (Мейер 1982, с. 56–57).

Мейер считает, что христианство радикальным образом выявляет различие между земными формами устройства общественной жизни людей и мистическим объединением людей в «церкви», противопоставляет государственным формам устройства общественной жизни экклезию как особый религиозный идеал общности. Апеллируя к идеалу первых христианских общин, а также выявляя идеал общности как экклезию, Мейер подчеркивает отличие такой общности от реально существующих на данный момент в культуре объединений. По Мейеру, общество в образе рода, народа, государства, подчиняясь принципу общинности, не отвечает идее общины в её полноте, так как «само по себе общество не только не личность, но даже нечто враждебное личности»: «Община же преодолевает безличное общество, делающее индивидуума своим слугою, своим орудием, свою клеткой. Она стоит над обществом». «Община не реализуется в этнографическом единстве народа, ни в государстве, как факте культуры. Она иной раз вступает даже в конфликт с народным и государственным единством, когда эти последние сами, так сказать, выключают себя из истинной общины» (Мейер 1982, с. 203).

Экклезиальное единство, по Мейеру, не имеет границ во времени и пространстве, это совершенно иная организация связи людей на земле: «Община осуществляется не в какой-либо один отрезок времени, но существует как историческое единство, включая в себя и прошлое, и будущее. Членами ее являются не только люди одной и той же эпохи, но и предки, и потомки их. Связь общинная, т. е. экклезиальная, есть связь, единящая людей разных веков; это единство сменяющихся друг друга поколений» (Мейер 1982, с. 204).

Попытку определить идеал человеческого общения как диалог «я» и «другого» находим и в работах М.М. Бахтина. По мнению Г. Гачева, важной чертой философской позиции Бахтина является то, что он преодолевает умозрительное представление о Соборности и Единстве, претворенное в социальной плоскости советского государства в идеологию коллектива, имеющую своей основой, по словам Гачева, «вещное мышление» (теоретическое мышление, в котором формируется представление о другом живом существе как о мертвом объекте, предмете): «И в этом Бахтин реализует русские и мировые идеи, их синтез.

Соборность — да, но ВНУТРЕННОСТЬ Соборности: обернутость всех личностей друг ко другу на Ты, а не просто объединение прутьев индивидов в пучок СИЛЫ. Нет: не сила, а СО-ВЕСТЬ совместная — вот что в диалоге совершается. Тут — не сила, а как раз расход сил — на рефлексию общины внутрь себя: все сюда уходит; и после разговора-беседы-взаимопознания люди истощены более, нежели после битвы на кулачки с соседней сомкнутой общиной, где они — вещь на вещь: какая вещь больше и сильнее — так соревнуются, а себя как личностей погашают, как душу и дух, ибо лишь тело нужно Социуму — на дела, труд и на войну. И вещно устроенный мозг принимает эти правила игры. А результат — массакры, геноцид, боины мировых войн и концлагерей и массовых ликвидаций людей — как не тех кровей, анкет, идей, происхождений; и везде тут не лица, а головы-шары имеются в виду в человеке» (Гачев 1991, с. 114; см.: Кнорре 2015).

Хилиастическая идея общности сближает философов-персоналистов и с построениями религиозного космизма, представленного работами Н.Ф. Федорова¹. Идея родственного целого у Федорова может быть поставлена в один ряд с идеями диалога как модели целого у Бахтина, идеей родственного внимания у Пришвина. В 1920-е гг. последователи Н.Ф. Федорова, А.К. Горский и Н.А. Сетницкий актуализуют идеи мыслителя в новой культурной ситуации. К 1920–1930-м годам относятся следующие работы философов: их совместный богословский трактат «Смертобожничество» (Горский, Сетницкий 1926), философско-эстетический трактат А.К. Горского «Огромный очерк» (Горский, Сетницкий 1995, с. 185–266), серия его очерков «Николай Федорович Федоров и современность» (Горский 1928–1933), работы «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров» (Горский 1929) и «Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» (Горский 1928), работы Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова» (Сетницкий 1926–1), «Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров» (Сетницкий 1926–2), «О конечном идеале» (Сетницкий 1932).

Горский и Сетницкий формулируют идеал преобразования мира как работу человека над своей природой. Путь к новому миру как новой общности выявляется не в социальных преобразованиях, а, напротив, новое социальное самоопределение личности обретается ею через работу над внутренней, страстной природой «я», так как настоящей причиной социальных конфликтов и дисгармонии социального бытия человека в целом является рознь и вражда в самой природе человека и природе мира. Творчество, понимаемое как аскеза, духовная работа над собственной природой, изменяет не только человека, но и весь космос, образуя на земле новую солидарную общность — родственное целое, личный космос в концепции Федорова, согласованные имена в целом в концепции имядействия А. Горского и Н. Сетницкого (Сетницкий 2003, с. 478; см.: Гачева 2015–2).

В дневниках Пришвина образ идеального града Китежа в 1920-е гг. осмыслиется как образ идеальной коммуны, в которой нет разделений «числа», но есть «имя» каждого.

Пройдя этап увлечения марксизмом в молодости, писатель и в более зрелые годы задумывается над идеей идеального социального устройства и с болью осмысливает реалии социального строительства в России 1920-х гг. На смену теоретическому пришло психологическое восприятие, осмысление глубины нестроения жизни и поиска гармоничного целого определяется теперь в религиозном контексте, обретает космический масштаб, проявляется в эсхатологическом чувстве нарушенных связей и отношений человека и мира. Именно поэтому идеальная коммуна теперь — это образ не только социального целого, иного типа гос-

¹ О хилиазме в русском космизме см. также: Гачева 2015.

ударства. Идеальную общность Пришвин ищет не в культуре и конкретных формах ее, а в религиозном понимании смены парадигмы отношения к миру, к людям и природе: это идея собирания и связывания рассогласованных частей бытия, собирания из хаоса единства и из отчужденных частей — родственного целого, сострадания каждому существу.

Строительству социалистической утопии, революционерам, живущим идеей будущего и пропускающим живые подробности настоящего, Пришвин противопоставляет религиозное творчество связей людей и существ в космическом целом. Культурное и естественное целое — рациональное (образ интеллигента в очках, движущегося против ветра, образ интеллигенции, чье видение мира зашито ментальными схемами) или непросветленное сознанием животное бытие (образ мужика, лицо которого «как восходящее тесто в деже» (Пришвин 2004–1, с. 398)) — противопоставляется у писателя особому, родственному, личностному целому, которое дается сочувствием, состраданием Другому, особой сердечной мыслью о мире.

В такой общности объединяются в едином пространстве родственного внимания отцы и дети, белые и красные, живые и мертвые, преодолевается вытеснение одного времени другим. Устремленному вперед вектору прогресса Пришвин противопоставляет образ движения вспять, стяжания мира и собирания времени — прошлого, настоящего и будущего.

В дневнике 1922 г. Пришвин соотносит коммунизм и учение Федорова («Философию общего дела») как два разнонаправленных вектора, продолжая в этом сравнении свое сопоставление двух родов творчества: основанного на любви и связи и противоположного ему, основанного на бунте и разрыве связей: «Учение Федорова — “философия общего дела” — есть тот же наш коммунизм, только устремленный не в будущее, а в прошлое: там мы работали для счастья наших детей, здесь — для блаженства наших отцов. Одно движется ненавистью к прошлому, другое любовью и чувством утраты. Одно основано на идее прогресса (стремление молодости к лучшему: движение вперед, варварство), другое — на любовной связи с отцами (отец воскресает в сыне: культура, дело связи)» (Пришвин 1995, с. 288). «Условием истинного творчества должна быть его органичность, т. е. сознание творцом цельности, единства в происхождении мира, связи себя самого со всеми живыми и мертвыми. Это условие присутствия чувства общей жизни», — пишет Пришвин в дневнике 1930 г. (Пришвин 2006, с. 141).

Концепция идеальной коммуны формируется в дневниках Пришвина 1926–1928 гг. в диалоге с Горским, при этом особое место в дневнике этого периода занимает сюжет о встречах писателя и мыслителя в Сергиевом Посаде. Диалог мыслителей об идеальном хозяйствовании и сущности искусства включает их мировоззренческие горизонты в общее поле осмысления наследия Федорова, к которому в этот период обращаются и Пришвин, и Горский, осмысляя идею мировоздействия как «общее дело» (Константинова 2011–2).

Имя Горского не раз упоминается на страницах дневников Пришвина 1926–1929 гг. Так, в записи от 23 мая 1926 г. перечислены письма, которые необходимо написать: «Письма: Дунечке, Разумнику, Горскому, Полонскому». Пришвин читал трактат Горского и Сетницкого «Смертобожничество». Судя по дневниковой записи 13 января 1928 г., Пришвин был знаком и с брошюрой «Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров»: «Сочельник Нового года. Читал книгу “Смертобожничество”, в которой автор, примыкая к Федорову, говорит, что истинная христианская идея — это победа человеком смерти, тогда как обычная [1 нрзб.] религий это, наоборот, обожествление смерти. Горский говорит, что острое отношение Толстого к смерти явилось у него через Федорова. И еще, что уход Толстого есть очень сложное явление, до сих пор не разгаданное. Этим уходом Толстой

будто бы зачеркивал все свое толстовство» (Пришвин 2004–2, с. 10). В письмах самого Горского также упоминается Пришвин. Так, Горский в письме от 16 августа 1939 г. описывает психоаналитический сон о том, как он привел Пришвина в гости к Пришвину и оба Пришвина понравились друг другу (сообщено А.Г. Гачевой).

Диалог с А.К. Горским в реальной жизни перенесен Пришвиным и в художественный мир его творчества. Так, по мысли Пришвина, Горский должен был стать одним из героев его романа о творчестве, сюжет которого формируется на страницах дневника 1927–1928 гг.: «Федоров — большевик православия. В книгу о творчестве надо непременно среди богоискателей поставить ученика Федорова и сознательного последователя (Г<орског>o)» (запись от 30 сентября 1928 года (Пришвин 2004–2, с. 265)).

Персоналистический аспект хилиастической идеи «коммуны» Невидимого града в философии Пришвина проявляется и в концепции творчества его героя — Алпатова. В самом замысле романа о творчестве присутствует важный федоровский мотив. Алпатов должен осушить болото, но останавливает этот процесс, так как вместе с гибелью болота исчезнет и драгоценный реликт — водоросль клавдофора. По мнению Пришвина, творчество нового невозможно без согласования его с запросами предыдущих поколений людей, животных, растений. «NB. Если я буду продолжать писать Алпатова, то вот и надо взять водоросль, как творческий принцип (Отца), а спуск озера (Золотая луговина) — это гуманизм, это его “родственное внимание” к людям, которое он должен оставить ради Отца» (Пришвин 2004–2, с. 162). Для Пришвина, как и для Федорова и Горского, важно противопоставить гуманизм, обожествляющий автономную волю человека, религиозному восприятию мира, в котором человек связан не только с людьми, но и со всем миром природы, его творчество не самозванно, а согласовано с замыслом Бога о мире. 7 августа 1928 г. Пришвин, подтверждая эти мысли, записывает: «Христос, проповедуя любовь и умирая за людей, всегда помнил Отца, но “гуманисты” обыкновенно не знают Отца и поклоняются простому человеку, забывая, что человек без Отца остановлен в движении и мертв» (Пришвин 2004–2, с. 163).

Осушение болота даст возможность использовать землю для хозяйственных нужд. Алпатов же, напротив, отказываясь следовать злободневным интересам прогресса, определяет свое творчество в области «космического» хозяйствования, суть которого — восстановление родства человека и природы: водоросль — это реликт его самого, это «Отец» (и тут Пришвин мыслит в логике идей Федорова) разорвать связь с которым будет губительнее для человека, чем потерять возможность реализовать свои на данный момент хозяйственные интересы. Выбор героя — «родственное внимание», а не произвольное преобразование, где природа всего лишь объект творческой воли человека, не имеющий своего голоса и лика.

Отказ от деятельности, предписанной обществом, исключает героя из привычных социальных связей с окружением. Этот образ «юродивого», странного героя появляется еще в дневниках Пришвина периода Первой мировой войны, когда прапорщик отказывается по законам военного времени застрелить раненую лошадь, так как та посмотрела на него «человечьими глазами». «Чудаки-отверженцы» (Пришвин 2007, с. 132), к которым тянется душа странника в дневниках 1914 г., выявляются автором в повседневности военного времени: это обычные люди, которые вдруг получили на войне «новое крещение» — откровение нового мира и нового ощущения себя в нем. Здесь можно вспомнить «мудрое безумие», отказ от рациональной логики в поведении юродивого, когда «своим “уходом” из мира герой отрекается от его рационалистической логики, одни считают беглеца святым, другие — сумасшедшим, и обе эти грани воплощаются в мудром безумии юрода» (Душечкина 1971, с. 16). Инженер Алпатов, как и прапорщик на войне, своим поступком нару-

шает конвенциональные связи с обществом, выявляя тем самым иную реальность как подлинную: оба героя своим поведением открывают невидимые связи родства людей и природы как совокупности живых существ. Можно сказать, что золотая луговина, которую открывает герой, отказавшись осушить болото, — это топос Невидимого града, обретенного смирением воли ради сохранения жизни другого существа.

В поступке Аллатова находит свое выражение представления Пришвина об «идеальной революции». Путь Аллатова к творчеству — это движение от разрушительного революционного действия к созидательному. Пришвин пишет об этом в дневниках так: «Я хочу сказать, например, о своем Аллатове или Воронском и всяком коммунисте, — что он, выйдя из сферы разрушительного революционного действия на путь созидательный, может ли привнести из своего революционного действия какой-нибудь новый фактор в творчество законов жизни и форм» (Пришвин 2004–2, с. 342). Говоря о революции, Пришвин связывает ее идею с учением Федорова о преображении мира: «Огромное большинство утонет, растеряется в безличии, и все так долго будут идти безлично, пока не явится лицо, которое в формальную идею социальной революции не вольет кровь наших отцов, не откроет питание для идеи в дремлющих силах нашего прошлого. (Учение Федорова прямо просится в революцию)» (Пришвин 2004–2, с. 342). В такой революции Пришвин видит потенциал, зерно новых форм творчества жизни: «Наша идея “общего дела” не дело, а знамение времени, эта идея в отличие от католической материальна и варварски проста. Это кость, которой долго будут давиться. Вместе с тем эта кость и есть наша национальная значимость: без нее мы — колония Европы. Нам, последним из могикиан, остается два пути: сдать на положение колонии, или же рассасывать большевизм в направлении философии “общего дела”... до встречи ее с идеей католической... Все это надо держать в уме и выказывать только творческим путем» (Пришвин 2004–2, с. 154)

«Созидательное» революционное творчество не противопоставляет героя людям, но выявляет другой путь движения мира — включение человека в связи с целым всего космоса, преодолевающее, пользуясь выражением Г.Д. Гачева, «злободневное» — в «доброгоднем». Такая революция рождает не абстрактный новый мир, где стираются подробности жизни каждого, но выявляет в повседневности лицо «другого», вещи, мгновения, освобождает человека для видения мира в подробностях повседневности: «Положим, что мать любит своего ребенка больше, чем Совнарком, а Ленину Совнарком близок как ребенок матери, что же, по человечеству разве любовь Ленина святее, чем любовь матери? нисколько. А Христос любит человечество. Разве любовь к человечеству святее, чем любовь матери к одному своему ребенку? Тогда почему бы не поравнять всё — и любовь к человечеству, и к Совнаркому, и к своему ребенку? Почему бы большим и маленьким не сойтись в равенстве повседневной текучести. Почему отвлеченное свято, и там трагедия человека, а повседневное отдается комедии?» (Пришвин 2003, с. 180).

Этот путь творчества связей человека с целым всего космоса определяется как истинная революция — «лицеродящая»: «Я жажду истинной революции, я — чающий евангелия революции, но разве Маркс — евангелие? Я пережил Маркса в юности. И я наверно знаю, что все, верящие теперь в Маркса, как только соприкоснутся с личным творчеством в жизни, оставят это мрачное учение. Будет такое же возрождение общества, какое было со мной лично, когда сердце мое освободилось для любви к миру в его подробностях, во всякой малой вещи в нем, эти восторги освобожденного сердца никогда не позволят мне закопать его снова схемами разума» (Пришвин 1995, с. 191–192).

Этот путь обретения Китежа — «новой земли» повседневности — осмысливается Пришвиным как пространство новых отношений людей друг к другу. Образ утраченного христианского цветка «Мы», появившийся в дневниках 1914 г., в 1918 г. изображается как прорастающий цветок невидимой церкви, идеальной коммуны, братства: «Что бы там не говорили в газетах о гражданской войне и все новых и новых фронтах, в душе русского человека сейчас совершается творчество мира, и всюду, где собирается теперь кучка людей и затевается общий разговор, показывается человек, который называет другого не официальным словом “товарищ”, а “брат”. Эта маленькая церковь поднялась чуть-чуть от земли, и, кажется, только что проросла» (Пришвин 1994, с. 122).

Сказанное выше, позволяет нам сделать вывод об особенностях хилиазма мыслителей-«китежан», которые выявляются в форме отношения идеальной общности невидимого града и «близкой реальности», повседневности. А.П. Козырев определяет особенность существования философов, «высующих града», как связь бытия и быта, повседневности, не менее важной, нежели сложные философские построения: «Для не менее нашего политизированного сознания религиозных философов существует какой-то параллельный мир — одушевленной и неодушевленной природы, — по отношению к которому они не утратили чувства благосклонности и даже любви» (Козырев 1998). Повседневную сущность Китежа как «близкой реальности» выявляет в своей статье и В.Е. Хализев, описывая особенность философии китежан А.А. Мейера, М.М. Бахтина, А.А. Ухтомского, М.М. Пришвина в 1920-е гг., соотнося их представления о мире с концепцией Н.Ф. Федорова. В.Е. Хализев формулирует выражение «близкая реальность», противопоставляя его мышлению отвлеченному, утопическому, оторванному от непосредственного участия в повседневной жизни людей. Эта позиция самоопределения (ценностной ориентации в мире) выявляется им и в отношении А.А. Ухтомского: «Ухтомский мыслит человека не фатально отчужденным от окружающего, не “заброшенным” во враждебный ему мир, а потому обреченным на абсолютную свободу и бунт, на одинокий и нескончаемый поиск смысла, но, напротив, имеющим свое собственное место в мире, ему причастным, “включенным” в близкую реальность, в ней укорененным» (Хализев 1998). «Китежане», по мысли Хализева, противопоставляют утопическим проектам — путь к «близкой реальности», кругу повседневной ответственности каждого.

Вместе с тем можно предположить, что диалогическая философия и философия космизма в исторической реальности 1918–1920-х гг. создают особый тип идеального целого, выявляют идеальный коллектив как невидимую церковь, Китеж. Особенностью хилиастической идеи китежан М.М. Пришвина, А.А. Мейера, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого является и то, что несмотря на разочарования революционных лет, в их творчестве сохраняется понятийный ряд «нового мира» советской культуры — «коммуна», «революция», «большевизм» — который, однако, приобретает здесь свое смысловое наполнение. Революционный переворот, по мысли китежан, обращает человека не к новой социальной системе, но к иному экзистенциальному переживанию связей с миром. Идеальная коммуна соотносится с образом Невидимого града Китежа — идеального целого вне времени и пространства, выявляемого откликом участия и сочувствия «другому». Создавая образ идеальной коммуны-церкви («Китежа», «эклезиис», «идеального коллектива»), авторы видят проявление этой общности как Невидимого града в настоящем — в прорастании изнутри души каждого новых связей людей и всех живых существ, в повседневном поведении человека как направленности его внимания к чувству мира как живого «Ты».

Литература

- Варламов 2003 — *Варламов А.Н.* Жизнь как творчество в дневнике и художественной прозе М.М. Пришвина. Диссертация на соискание степени доктора филологических наук. Москва.
- Взыскующие града 1997 — Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., публ. и комм. *В.И. Кейдана*. М.: Языки русской культуры, 1997.
- Гачев 1991 — *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. Москва, 1991.
- Гачева 2015–1 — *Гачева А.Г.* Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // Соловьевские исследования. 2015. № 3. С. 80–98.
- Гачева 2015–2 — *Гачева А.Г.* От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев в кругу споров об имени // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 122–136.
- Горский, Сетницкий 1995 — *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М, 1995. С. 185–266.
- Горский, Сетницкий 1926 — *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертебожничество. Харбин, 1926.
- Горский 1928–1933 — *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1–4. Харбин, 1928–1933.
- Горский 1928 — *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. М., 1928.
- Горский 1929 — *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров». Харбин, 1929.
- Душечкина 1971 — *Душечкина Е.* Организация речевого материала в «Житии» Михаила Клопского // Материалы XXVI научной студенческой конференции: Литературоведение. Лингвистика / Отв. ред. П. А. Руднев, П. С. Сигалов. Тарту, 1971. С. 14–17.
- Кнорре 2015 — *Кнорре Е.Ю.* (Константинова) Образ «Другого»: Михаил Пришвин и Михаил Бахтин в восприятии Г.Д. Гачева // Национальные образы мира в художественной культуре: Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию со дня рождения литературоведа, философа, культуролога Г.Д. Гачева (1929–2008). Нальчик, 2015. С. 238–245.
- Ковтун 2015 — *Ковтун Н.В.* «Беловодский метатекст» в современной русской прозе (к постановке проблемы)//Сибирская идентичность в зеркале литературного текста: тропы, топосы, жанровые формы XIX — XXI веков. Серия Универсалии культуры. Вып. VI: монография / Отв. ред. Н.В. Ковтун. Москва, Флинта, Наука, 2015
- Козырев — *Козырев А.П.* Частная жизнь «взыскующих» // Новый Мир. 1998. № 9. С. 216–223. Интернет-версия: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1998/9/rec02.html.
- Константинова 2008 — *Константинова Е.Ю.* Философия творческой личности в дневниках М.М. Пришвина в контексте идей А.А. Мейера. Вестник МГОУ. Серия «Русская филология». 2008. № 1. С. 103–106.
- Константинова 2011–1 — *Константинова Е.Ю.* Поиск идеальной общности в религиозно-философском дискурсе и эстетике 1920–1930-х гг.: дневники М.М. Пришвина и религиозно-философская мысль 1920–1930 годов // Вестник МГОУ. Серия «Русская филология». 2011. № 6. С. 156–165.
- Константинова 2011–2 — *Константинова Е.Ю.* Идея творческого воздействия на мир в дневниках М.М. Пришвина 1926–1929 гг. в контексте диалога с Н. Федоровым и А. Горским // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 129–147.
- Мейер 1982 — *Мейер А.А.* Философские сочинения. Paris, 1982.
- Мейер 2009 — *Мейер А.А.* Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. Т. 3. 1914–1917. М., 2009.
- Пришвин 1994 — *Пришвин М.М.* Дневники 1918–1919. М., 1994.
- Пришвин 1995 — *Пришвин М.М.* Дневники 1920–1922. М., 1995.
- Пришвин 2003 — *Пришвин М.М.* М. М. Дневники 1926–1927. М., 2003.
- Пришвин 2004–1 — *Пришвин М.М.* Цвет и крест. СПб, 2004.
- Пришвин 2004–2 — *Пришвин М.М.* Дневники 1928–1929. М., 2004.
- Пришвин 2006 — *Пришвин М.М.* Дневники 1930–1931. СПб., 2006.
- Пришвин 2007 — *Пришвин М.М.* Дневники 1914–1917 гг. СПб., 2007.
- Семенова 1989 — *Семенова С.Г.* «Сердечная мысль» Михаила Пришвина // *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 378–394.
- Сетницкий 1926–1 — *Сетницкий Н.А.* Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова. Харбин, 1926.
- Сетницкий 1926–2 — *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров.
- Сетницкий 1932 — *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. Харбин, 1932.

Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.

Ухтомский 2008 — *Ухтомский А.А.* Лицо другого человека: Из дневников и переписки. СПб., 2008.

Хализев 1998 — *Хализев В.Е.* Нравственная философия Ухтомского // Новый мир, 1998. № 2. С. 222–230. Интернет-версия: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1998/2/rec08.html

Knorre 2015 — *Knorre E.* The Ideal Ecclesia in philosophical searches of “those from Kitzhezh.” The philosophy of The Other in inheritance of A. Ukhomskii, A. Meier, M. Bakhtin, M. Prishvin // *Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism.* The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press. Krakow, 2015. P. 156–161.

Konstantinova 2014 — *Konstantinova E.Iu.* The problem of creation of a new culture in Russian scholars' works during 1920–1930s (A. Meier, A. Gorsky, N. Setnitsky, M. Prishvin) // *Religion and Culture in Russian Thought. Philosophical, Theological and Literary Perspectives.* The Pontifical University of John Paul II in Krakow. Krakow, 2014. P. 71–75.

Д.С. Московская

АЛЕКСЕЙ ЗОЛОТАРЕВ — КРАЕВЕД, БИБЛИОТЕКАРЬ, МУЗЕЙЩИК, КОСМИСТ

В статье рассматривается биография и творческое наследие А.А. Золотарева (1879–1950), писателя горьковского каприйского круга. Организатор Рыбинского научного общества, библиотеки и музея, руководитель краеведческого движения в Ярославле и Рыбинске, он был автором философских работ и мемуаристики «Campo Santo моей памяти» (1933–1948). Анализ фактов биографии и работ Золотарев позволяет сделать вывод, что он принадлежал к кругу русских религиозных философов-космистов и был в советское время прямым наследником идей Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Золотарев пережил большие испытания, был свидетелем колоссальных геополитических потрясений, но они способствовали укреплению его религиозно-философских убеждений.

The article discusses the biography and artistic heritage of the writer who belonged to Maxim Gorky Capri circle AA Zolotarev (1879–1950). The organizer of Rybinsk scientific society, library and museum, the head of local lore movement in Yaroslavl and Rybinsk, he was the author of philosophical works and memoirs «Campo Santo of my memory» (1933–1948). The analysis of Zolotarev's background and works leads to the conclusion that he belonged to the Russian religious cosmists movement and was in Soviet times, the direct heir of NF Fedorov and Vladimir Solovyov's ideas. Zolotarev endured great trials, was a witness of colossal geopolitical upheavals, but they strengthened his religious and philosophical beliefs.

Ключевые слова: космизм, краеведение, биография, мемуаристика, православие, Церковь, астрономия, воскресение, кладбище, любовь, всеединство, изоморфизм, монизм, благовестие.

Keywords: Cosmism, study of local lore, biography, memoirs, Christian Orthodox, Church, astronomy, resurrection, cemetery, love, all-unity, isomorphism, monism, evangelism.

*Светлой памяти
Валентина Евгеньевича Хализева
посвящается.*

«Удивительна власть... места на человеческую душу», — писал Золотарев в своем дневнике в 1942 году. Его жизнь и творческое наследие яркое тому подтверждение. «Ну, а в Рыбинске как? Что Алексис Золотарев там поддельвает? <...> Это я его Алексисом люблю зову. Он ведь в Сорбонне обучался. И волжанин, и парижанин в одном лице. Удивительные люди!» (Мейерович 1963, с. 4), — говорил о каприйском своем протезе Максим Горький, умевший емким словом очертить потаенную сущность человека.

«Волжанин и парижанин» Золотарев вырос на окраине Рыбинска в Георгиевской слободе в доме при кладбищенском храме Св. Георгия, где служил священником его отец. Впечатление уюта, переполненности Божьего мира и особой детской радости всю жизнь были источником его нравственной силы. Но именно здесь, на любимой дедовщине, исполнился он беспокойным «духом путешественности». К северу от Старого Егория, сейчас же за большой Угличской дорогой, расположился вокзал рыбинской железной дороги, денно и ночью принимая проезжих (прямого сообщения из Петербурга до Ярославля не существовало, пересадка на другой поезд совершалась в Рыбинске) и провожая оседлых рыбинцев в неизведанную даль. А рядом строились и заселялись рабочими железнодорожные мастерские. Дух свободомыслия проникал в дом о. Алексея вместе с приходившими к нему, учителю истории и географии в уездном училище и латинского языка на курсах, представителями учительского и судейского мира. Под споры о воспитании, литературе, суде присяжных, под стук колес и песни, которые пелись в рабочих слободках, замкнутая семейным и церковным кругом юность Золотарева разомкнулась, открыв простор центробежному движению, прочь из родимого гнезда, навстречу новому, неизведанному пространству и времени. Золотарев говорил, что молодой его социализм родился сам собой, у Егория, задолго до чтения Маркса или коммунистического манифеста. Жажда жить, а не прозябать, столь характерная для русских юношей эпохи бури и натиска, толкали пятнадцатилетнего Алексея к людям простого и ясного слова, к позитивизму и атеизму, к чтению запрещенных книг. Они ужасали и привлекали его одновременно. Изменилось самое видение мира. Ему уже казалось, что в родном тысячелетнем Угличе «смотреть вовсе нечего». Вняв желанию родителей, Алексей Золотарев поступил в 1897 году в Киевскую духовную академию.

Период пребывания в Академии был отмечен постоянным душевным смятением. Из книги «Памяти моей матери» можно узнать об испытанном в ту пору влиянии Ницше, провозгласившего, что стыдно и неприлично ходить в церковь. Там же, в Академии, он познакомился с коммунистическим манифестом, который пережил, по его словам, как проповедь новой веры, новое благовестие и откровение всемирной правды. Все это, по-видимому, способствовало тому, чтобы покинуть стены Академии и поступить на естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. Мать Золотарева пережила это как самый тяжкий удар по ее мечтам. После революции, когда, как вспоминал отец Алексея Алексеевича, священник Алексей Золотарев, советская власть обрушилась на церковь и служителей ее; когда запирались храмы, богослужения совершались без колокольного звона и на колокольню поднимались пулеметы, когда в Рыбинске расстреляли священника тюремной церкви о. В.И. Закецкого и иеромонаха Толгского монастыря Иосифа; когда имена конфисковались, ставили к стенке купцов и интеллигенцию, когда после ужасов красного террора, голода и неизбывной тревоги за детей и супруга 2 ноября 1921 году скончалась мать писателя Юлия Евлампиевна, привыкшего жить будущим Алексея Золотарева обернуло в прошлое. В зеркале минувшего он по-новому увидел историю страны и семьи, и этот новый взгляд во всей полноте сказался позже, в цикле философских эссе 1940-х годов. В них Золотарев с горечью признавался, что «злота текущего бурно-пламенного дня» оторвала его от заповеданной ему матерью молитвенной работы. В послевоенном романе-хронике «Рабы Божии» он с горечью вспомнит отца и рыбинский собор, его сброшенный на землю шпиль, разбитый удивительно гармоничный колокол, в последний раз прогудевший 7 августа 1928 года, возвещающая о смерти о. Алексея.

Но в 1900–1901 годах Золотарев был далек от понимания истинных и неизбывных ценностей дедовщины. В 1902 году он был уже арестован. Последовали тюрьма, Нарымская

ссылка, Капри, Сорбонна, Италия, Швейцария, Горький, писательство и снова Рыбинск, пребывание на юге в Сочи и жизнь в Москве. Между тем связь братьев Золотаревых с социал-демократическим движением обернулась тяжкими последствиями для родителей. Соборный протоирей Алексей Золотарев был определен к увольнению «за штат», и только многочисленные подписи горожан, возражавших против решения епархии, привели к тому, что оно было пересмотрено. Но Соборный дом подвергся обыскам, в ходе которых был изъят семейный архив с рукописями и перепиской. В письме 1910 года к А.М. Горькому Алексей Золотарев признался: «Казалось мне, будто великая канунная суббота (это было время работы над исполненной радужных надежд повестью «Во едину от Суббот». — Д.М.), чудившаяся мне ранее повсюду, стала обращаться в какой-то чудовищный шабаш» (Золотарев–1). В.Л. Львов-Рогачевский писал в те дни Горькому о Золотареве: «Он, бедный — точно похоронил близкого человека — тяжело смотреть на него» (Львов-Рогачевский).

Каприйская дружба с Горьким была для Золотарева сильнейшим переживанием. Он нашел в писателе-нижегородце поддержку своему стихийному землепоклонству и привязанности к матери-угличанке — иконнице, молитвеннице, домоукрашительнице. Переживание этой близости сказалось в дарственной записи, сделанной им на берлинском издании повести «Во едину от Суббот», адресованной Горькому: «Учителю за Любовь и Огонь Сердца — Любовью и Огнем Сердца. “Миру больше всего нужны странствующие рыцари”. О. Капри. 17 февраля 1913 г.»

И все же дружба с Горьким и искреннее его почитание не только не растворили духовной самобытности Золотарева, напротив, — способствовали ее кристаллизации и осознанию. Народническое и социал-демократическое окружение, сама фигура Горького с его проповедью человекобожия вошли в противоречие с мыслями и чувствами, вызревавшими в Золотареве. Возвращение к первоистокам собственной духовной жизни, к основам своего миросозерцания у Золотарева произошло на Капри, когда угличская дедовщина и духовный быт православия влились в семейственную приязнь к иным народам и культурам, не отторгнув, но включив в себя и творчески переработав. Среди радикально настроенных знаньевцев Золотарев хранил детскую любовь к русским городам, европейский прогресс и либерально-интеллигентские трафареты мысли не уничтожили веру в тайны и чудеса Божьего мира, и укрепили его домашнее «староверие» и, по меткому определению Помяловского, кладбищенство. Неудивительно, что в околгорьковском кругу революционной интеллигенции, атеистической по преимуществу, Золотарев не прижился (см.: Хализев 1991).

После Италии Золотарев чувствовал себя уже истым русским, волжанином, рыбинцем — краеведом и краелюбом. Сначала были публикации в местных газетах краеведческих очерков, затем создание Рыбинского научного общества и председательство в нем. РНО состояло из отделения физико-математических, естественноисторических и общественных наук. В состав последнего входили библиографический и педагогический кружки самообразования. В физико-математическом отделении преподавали элементы математического анализа, читали доклады о новейших достижениях физики и химии. Любители ботаники, зоологии, геологии собирали коллекции местных растений и насекомых, производили археологические раскопки, добывали окаменелости, принимали активное участие в ботанико-географических экспедициях Академии наук. После революции новым направлением деятельности общества стала регистрация и приведение в порядок книг и художественных ценностей, изъятых из окрестных помещичьих имений и домов рыбинского купечества. Книг оказалось так много, что представилась возможность создать библиотеку-книгохранилище имени III Интернационала. Позднее она была переименована в библиотеку имени Энгельса, и

организатором, консультантом и вдохновителем работы в ней был Золотарев. Картины, художественный фарфор, старинная мебель и другие предметы искусства и старины, реквизированные у местной знати и купцов, послужили основой для создания при активном его участии существующего и поныне историко-художественного музея в Рыбинске.

Познавательный естественнонаучный и гуманитарный экскурсионизм и краеведение, деятелем которого стал Золотарев, были больше чем простым проявлением местного патриотизма. Они вобрали в себя духовные искания русской интеллигенции, происходившие под влиянием меняющейся картины мира. В область общего знания «проникли бурным потоком идеи о разложении атома и уничтожении <...> материи», иными в корне стали представления о времени и пространстве, создавались новые понятия (Вернадский 2013, с. 75). На примере кристаллографии рождалось учение о симметрии, не сводимое к другим созданным физиками и математиками моделям мира и материи. Коренные изменения в химии — идея существования химического элемента во времени и нахождении его среди изотопов — возвращали ученых к нитям исканий средневековья, к алхимии. Астрономия переживала брожение: масштаб новых идей и представлений можно было сравнить лишь с тем моментом, когда в начале XVII века Галилей направил свой телескоп вглубь Солнечной системы. Теперь же астрономам открылся бесконечный Космос — вместилище бесчисленных солнечных систем. Новые данные научного опыта составили резкую грань с прошлыми и затронули философскую мысль. «Сейчас <...> — писал В.И. Вернадский, — мы подходим к новым дерзаниям <...> коренным образом меняющим наше мышление» (Вернадский 2013, с. 79). «Сама Земля пришла в нас к сознанию своей участи», человек перестал быть праздным пассажиром, а «прислугою, экипажем нашего земного <...> корабля» (Федоров 1995–2000/1, с. 255). Алексей Золотарев, наряду с Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, о. Сергием Булгаковым, о. Павлом Флоренским, Н.А. Бердяевым, В.И. Вернадским был представителем нового поколения людей, готовых принять дерзкую и свободную гипотезу, прежде признававшуюся абсурдной.

Впервые стала очевидна ценность древней человеческой культуры. В религиозных представлениях прошлого, как оказалось, таились великие прозрения, а в мифологии запечатлелись прообразы будущих свершений: древний человек ушел далеко вперед в своем знании и ощущении причастности космическому бытию. Золотареву, получившему образование, которое охватывало широкий спектр гуманитарных, богословских, математических и естественных наук, был внятен и современный научный синтез, и его сопричастность к человеческой древней культуре. На Капри он выступил с докладом о «Планетарных задачах человечества», где история цивилизации предстала действенным орудием достижения нового состояния общества. Начав с обзора праздников и культов древних народов (весталок, Купала, Ярило, костры, Пасха, Вакханалии), сопряженных с астрономическими явлениями равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния, и перейдя к научной рефлексии этих явлений — открытиям Эратосфена-афинянина и опытам Фуко, он завершал свой доклад обзором новых целей человечества (для рода людского он изобрел замечательный неологизм «земельчане»), которые стали доступны благодаря достижениям современного научного знания:

1. Изменение климата.
2. Объединение всего живущего и взаимное обогащение.
3. Использование недр Земли и обнаружение новых и старых источников энергии.

Золотарев трижды повторил свой доклад — на Капри, в Неаполе и Риме, всякий раз приравнивая его к аудитории и подчиняясь своему «локальному чутью». Так Неаполь дарил ему мысль, что здесь Земля усыновляет человека — не мачеха ему, а любящая мать. В древней столице Италии писатель почувствовал, что Рим требует, чтобы он обращался здесь к *Urbi et Orbi*. И, находясь во власти «топографического» переживания, заговорил об объединении Прошлого и Будущего, призывая к воскрешению мертвых, к новым богам и старым заветам. Он вспомнил духовные искания всеобъемлющей натуры Джордано Бруно и вслед за ним повторил: «Мы небожители». Посвятив свой доклад на заседании Рыбинского философско-религиозного общества 12 февраля 1916 года трудам Бруно, он вложил в него много личного. Золотарев говорил, что Бруно тесны пределы Европы, тесны пределы Земли, тесен весь мир, он ищет нового далеко за видимыми гранями. Он не только сын Земли-Матери, но и сын Отца-Солнца, он — гражданин вселенной, он проповедует вечность и вездесущность движения, и бесконечное множество обитаемых миров.

Золотарев испытал на себе революционный переворот в науке и технике и был свидетелем тому, как под его воздействием изменились социально-антропологические реалии жизни. Мир разделился на людей дела, готовых к подвигу, и людей мысли. В непосредственном его окружении был человек «лучистого типа высоко-моральных натур», народо-волец-шлассельбуржец, ученый, поэт, мемуарист Николай Александрович Морозов, с которым Золотарев познакомился после первого своего приезда из заграницы в 1909 году, когда Морозов наезжал в Рыбинск из Борка по делам разного рода. Золотарев был тогда занят устройством РНО и налаживал Астрономическую обсерваторию как центр, около которого предназначалось развиваться будущему научному объединению. По признанию писателя, именно Морозов подарил ему чувство связи со Вселенной, научил видеть вокруг «налет Вечности, это отражение небес на земле» (Золотарев 2016, с. 808). Влияние Морозова сказалось и в увлечении Золотаревым идеей о зависимости целого ряда явлений и событий от космических звездных сил, верил во влияние Луны, Солнца и Звездного Космоса на историю человечества и на частную жизнь людей. Пан Юлиуш из повести «На чужой стороне» в разговоре с Ветровым указывает на возрастание человеческой энергии вместе с весенней природой: «В такие ночи здесь не сидится на месте — даже сны улетают. <...> Центробежная сила незримо растет в человеке: поднимает тело с земли, увлекает ввысь, а душа вдруг становится зрячей <...> и в ней отражается душа всего мира» (там же, с. 228). В завершенной уже после смерти Морозова повести «По престолом», он, отчасти оправдывая себя, связывал землеподъемную и странническую страсть своих героев с летними приволжскими купальскими кострами. Золотарев остался верен своей догадке до конца жизни. Мир един, и явления природы одинаковы и общи и в материальной среде, и в проявлениях энергии, в молекулах, атомах, электронах или протонах, в пространстве космических туманностей и внутри самого человека, в его духовных проявлениях. В 1944 году Золотарев писал: «Равноденственная неделя... Время, когда Земля наша проходит через свои рожденные и именные дни, как я уже давно заметил, полны бывают и снов исключительных и необычных, и мыслей, Бог весть из каких-то глубин мироздания западающих тебе в самое сердце ума и в самый ум сердца» (дневниковая запись от 23 сентября 1944 года — Золотарев 2016, с. 450–451).

Но было нечто, что разделяло Золотарева с космизмом Морозова. Умственный телескоп этого лондонского собеседника Карла Маркса был настроен на космические масштабы и не подходил для «микроскопического» исследования фактов, ему «просто-напросто из-за лесу не видно деревьев», писал о своем старшем друге Золотарев. Морозов не имел

вкуса к «дифференциальному исчислению бесконечно малых» величин. В нем ощущался «недостаток индивидуализации»: «Он свысока глядел на жизнь» (Золотарев 2016, с. 812). Золотарев принадлежал к той ветви русской религиозной философии, что узревала божественные энергии в тварном мире. «И в этом существенная грань, отделяющая христианское мировоззрение от всякого другого. Личное начало пронизывает весь мир, освещает и одухотворяет его, — писал Золотарев в 1945 году. — Мир не безличен, он сотворен Богом и носит на себе печать божественного промысла и творчества» (Золотарев 2016, с. 404).

Космос Золотарева во многом был близок духовному космосу Владимира Соловьёва и нерасторжим с аксиологией. В этическом монизме Золотарева мир объединяет закон любви Божественной или обращенной к Богу («Неподвижно лишь Солнце Любви»), действие которого он прослеживал во всех видах энергии: «Ньютонов закон тяготения ведь это по существу своему отражение, зеркальное, точное и бесспорное, духовного закона любви к средоточию Вселенной — Великой и Невидимой» (дневниковая запись от 23 сентября 1944 года — Золотарев 2016, с. 451). Социальные организмы произведены той же творящей силою любви, что порождает организмы физические и, подобно последним разрушаются, когда эта сила меняет свой вектор на противоположный. Вот почему в заботе о Космосе Золотарев, в отличие от Н.А. Морозова, не мог забыть о «бесконечно малой величине» — человеке. Он трепетно оберегал «ткань жизни», ту, что сплетена из «форм мышления и поведения, из установлений и привычек труда и заполнения времени досуга», что «создается цепью поколений» и «избирает своим сосудом лишь долго осваивающиеся и насиженные гнезда» (Хализев 2009, с. 129). Золотарев, подобно его близкому другу и собеседнику А.А. Ухтомскому, часто использовал понятие «дедовщина», вкладывая в него полноту унаследованных в семье, роде, общине, в творчестве и быте малых поселений традиций, знаний, верований. Дедовщина рождает и хранит ту силу, что соединяет индивидуальности в социальный организм: «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам», краелюбие и краезнание. Так в краеведении космист-Золотарев нашел всю полноту выражения своего окрепшего мировоззрения и возможность быть верным своему нравственному императиву. В краеведении естественно и непротиворечиво соединились начала личные и общие, индивидуальное и глобальное, родимый дом и Космос. Объект краеведения, *край*, Золотарев мыслил в духе своего этического монизма, как «понятие отнюдь не только субъективное, административное и хозяйственное, но коренящееся <...> в природе нашей планеты. Если в биологии клетка является сейчас основным элементом жизни, подлежащим изучению, пусть микроскопическому <...> то совершенно так же краеведческое, чуть ли не микроскопическое (с точки зрения столиц) исследование, не теряет своей связи с наукой, потому что край во все эпохи исторической жизни человека на земле и решительно повсюду на планете есть, был и будет основной микрогеографической отдельностью» (Золотарев 1926, с. 330). Краеведение, верил он, есть начало перехода от разделяющего людей и народы разновластия к органическому, любовному единству всей твари в безвластной, свободной соборности.

По словам Н.Ф. Федорова, ширь земли служит «переходом к простору небесного пространства» (Федоров 1995–2000/1, с. 254). В краеведении, как мы видим, органически слились «земное и вселенское», в него влился поток культуры, признававшей целостность мироздания. И если одно его крыло было устремлено к завоеванию космоса для человека, то другое — к сохранению для него земли. В краеведении как науке Золотарев увидел метод познания, способный преодолеть кажущуюся неслиянность бесконечности большого и бесконечности малого и разрешить антагонизм природы и человека. Участник Рыбинского

религиозно-философского общества, он верил, что миссия человека — в установлении любовного отношения не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде. На исходе жизни Золотареву пришлось стать свидетелем чудовищного преступления против человечества и природы — взрыва американской атомной бомбы над Хиросимой и Нагасаки. Это событие, потрясшее Золотарева, подтвердило его давнишнюю мысль, что уклонение от заповеданного Богом пути любви приведет к развитию колоссальной энергии разрушения, и чуждая сострадания «научная мысль только ускоряет, подталкивает этот стихийный природный процесс схождения со своего пути, уклонение от <...> гармонического движения в сторону отщепенства и разлады. Электроны, выбитые из своих привычных орбит, как бы сходят с ума и в порыве безумной злости на самих себя и на чуждую им силу жестоко мстят за потерю своего равновесия» (Золотарев 1994, с. 222–223).

Эти строки Золотарев писал в 1945 году. В двадцатых годах он — участник краеведческого движения, ставшего самым массовым общественным движением в России, самым демократичным, противостоял энтропийным силам пронесшихся над миром войн и революций. «Земляческое» чувство властно потребовало выражения, и Золотарев исполнил «завет одного и основоположников русского краеведения, московского библиотекаря Н.Ф. Федорова: “Все должно быть предметом нашего знания и все — участниками и все деятелями этого знания”» (Золотарев, л. 10). В 1929 году по краеведческому движению был нанесен сокрушительный удар. Брат Алексея Золотарева Сергей Алексеевич вспоминал: «В 1929 году, в Рыбинске <...> почувствовался вдруг острый недостаток в “зернохранилище”, и рабочие стали составлять “добровольные” резолюции об отобрании собора для хранения “зерна”, которого не хватило бы на один вагон. К Алексею, как заведующему библиотекой, тоже принесли для подписи такую бумажонку. Он остался при особом мнении. Его начали шельмовать в печатном органе. Затем последовало нападение и на научное общество. Краеведческий десятый съезд 1929 года оказался последним, и проходил он в предчувствии грядущих бедствий. Шестого января 1930 года Алексей еще побывал у меня, прочел две из своих двенадцати (Каприйских. — Д.М.) новелл, прощались мы “до свидания”, но не знали, когда это свидание будет. По приезде в Рыбинск он выдержал отвратительное заседание, где разбавленное партийцами правление Научного Общества еще приняло предложенный им план работы на следующий год, но потом раздалось обвинение одно нелепее другого: и отрыв от жизни, и недопущение рабочих масс и молодежи, и пристрастие к прошлому и так далее. Дальше последовал арест — три года ссылки на Север. Вот уже два года, как мы собираем и отправляем ему посылки с чаем, сухарями, сахаром, бельем, а он шлет открытки с цитатами из Лермонтова, Шевченко и Дантовского “Ада”. За председателем последовали и все ближайшие сотрудики» (семейный архив Золотаревых).

Но Золотарев продолжил свою краеведческую деятельность и после возвращения из ссылки. Была совместная с Н.П. Анциферовым работа над историко-краеведческой книгой «Ярославль. История. Культура. Быт». Была почти бессмысленная борьба за внимание центра к культуре провинции. В РГАЛИ и ОР РГБ сохранилась переписка Золотарева с директором Государственного Литературного музея В.Д. Бонч-Бруевичем тридцатых годов. Она поражает искренностью и неизменной верностью Золотарева высоким целям «провинциальной науки» установления сердечных связей центра и провинции, сохранения и возрождения живой души местности: «Работая в первое десятилетие Революции в Ярославщине (г. Рыбинск) и музейщиком, и краеведом, и руководителем научного общества, я имел случай наблюдать гибель документов по культурной истории нашей провинции. Гибель эта <...> продолжается и сейчас вследствие того, что, напр<имер>, переписка, запис-

ные книжки, альбомы, вырезки из газет местными работниками уничтожаются, и их некуда отдать. В столицу <...> “ну разве им интересно?.. Они ищут <...> значительных имен. Наши они бросят или туда запрячут, что никогда и не найдет потом”. Вот приблизительно, какие речи приходится слушать. Или еще в другом роде. Поедешь в какой-нибудь Белев — город Жуковского, познакомишься с местными старожилами, музейщиками и знатоками края. Тебе и говорят сейчас же, как *москвичам*. “Вот Москва уже забрала документы, обещая дублировать, ждем и по сей день”. Ну, а с другой стороны, может, оно и к лучшему <...> Здесь все еще не научились разбираться в своем прошлом, не ценят его. Так вот и засели между Сциллой захвата местных культурных ценностей в центре и Харибдой собственной своей беспризорности и невнимания к прошлому”.

И это не только пустые жалобы. Когда-то по заказу издательства “Академия” я писал монографию об Ярославле, мне приходилось не раз убеждаться в том, что Ярославль (он отпраздновал в 1924 году свои 900 лет) при всех моих еще сохранившихся связях не может дать мне таких возможностей для исторических работ о нем самом, как Москва.

Вот, дорогой Владимир Дмитриевич, мне и думается, что именно Вы со своим Литературным музеем можете очень помочь беспризорной нашей провинции, можете сильно содействовать сохранению все еще гибнущего нашего Ростова, Углича, и Мологи, литературного и культурного наследства.

Вы, например, устроили прекрасную выставку “Слова о полку Игореве”. И я убежден, что Ярославль, который является *единственным* Крестным отцом этого уникального русского памятника, ничем не отозвался на Вашу ценнейшую работу. И не отзывался потому, что <...> ярославцы *до сих пор* не вполне сознают всей значительности факта сохранения этого памятника у них в городе <...>. Если бы Литмузей повторил свою выставку “Слова о полку Игореве” в самом Ярославле, это было бы не только праздником для всего многочисленного общества книжников-читателей Ярославщины, но и огромным общественным делом. “Во всяком деле *преполезно* подсчитаться” говаривал Д.Ив. Менделеев. Вот ярославцы бы, в связи с этой выставкой и подсчитались, сколько сокровищ русской литературы сохранено было в их области (Ярославль, Кострома, Ростов Великий, Углич, Молога, Рыбинск, Пошехонье) и вывезено в Москву и Питер» (Золотарев–2, л. 13–14 об.). Так и в предгрозовом 1936 году Золотарев-краевед не терял надежды быть услышанным или... не считал возможным молчать.

Вернувшись из архангельской ссылки, Золотарев вел полуголодное, а в годы войны, с иждивенческой карточкой, и вовсе голодное существование. Зимы при неподходящей для них одежде, пребывание в плохо отапливаемых помещениях... Но именно на эти годы приходится самая глубокая и вместе тонкая работа его разума, души и сердца, призванная преодолеть вражду, что на глазах Золотарева все годы его жизни разрывала человеческий род, государства, семью, отцов и детей. В своем одиночестве и «лишенстве» Золотарев ополчается против человеческого греха небратскости и вечного врага, посылаемого роду людскому всевластной матерью-природой, — смерти. «Соединение всех — это последняя, завершающая цель соединения в Боге, предания себя в руки Божии всех уклонившихся от праведного пути, блудных сыновей, ушедших на сторону далече от Отчего Дома. Оно требует, прежде всего, объединения и видимых и невидимых духовных сил, как об этом Церковь молится в молитве первого часа» (Золотарев 2016, с. 415), — писал Золотарев в эссе «Вера и знание». Эти записи, приуроченные к Празднованию Рождества Христова 1945 года, напоминают по своей форме церковную проповедь. И, верно, были таковыми для него, в мечтах своих служащего в храме на смену умершему отцу. «В связи же со многим множеством

смертей за эти последние годы войны чувствуется потребность в общей молитве за близких усопших. Когда вдумываешься в условия гибели многих из них, вспоминаешь слова Спасителя, сказанные Им в ответ на рассказ о 18-ти убитых при падении башни: “Если не покаетесь, то все так погибнете”. Жестокая, истребительная война в результате не столько высоких технических орудий истребления, сколько вследствие жестокосердия и оскудения любви в людях ставит перед верующим сознанием необходимость одуматься, опомниться, изменить свой неправильный путь». И Золотарев призывал к установлению всенародного дня поминовения усопших для всеобщего поста и покаяния. Ему мечталось «не только о восстановлении Храма Христа Спасителя, построенного в Москве в благодарность за избавление страны нашей от нашествия иноплеменных, но и о создании Храма Святой Троицы: Отца Вседержителя, Сына Божия Бога-Слова и Святого Духа Утешителя. <...> Сие буди! буди!» (Золотарев 1994, с. 226, 228). Вера отцов говорила в Золотареве и, как некогда до него ученик Федорова религиозный философ Владимир Соловьев, он мог повторить: «только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательно распада живого существа на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество» (Соловьев 1993, с. 104–105).

Сын русской православной церкви, Золотарев был убежден, что духовная сила способна захватить и претворить телесное существо, ибо — Христос Воскрес. Чая воскресения мертвых и жизни будущего века, он хотел участвовать в соборном деле, не допуская усопшим остаться добычей смерти. То было дело любви — положительного и безусловного восполнения существа ушедших людей в себе, включения их в себя и одоления тем самым предельной раздельности, что образуется смертью. Золотарев начал вести свои траурные заметки «Campo Santo», храня чудотворящую силу завещанного ему матерью преклонения и поклонения могилам предков. Его очерки не были частным делом совести. Он осознанно направлял свой труд в поток исторического прогресса, в ходе которого, он знал, совершается нравственный отбор, и разрушению подлежат все ложные и несовершенные черты человечества, а остаются лишь этически высокие. Это желанный и светлый путь к грядущему всеединству, где уже за пределами земной жизни будут увековечены индивидуальности.

Над мемуарным трудом «Campo santo» (итал. — кладбище, святое поле) моей памяти, образы усопших в моем сознании» он работал на протяжении почти что двух десятилетий: со времени ссылки и вплоть до последних месяцев жизни. Всего поминальных очерков было написано 497, но значительная их часть утрачена. Эпиграфом к книге можно было бы поставить слова из воспоминаний об И.В. Кувшинове, гимназическом товарище Золотарева, сохранившемся в семейном архиве Золотаревых: «Со смертью физического нашего тела никак не кончается наше существование. Надо, чтобы личность наша имела себе завершение. <...> Мне именно эту мысль хотелось выразить в моем прощальном напутственном ему слове перед готовой закрыться его могилой. Хотелось <...> уверить себя и других, что наша после смерти любовь <...> не будет напрасной, что она произведет свое действие, что она поможет этой милой <...> душе дойти беспрепятственно до места своего успокоения <...> Пусть же тут, в этой тетради, ясно и до конца будет высказано это мое заветное слово» (Золотарев 2016, с. 652).

В книге «Campo santo моей памяти» мы оказываемся свидетелем духовного преображения реальности. Какой бы горестной или жестокой она ни была, автор высвечивает ее внутренний, идеальный, а в действительности — подлинный образ. Идеализм Золотарева опирается на христианскую аксиологию, которая лишает зло бытийственных корней. И потому истинный реализм, которому подчинена поэтика траурных очерков, — это выяв-

ление знаков божественной любви и красоты. Анциферов, познавший на своем веку боль невосполнимых потерь, разлуку с близкими, каторжный труд и, подобно Золотареву, посвятивший остаток жизни мемуаристике, так определял ее духовную миссию: «Я считаю память самую благородною силою человека. Вспоминать и облагораживать — это <...> единый и неделимый акт. Преступление нашей жизни память облагораживает путем стыда и раскаяния, образы страстей — путем охлаждения и одухотворения; <...> переживания <...> испещренные будничными случайностями, сгущаются памятью в сплошные духовные массивы, и даже серость будней превращается из простой бесцветности в ценный момент красочной сложности жизни. Поистине, память является, по-моему, и самым строгим судьей, и самым талантливым зодчим нашей души. <...> Вспоминать — это значит высматривать в прошлом его непреходящую идею, его бессмертную душу, высвободить преображенную актом воспоминания эту душу из объятий эмпирической действительности <...>. Так же переживания, что мы называем мечтаньями и воспоминаниями, представляют собою в сущности два отличных, но нераздельных момента единого в душе процесса допрашивания нашей жизни о ее вечном смысле, допрашивания вечности о внутреннем достоинстве наших дней, часов, путей» (Анциферов, л. 1–3). Словно отвечая этой мысли, незадолго до смерти Золотарев писал: «Каждая <...> заметка не только служит вечной памяти усопших, но и дает мне самому душевную ясность и целебную силу для жизненного подвига. Именно теперь, на склоне лет, так ясно чувствуется тесная связь со всеми, кто был около меня» (запись в 14 тетради «Campo Santo моей памяти» — Золотарев 2016, с. 815). В работе над траурными заметками Золотарев переживал «чудо оживления, воскресения, преображения лица и образа тех лиц, что умерли» (там же, с. 643), но с чьей смертью не примирилась его память. Исполненные любви эти записи свидетельствовали о том, во что всегда верил Золотарев: Бог не есть Бог мертвых, а Бог живых.

Труды Алексея Золотарева — свидетельство неизбывности в русском сознании федоровской идеи общего дела, его судьба — опыт вечно живого христианства.

Литература

- Анциферов — Анциферов Н.П. О памяти // ОР РНБ. Ф. 27. Ед. хр. 70. Л. 1–3.
 Вернадский 2013 — В.И. Вернадский и комиссия по истории знаний. М.: СПб., 2013.
 Золотарев — Золотарев А.А. Автобиография члена Литфонда // РГАЛИ. Ф. 2094. Оп. 1. Ед. хр. 916. Л. 1–23.
 Золотарев 1994 — Золотарев А.А. Вера и знание. Из рукописи «Своею дорогой. Сборник статей. 1941–1949» // Континент-82. 1994. № 4. С. 216–228.
 Золотарев 1926 — Золотарев А.А. Наука ли краеведение или только метод? // Краеведение. 1926. Т. 3. № 3. С. 329–331.
 Золотарев-1 — Золотарев А.А. Письмо А.М. Горькому // Архив А.М. Горького. КГ-29-2-19.
 Золотарев-2 — Золотарев А.А. Письмо В.Д. Бонч-Бруевичу // РГАЛИ. Ф. 612. Оп. 1. Ед. хр. 946.
 Золотарев 2016 — Золотарев А.А. Campo santo моей памяти: Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / Ред.-сост. В.Е. Хализев; отв. ред. Д.С. Московская. СПб., 2016.
 Львов-Рогачевский — Львов-Рогачевский В.Л. Письмо к А.М. Горькому. Архив А.М. Горького. КГ-П 47-1-11.
 Мейерович, 1963 — Мейерович М.Г. Встречи на Капри // Северный рабочий. 1963. 28 марта. С. 4.
 Соловьев 1888 — Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
 Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
 Хализев 1991 — Хализев В.Е. Из истории русской публицистики и критики 1910-х годов. Наследие А.А. Золотарева // Контекст 1991. Литературно-критические исследования. М., 1991. С. 167–215.
 Хализев 2009 — Хализев В.Е. Теория литературы. М., 2009.

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ЭСХАТОЛОГИЙ «СОЗДАТЕЛЯ ЗВЕЗД» О. СТЭПЛДОНА И «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н.Ф. ФЕДОРОВА

В статье проводится сравнительный анализ идей «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова и философско-художественного трактата «Создатель звезд» британского писателя и мыслителя-космиста Олафа Стэплдона, разделявшего и творчески отстаивавшего постулат о том, что именно эволюция разума является основным содержанием и вектором эволюции Вселенной.

The article gives the interpretation of some aspects of «projective erotics» concept developed in the Russian cosmism, which in a general sense is understood as the creation of a new life according to the laws of art creativity, and not solely of genetic inheritance.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, проективная эротика, научно-фантастическое моделирование.

Keywords: N.F. Fedorov, projective erotics, science fiction modeling.

Хотя в текстах Н.Ф. Федорова делается акцент на воскресительном долге сыновей перед усопшими отцами, творчество этого мыслителя дает прекрасный повод поговорить о «женском следе» в философии. Так же как внимательное чтение трудов «московского Сократа» позволяет убедиться в том, что женщины в его Проекте вовсе не являются «бедными родственницами», так и история современного федоровского движения, осмысления и творческого развития идей Федорова является красноречивым примером того, что роль женщин в истории философии не менее важна, чем, по Федорову, в воскрешении. Грубо говоря, мужчина создал гениальную философию, но объяснила, что это гениально и почему, извлекла «проект общего дела» из многолетнего забвения — женщина. Светлана Григорьевна Семенова по отношению к пантеону классиков космистской философии сыграла ту же роль, что, например, Ж.-П. Сартр в отношении «иконостаза» патриархов экзистенциализма: кого он причислил к данному направлению в своей знаменитой лекции «Экзистенциализм — это гуманизм», те с тех пор и кочуют из учебника в учебник с этой «маркой». Вот и Светлана Григорьевна в своей, уже классической, «Антологии русского космизма», упомянула Тейяра де Шардена и Э. Леруа, и с тех пор их имена главным образом и приводят, когда речь заходит о западных космистах. А, например, не упомянутый в «Антологии...» британский философ Олаф Стэплдон (1886–1950), видимо, потому так и остался «слепым пятном» в трудах исследователей космистской философии. Интересно, что беллетризованные философские трактаты Стэплдона при жизни публиковали в дешевых научно-фантастических издательствах: для философии он был слишком фантастичен, для фантастики — чересчур философичен. К слову, схожее восприятие до сих пор весьма распространено и в отношении Федорова: так, Б.Н. Стругацкий в своем оффлайн-дневнике охарактеризовал русский космизм и конкретно «философию общего дела» как «научно-фантастическую философию».

Подобно тому как И.А. Ефремов на основе разрозненных замечаний и скупых намеков Маркса и Энгельса создал развернутую хронологию коммунистической эры, показав, решением каких задач, какими структурными конфликтами могут быть конституированы разные этапы коммунистической истории человечества, роман-эпопею «фантаста для

фантастов»¹ О. Стэплдона «Создатель звезд» (1937) можно рассматривать как попытку более-менее подробного описания богочеловеческой эры, обрисованной Федоровым лишь в самых общих чертах. Основное внимание русский мыслитель уделял условиям преобразования земного человечества в богочеловечество, в «психократию», где «всё — во всём» и где чувство локтя — не локтем по подбородку. Что же касается, в частности, проблемы контакта с внеземными цивилизациями, перспектива которого возникает в связи с проектом добывания в космосе «новых землиц» для воскрешаемых предков, то Федоров, судя по всему, считал её производной от проблематики «трансформативной антропологии», от Общего дела: «Извращение образа Божия в природе выражается и в том, что единство отдельных миров со всеми другими мирами даже не сознается, и что миры эти недоступны всем нашим чувствам, то есть нам недоступны другие миры, а наш мир недоступен обитателям иных миров, если бы таковые где-либо и были, и это вследствие отсутствия регуляции и потому, что разумные существа не обладают полнотою органов, то есть таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие» (Федоров 1995–2000/1, с. 301). Судя по всему, в представлении Федорова *подлинный* Контакт, т. е. равноправный, полноценный диалог человечества с внеземными цивилизациями станет возможным только в результате обожения — на стадии перерождения человечества в богочеловечество. Если осатанеть, потерять человеческий облик можно без труда, то преодолеть свое «грехопадное» состояние без подвижнического труда невозможно. Другой не может пройти за тебя дорогу к Небу. Причем, понимать это надо как в религиозном, так и в буквальном смысле: пока человечество не способно самостоятельно выйти в дальний космос, оно там и не нужно. Иначе говоря, если бы какая-то могущественная космическая сила и помогла человечеству выйти в космос, снабдив его необходимыми для этого чертежами (как в романе знаменитого космолога К. Сагана «Контакт» и его экранизации), то, согласно логике родоначальника русского космизма, ничего хорошего из этого бы не вышло — подобно тому как наследники больших состояний подчас пускают их по ветру, не будучи в силах конструктивно использовать или приумножить эти средства, потому что то было даровое, а не трудовое приобретение.

Стэплдон же в своей «истории будущего» будто бы идет дальше Федорова, значительное место уделяя именно проблеме взаимоотношений различных психократических цивилизаций Вселенной, уже преодолевших отчуждение человека от человека и от самого себя. И здесь возникает необходимость хотя бы самого общего, пунктирного, сравнительного анализа «проекта общего дела» и космологии «Создателя звезд», к коему и приступим.

Роман «Создатель звезд» написан от первого лица в форме смутных воспоминаний героя об опыте его внетелесного путешествия по Вселенной в пространстве и времени вплоть до «конца времен» (своего рода «ню-Апокалипсис»). При этом дистанция между автором и персонажем достаточно условна, а порой полностью исчезает. Так, описывая одну из встреченных им рас, состоящую из ультрамикроскопических единиц, организованных в единое туманообразное целое на базе электромагнитных волн, герой замечает: «Именно к такому типу принадлежит раса, которая в наши дни населяет Марс. В другой своей книге я уже описывал этих существ» (имеется в виду роман О. Стэплдона «Последние и первые люди»). Посещая различные внеземные цивилизации, рассказчик увлекает в

¹ Мы сочли правомерным назвать так Стэплдона по аналогии с «поэтом для поэтов» Велимиром Хлебниковым, который также не имел успеха у широкой публики, но своими знаменитыми «коллегами по цеху» почитался как учитель.

свое внетелесное путешествие других энтузиастов и, в какой-то момент начинает говорить от имени сверхразума, образованного множеством индивидуальных сознаний, проницаемых друг для друга, но не сводимых одно к другому. «Каждый осознавал не только самого себя и другого, но еще и совокупную гармонию одного по отношению к другому. <...> Все переживания одного принимали совершенно другое значение в глазах другого, и в результате получался новый, более проницательный и лучше сознающий, разум» (Стэплдон 2004). Характерно, что, описывая данное состояние, Стэплдон испытывает значительные трудности с его определением, так как не находит в английском языке соответствующего понятия. «В нашем языке не существует термина, которым можно было бы точно определить эти отношения. Было бы неверным сказать, что все мы утратили нашу индивидуальность или растворились в коллективной индивидуальности. Но так же неверно будет утверждать, что мы все время представляли собой отдельные личности. В отношении нас всех можно было применять и местоимение "я", и местоимение "мы". ...Я одновременно был и конкретным отдельным членом сообщества, и обладал всеми ощущениями и коллективным опытом этого сообщества» (Стэплдон 2004). Между тем в православной философии, традициям которой в значительной мере наследует русский космизм, такая форма бытия давно и разносторонне осмыслена в целом «гнезде» родственных понятий: «соборность», «всеединство», «симфоничность» и, наконец, «психократия» — у Федорова.

Как далее показывает Стэплдон, в процессе познания Вселенной этот сверхразум консолидируется со сверхразумами целых солнечных систем, преобразованных в результате астроинженерной деятельности их обитателей (в частности, создания искусственных планет) в единые живые организмы. Затем происходит телепатическое объединение галактических личностей и возникновение вселенского разума, объединяющего в себе мириады личностных разумов, индивидуальных сознаний. Это — высшая стадия развития личности, на которой ей, наконец, открывается Создатель звезд, непрестанно творящий всё новые Вселенные. (Вообще, вызывает некоторое недоумение избранный Стэплдоном для Бога псевдоним: как если бы писателя называли «создателем строк» или художника — «создателем мазков»). Стэплдоновская трактовка этого драматического момента прямо противоположна, антиномична федоровскому пафосу. «Мне представилось, что в момент моего видения все надежды всех смертных духовных существ на единение с бессмертным духом наполнили силой мои крылья. <...> Мне показалось, что я, дух стольких миров, цвет стольких эпох, был Космической Церковью, наконец-то достойной того, чтобы стать Невестой Божией. Но вместо этого я оказался обожжен, ослеплен и низвергнут ужасным светом» (Стэплдон 2004). Наша Вселенная оказалась лишь «грубым наброском к какому-то совершенному творению». Далее следует калейдоскоп миров, которые, по мысли Стэплдона, образуют своего рода эволюционный ряд: от самого первого космоса, представлявшего собой лишь чередование тишины и звуков, к возникновению пространственных вселенных через усложнение «непространственного измерения в «музыкальном» космосе». В частности, населявшие такой мир существа, представлявшие собой сложные музыкальные мелодии, могли приближаться друг к другу или удаляться посредством изменения уровня громкости и тембра — вплоть до полного ухода за пределы слышимости. В следующем же космосе это движение существ обогатилось подлинно пространственными ощущениями. Среди бесконечного множества мирозданий, проходящих перед внутренним взором читателя, есть Вселенные «по Евклиду» и «не по Евклиду», Вселенные с «перевернутым» законом энтропии, статичные Вселенные, которые Создатель Звезд «не поме-

стил во время» и даже эвереттовская «ветвящаяся Вселенная»²... В этой череде мирозданий есть и такие, которым соответствуют различные религиозные картины мира. Например, трехчленное мироздание, в котором существа из одного мира после смерти попадают в один из двух других, являющихся «вечным адом или вечным раем».

Таким образом, можно заключить, что «сумма научной фантастики», как охарактеризовал «Создателя звезд» С. Лем, обычно весьма скупой на положительные оценки, — это очень скромная характеристика. По сути, космология Стэплдона претендует на статус единственной подлинной «теории всего», включающей в качестве своих частных моментов любые научные, философские и религиозные модели бытия, в том числе христианскую онтологию. В этом контексте христианский Бог (т. е. Бог Авраама, Августина, Аввакума, Лютера, Серафима Саровского, Федорова, Санта-Клауса, растаманов и др.) оказывается лишь одним из «несметной толпы выдуманных божеств», каждый из которых является «воплощением некоего особенного воздействия Создателя звезд на сотворенные им существа» (Стэплдон 2004).

Между тем легко показать, что при всей масштабности и смелости мысли Стэплдона, ему всё-таки не удалось вырваться за горизонт теоретических построений русского космизма и конкретно философии Федорова. Так, подлинного преображения Духом материи в концепции Стэплдона не происходит: Вселенский Разум, по сути, остается заложником вселенского тела, дряхлеющего в силу истощенности своих энергетических ресурсов, и умирает вместе с ним. Напротив, по Федорову, общим делом богочеловечества будет пересоздание законов природы, в частности, достижение отрицательного роста энтропии (и как следствие — преодоление смертности, конечности как отдельных людей, так и природы в целом), обретения человеком «последовательного вездесущия», изменение свойств пространства и времени. И хотя это все еще звучит как фантастика, в современной космологии уже признается принципиальная возможность изменения законов природы, чем и должно по определению овладеть обоженное (всеединое) человечество, призвание которого состоит в кардинальном преображении природы, ее одухотворении, т. е. в привнесении в природу свободы: «В последнее время становится очевидно, что эти самые версии из теории струн на самом деле просто характеризуют разные фазы некоей более глубокой теории. Это значит, что есть такие физические законы, согласно которым область Вселенной может совершать фазовый переход³. И здесь имеется в виду не смена агрегатных состояний, а изменение свойств элементарных частиц и известных нам сил» (Смолин 2007, с. 109).

Идея же Мультиверса, которую Стэплдон противопоставляет христианской космологии как целое — части, на деле вовсе не противоречит христианской картине мира. Так, «положение о возможности множественности разнообразных миров было официально утверждено на церковном соборе 1277 года во Франции; там же осуждены аристотелианские представления о том, что мир не может быть устроен иначе, чем он устроен, и если бы другие миры существовали, то были бы точно такие же, как наш» (МакМаллин 2007, с. 186).

Может показаться, что в контексте современной инфляционной космологии, признающей нашу Вселенную лишь известной нам областью «большой Вселенной» (Мультиверса), «общее дело», к которому призывал Федоров, оказывается провинциальным делом, не касающимся Мультиверса в целом. Однако, если богочеловечество, как показано выше, ста-

² В стэплдоновском Мультиверсе вселенные основаны на разных физических законах; у Эверетта же это различные версии событий в одной и той же Вселенной: т. е. вселенных бесконечное множество, но отличаются они только событийно, а не онтологически.

³ Исходя из контекста, под «областью Вселенной» здесь следует понимать всю нашу Вселенную, ибо «Вселенной» в статье Ли Смолина называется Мультиверс.

новится свободным от закономерностей этой Вселенной, то естественно предположить, что ему станут доступными иные Вселенные — как знать: может быть, для такой же творческой переработки... Но это и подразумевает выход человека из своей, пусть и насчитывающей миллиарды световых лет, «резервации», «гетто». Добавим лишь, что искомыми законами изменения законов природы в каком-то смысле могут оказаться *нравственные законы*, ведь именно в федоровском супраморализме онтологичность морали и нравственности, моральная обусловленность космогенеза заявлена с предельной силой и выразительностью.

Наконец, отметим, что многие конкретные идеи «Создателя звезд» О. Стэплдона предвосхищены также в философии Циолковского и других русских космистов. Так, описывая зрелую стадию развития Вселенной, когда большинство космических цивилизаций достигли «утопического», по современным земным меркам, уровня жизни, Стэплдон делает оговорку: «Некоторые из "доутопических" миров, неспособные на дальнейший прогресс, но не представляющие опасности, были оставлены в покое и охранялись, как в наших заповедниках охраняются в интересах науки дикие животные» (Стэплдон 2004). Но еще Циолковским была высказана идея о планетах-заповедниках — причем как возможное объяснение «парадокса молчания космоса» (хотя самой этой формулировки тогда еще не существовало). Приведем еще одну цитату из «Создателя звезд»: «В том, что психологический ритм совпадал с астрономическим, все еще имелись сомнения, но многие факты указывали на то, что, когда излучение было наиболее интенсивным, человеческий дух приходил в упадок» (Стэплдон 2004). Осторожно высказанное здесь Стэплдоном предположение получило обстоятельную разработку и фундаментальное обоснование в трудах друга и ученика Циолковского, А.Л. Чижевского: от «Физических факторов исторического процесса» (1924) до посмертно изданного «Земного эха солнечных бурь» (1973).

Не претендуя в данной статье на исчерпывающий сравнительный анализ идей Стэплдона и русских космистов, ограничимся еще одним характерным примером. В научно-фантастической повести «Вне Земли» основоположник теоретической космонавтики пишет: «Мы даже можем получить гораздо больше пространства и солнечного света, если образуем из своих новых жилищ кольцо вокруг Солнца, расположенное за орбитой Земли» (Циолковский 2008, с. 161). Такое размещение искусственных планет ожерельями вокруг Солнца позже стало одним из важнейших и величественных мотивов стэплдоновского «Создателя звезд» (именно конфликт между звездами, которые оказались высокодуховными разумными существами, и нарушавшими сложную гармонию их движения планетными ожерельями стал кульминационным актом описанной Стэплдоном «истории будущего»). Тем не менее, Ф. Дайсон именно английскому фантасту отдавал приоритет в идее «сферы Дайсона» (хотя, строго говоря, у Дайсона речь шла о замыкании самой звезды вместе с несколькими ее планетами в собранную из отдельных блоков прямо в космосе сферу).

Таким образом, идеи русского космизма сейчас к нам возвращаются в импортной оболочке, и тем актуальнее задача сопоставительного анализа произведений западных и отечественных представителей философии космизма.

Литература

МакМаллин 2007 — *МакМаллин Э.* Жизнь и разум за пределами Земли: теология формулирует проблемы // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. М., 2007. С. 175–195.

Смолин 2007 — *Смолин Ли.* Наше отношение ко Вселенной // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. М., 2007. С. 103–111.

Стэплдон 2004 — *Стэплдон О.* Создатель звезд // *Стэплдон О.* Последние и первые люди. М., 2004. С. 376–638. URL: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=14608

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Циолковский 2008 — Циолковский К.Э. Вне Земли. М., 2008.

В.Н. Ряполов

ИДЕИ «БРАТСТВА, РОДСТВЕННОСТИ И ОТЕЧЕСТВЕННОСТИ» В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА И ТВОРЧЕСТВЕ В.М. ШУКШИНА

В статье рассматривается творчество В.М. Шукшина и философия Н.Ф. Федорова. Сделана попытка найти общность взглядов обоих авторов на ряд вопросов, касающихся отношений между людьми.

The article discusses V.M. Shukshin's writings and N.F. Fedorov's works. The attempt is made to find the common views of both authors on a number of issues concerning interpersonal relations.

Ключевые слова: русская философия, творчество, братство, духовность, прощение.

Keywords: Russian philosophy, creativity, brotherhood, spirituality, forgiveness.

«Хочу растопырить разум, как руки, —
обнять две эти фигуры, сблизить их,
что ли, чтобы поразмыслить...»

В.М. Шукшин

Используя слова Василия Макаровича Шукшина в качестве эпиграфа, хотелось бы действительно растопырить разум, как руки и, обняв, сблизить две выдающиеся фигуры, фигуру самого Шукшина — писателя, режиссера, актера и фигуру удивительного русского мыслителя Николая Федоровича Федорова. Поразмыслить и понять, как много в них общего, общих идей, общей философии жизни, общего мирозерцания, духовности, сблизившей эти две, вроде бы и не похожие фигуры, жившие в разных столетиях, но смотревшие на мир и видевшие его через единую христианскую призму.

Проходят годы, и время расставляет все и вся по своим местам. Кто-то из авторов, писателей, поэтов, музыкантов, обласканный публикой, правителями своего времени, сошел с жизненной сцены, и имя его ушло в небытие. А чьи-то идеи, мысли, произведения, не признанные современниками, доказав свою жизнеспособность, пробились через века. К числу этих удивительных людей, способных видеть на многие годы вперед, можно отнести и Федорова. Выдвинутая им идея освоения человеком Вселенной, казавшаяся столь утопической в девятнадцатом веке, сегодня настолько реальна, что, наверное, никто кроме специалистов не сможет сказать точно, сколько людей побывало на сегодняшний день в космосе. Но интересно в его творчестве даже не это, а то, что ставит его в один ряд с великими национальными мыслителями России: идеи о «братстве, родственности и отечественности».

«Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим...» Интересны в этой «Записке...» мысли Федорова о братстве и небратстве, о родстве и неродстве, знаменующие его связь с кругом консервативно-патриархальных мыслителей. Они полагают основу для сближения его творчества с творчеством Шукшина, вошедшего в плеяду уже советских «писателей-деревенщиков», так же причисляемых к А суть этих мыслей Федоров выразил в следующем: «Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь

скрепляет единство, которое все заключается, во-первых, в сознании каждого себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе; и, во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам» (Федоров 1995–2000/1, с. 44). Мысль о родстве, о любви к отцам и праотцам проникнута глубоким христианским смыслом, о долге перед ними всегда необходимо помнить, без любви к ним не может быть и любви к Отечеству или «отечественности», которой автор заменяет слово «патриотизм».

Николай Федорович так объясняет эту замену: «Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. В вопросе о причинах неродственности под неродственностью мы разумеем “гражданственность”, или “цивилизацию”, заменившую “братственность”, разумеем и “государственность”, заменившую “отечественность”. Отечественность — это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т. е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием» (Федоров 1995–2000/1, с. 43). То, что нам кажется нормальным и даже желательным — гордость своими отцами, предками, для Федорова является грехом, пороком, гордыней, подменяющей собою любовь. Любовь к отцам и Отечеству, неразрывная с воскресительным долгом, — такова русская национальная идея, как ее формулирует Федоров. Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» писал о нем: «В учении Федорова очень многое должно быть удержано, как входящее в русскую идею. Я не знаю более характерно русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу» (Бердяев 2008, с. 216).

Творчество Шукшина многое роднит с философией Федорова. И это совсем не случайно: у них общая христианская почва. Федоров был глубоко верующим человеком, и Шукшин относился к Православию удивительно трепетно и нежно. Говоря о русском православном храме, Василий Макарович находит для него потрясающие эпитеты: «Белая красавица, светлая каменная сказка, чудо, гордость русского народа» (рассказ «Мастер»), да и отношение к верующим бережно и тактично: «Глухов уважал набожных людей. За то уважал, что их преследуют, подсмеиваются над ними... За их терпение и неколебимость. За честность» (рассказ «Бессовестные»). У Шукшина все главные понятия в жизни человека, такие как счастье, любовь, сила проникнуты евангельским смыслом. Василий Макарович счастье видел в ином, не в том, в чем указывала советская власть, в борьбе за... Он писал: «Самое обыкновенное: человек каждый день открывает для себя мир. Он умеет смеяться, плакать. И прощать умеет. И делает это от души. Это — счастье» (киноповесть «Живет такой парень»). Вот оно евангельское понимание счастья. Счастлив может быть только тот, кто не борется, кто умеет прощать. Таково же понимание и силы человеческой: она не в разрушении, а в терпении: «Не то ли и есть сила-то человеческая — вот такая терпеливая и безответная?» (рассказ «Страдания молодого Ваганова»). И, конечно же, любовь, которая управляет миром. Самое мучительное, но при этом и самое прекрасное чувство, которое должно коснуться каждого человека:

«Любовь ходит по земле.

— А чего она ходит?

— Чтобы люди знали ее, и чтоб не забывали... Она красивая-красивая.

— Хоть бы разок увидеть ее.

— Увидишь. Она придет к тебе» (киноповесть «Живет такой парень»).

На первые рассказы Шукшина критика отреагировала моментально и сразу же причислила его к разряду писателей-«деревенщиков». И на это были свои причины. Шукшин ощущал себя частью русского мира, частью России, любовь к которой просматривается в каждом произведении. «Велика матушка Русь!» — пишет он в рассказе «Чужие» или «А над русской землей встает огромное солнце» (киноповесть «Живет такой парень»). Очень любовно Шукшин говорит о деревенском мужике: «Это очень умный, хитрый и в то же время какой-то поразительно доверчивый человек. Ведь это сегодняшняя Россия...» (киноповесть «Печки-лавочки»). Шукшин противопоставляет деревню городу, называя последний «Вавилоном», в то же время, считая, что деревня сохраняет в себе настоящую народную культуру, незапятнанную грехом и развратом: «Гремит и кривляется "ритмичная жизнь". То ли это какой-то вселенский шабаш, то ли завтра конец света. Не архангел ли Гавриил дует в свою сзывающую трубу, и нет ли тут — среди обаятельных дам и джентльменов — этих, с хвостиками и на копытцах?» (киноповесть «Печки-лавочки»). Для Шукшина деревня намного понятнее, чище, нравственнее города, а главное патриархальнее. Это — Россия, в чем-то неуклюжая, но своя родная, такая, какая она есть.

Герои произведений Василия Макаровича — люди яркие, запоминающиеся. Сам автор делит людей на две категории: «... один человек живет — горит, а другой — тлеет» (рассказ «Бессовестные»). Вот и герои Шукшина люди горячие, при этом часто соединяющие в себе как бы два начала, в которых деревенский мужик — «мечтатель, выпивоха, ходячий анекдот» (рассказ «Митька Ермаков»), «вечный шут» (рассказ «Крыша над головой»), «забуддыга, непревзойденный столяр» (рассказ «Мастер»), «начитанный и ехидный» (рассказ «Срезал»), «дядя Иван, коновал, философ и художник» (рассказ «Пьедестал»). Все эти персонажи запоминающиеся, и в каждом отражена грань русского характера — характера не простого, в чем-то конфликтного, ищущего, задающего вопросы, пытающегося на них дать свой простой, может быть, не грамотный, но чистый и искренний ответ.

Конечно, главная тема, которая во многом роднит творчество Федорова и Шукшина, это тема «родства, братства и отечественности». У Василия Макаровича целый ряд таких произведений, в которых прямо или косвенно она прослеживается:

Так, в рассказе «Приезжий» немолодой уже художник Игорь Александрович, волей случая, желая отдохнуть две недели в отпуске, случайно приехал в деревню Мякишево, где председатель сельского совета порекомендовал ему для отдыха снять комнату в доме инженера Синкина. Вот в этом-то доме и произошла встреча Игоря с его бывшей женой и дочерью Ольгой, которых он очень давно потерял, будучи осужденным к лишению свободы. Казалось бы, неожиданная встреча, неподготовленное знакомство с дочерью, которая в итоге выгнала его из дома, ничего не предвещали хорошего. Но в финале небольшого рассказа Ольга, догнав отца, говорит ему и себе главные в жизни для них обоих слова: «Ты одинок папа. Теперь ты не будешь одиноким» (Шукшин 2009–2, с. 123).

Интересно начинается рассказ «Залетный». Запил уважаемый в деревне человек, кузнец Филипп Наседкин. Его жена Нюра-Заполошная, в соответствии со своим прозвищем и по традициям того времени решила мужа спасти, т. е. вызвать Филиппа на заседание правления колхоза, чтобы как следует пропесочили и направили в нужное русло. На заседании все и выяснилось. На самом деле Наседкин не запил, а вечерами ходил на край деревни, туда, где жил бывший художник Саня — тяжело больной человек, купивший ветхий дом у цыган и приехавший из города, по сути, умирать. Саня «был неподдельно добрый человек. Тянуло к нему как к родному, одинокому смертельно больному. Можно было долго сидеть на старом теплом бревне и тоже смотреть далеко — в горы. Думалось — не

думалось — хорошо, ясно делалось на душе, как будто вдруг — в какую-то минуту — стал ты громадный, вольный и коснулся руками начала и конца своей жизни — смерил нечто драгоценное и все понял» (Шукшин 2009–2, с. 88–89). Деревенские замужние бабы возненавидели Саню, окрестив его прозвищем «Залетный», а вот Филипп сумел разглядеть в этом непонятном человеке душу, родившую в нем глубочайшее евангельское чувство братской любви, добра, чистоты, то, что Федоров называл «братственностью». «Филя, когда бывал у Сани, испытывал такое чувство, словно держал в ладонях теплого еще, слабого воробья с капельками крови на сломанных крыльях — живой комочек жизни. И у Фили все восставало в груди — все доброе и все злое, — когда про Саню говорили плохо.

Он так и сказал на правлении колхоза:

— Саня — это человек. Отвяжитесь от него. Не тревожьте» (Шукшин 2009–2, с. 89).

Через неделю Сани не стало, он помер. Помер на руках у человека, искренне любившего его. Любившего ни за что. Просто так. Как брата, потому что рядом было тепло и хорошо. «Филя и другие мужики схоронили Саню. Тихо схоронили, без лишних слов. Помянули» (Шукшин 2009–2, с. 96).

Удивителен русский человек, в его характере могут скрываться самые противоречивые свойства: бравада, обидчивость, мстительность, но при этом и безграничная доброта, и отзывчивость, как в рассказе «Сураз» у Спирьки Расторгуева. «Рос дерзким, не слушался старших, хулиганил, дрался... Мать вконец измучилась с ним и махнула рукой.

— Давай, может, посадят.

И правда, посадили. После войны» (Шукшин 2009–2, с. 63).

И все-таки, «добротой своей он поражал, как и красотой. Мог снять с себя последнюю рубаху и отдать — если кому нужна. Мог в свой выходной поехать в лес, до вечера пласть там, а к ночи привезти машину дров каким-нибудь одиноким старикам. Привезет, сгрузит, зайдет в избу.

— Да чего бы тебе, Спиренька, ангел ты наш?.. Чего бы тебе за это? — суется старики.

— Стакан водяры. — И смотрит с любопытством...» (Шукшин 2009–2, с. 64). Все просто, как у Федорова — «отечественность», т. е. — любовь к отцам, без причины, без вопросов: «А почему? А за что?», только лишь потому, что они отцы.

Эта же тема звучит и в рассказе «Солнце, старик и девушка». Каждый вечер, после того, как спадала дневная жара, на берег реки Катунь выходил восьмидесятилетний старик, садился на одно и то же место у коряги и, не шевелясь, смотрел, как огромный огненный шар Солнца, медленно погружавшийся за вершины Алтая. Однажды к нему подошла молоденькая девушка с плоским чемоданом и попросила разрешения рисовать его. Получив согласие, она принялась за свое занятие, достав лист бумаги и карандаш. После того, как Солнце пряталось, они договаривались о встрече на следующий день и расходились. Первой уходила художница, а чуть позже медленно ступая, старик. Рисую старика, девушка понимала, что, вернувшись домой, в город, она опять получит нагоняй от своего учителя — «талантливого, настоящего художника»: «Опять морщины!». В этих морщинах считавший себя видимо даровитым, маститым мастером, художник не видел динамики, развития, ответа на вопрос: «А что же дальше?». Отсутствовали движение, молодость, красота, сила... Стояло все — старик, берег, неподвижные горы. Однако на другой вечер они опять сидели рядом. Он смотрел на Солнце, а она торопливо рисовала его, его старые, морщинистые руки. Однажды во время беседы девушка подняла из прибрежного песка камень, передала его старику и спросила: «Как он называется?». Старик, мельком глянув на камешек, рассказал, что это «кремешок», которым в войну, не имея спичек, добывали огонь. И тут девушку

поразила догадка, что старик — слепой, ведь так долго смотреть на Солнце, зрячий человек просто не сможет. После того как старик рассказал о своей жизни, где и с кем он сейчас живет, натурщик и художница распрощались, не догадываясь о том, что эта встреча на берегу была последней. Старик, пожаловавшись на ломоту, медленно ушел по тропинке в сторону дома, где он жил с сыном и снохой, низко опустив голову, словно, всматриваясь в тропинку, при этом ни разу не споткнувшись. На другой день художница пришла на берег, потом еще на следующий и на четвертый, но старик все не приходил. Она пошла его искать. По описанию отыскала дом, возле которого мужчина стругал доску. Это оказался сын старика, рассказавший, что его отец умер и что, действительно, последние десять лет он ничего не видел. Художница вышла из ограды дома, прислонилась к плетню и заплакала. «Ей было жалко дедушку. И жалко было, что она никак не сумела рассказать о нем. Но она чувствовала сейчас какой-то более глубокий смысл и тайну человеческой жизни и подвига и, сама об этом не догадываясь, становилась намного взрослей» (Шукшин 2009–3, с. 26).

Во многом здесь пересекаются идеи, заложенные Федоровым и подхваченные бессознательно Шукшиным: об «отечественности», о неразрывности и преемственности поколений, о том духовном богатстве, которое от отцов, дедов переходит к нам и, получив которое, мы становимся взрослей. Шукшин в своем творчестве призывает к бережному отношению к святыням народной жизни, к простой любви, без поклонений, без гордыни, как призывал Федоров, не делая из них кумира. Измена этим ценностям грозит потерей всего: имени, лица, превращением русского человека в «Ивана, не помнящего родства».

Пожилые люди в произведениях Шукшина трогательны своей беззащитностью, добротой, страхом быть обузой, преданной всепрощающей любовью к детям, стремлением понять их. Их мудрость полна достоинства, в чем-то, может быть, и не актуальна, но в ней многовековой опыт отцов, дедов, прадедов. А часто у Шукшина наблюдается и взаимное стремление помочь, не оставить, устроить жизнь немолодым уже людям. Вспомнить хотя бы случай с Пашкой Колокольниковым (киноповесть «Живет такой парень»). Его посредничество в сватовстве своего друга и наставника Кондрата Степановича к тетке Анисье носит в какой-то степени и трагикомический характер, но искренно и подкупает своей неподдельной душевностью. А вот в случае с Егором Прокудиным (киноповесть «Калина красная») встреча его с матерью спустя многие годы сопряжена с глубоким душевным надрывом, душевной болью, «точно жгли ее медленным огнем» (Шукшин 2009–1, с. 424), восстановлением внутреннего стержня, делающим из уголовника, потерявшего «отечественность» человека, мужика, взявшего на себя ответственность и за мать, и за жену Любу Байкалову.

Конечно, неправильно было бы считать, что только тема «родства, братства и отечественности», являющаяся отражением уникальной православной идеи соборности, сближает творчество Федорова и Шукшина, а еще неправильнее было бы думать, что только Федорова и Шукшина объединяет эта тема. Эту тему затрагивают в своем творчестве и Н.В. Гоголь, и Л.Н. Толстой, и А.П. Платонов, и многие другие самобытные русские писатели и философы, не стремившиеся быть модными, востребованными конъюнктурой, проносящейся мимо жизни, а вышедших из глубины русского народа, пишущих о народе, для народа и во имя народа.

Литература

- Бердяев 2008 — *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 2008.
Шукшин 2009–1 — *Шукшин В.М.* До третьих петухов: рассказы и повести. М., 2009.
Шукшин 2009–2 — *Шукшин В.М.* Крепкий мужик: рассказы. М., 2009.

Шукшин 2009–3 — Шукшин В.М. Светлые души: рассказы. М., 2009.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

П.Г. Девятинин

«ВСЛУШИВАНИЕ». Е.Л. ШИФФЕРС ЧИТАЕТ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Специфика учения Н.Ф. Федорова требует особой организации чтения его текстов. В статье автор обращает наше внимание на метод «вслушивания», реализованный Е.Л. Шифферсом — нашим современником, режиссером театра и кино, писателем и религиозным философом.

N.F. Fedorov's doctrine requires special organization of his text's reading. The author draws our attention to the method of «attentive listening», implemented by E.L. Shiffers — our contemporary, film and theater director, writer and religious philosopher.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, С.Г. Семенова, Е.Л. Шифферс, вслушивание, чтение.

Keywords: N.F. Fedorov, S.G. Semenova, E.L. Shiffers, reading, attentive listening.

На сегодняшний день произведения «Московского Сократа» (Семенова 1995, с. 7) Николая Федоровича Федорова доступны широкой публике¹. В то же время вопрос о том, как возможно чтение этих работ — нуждается, на наш взгляд, в обсуждении.

Федоров требователен к своему читателю, поскольку видит в нем потенциального участника грандиозного «Общего Дела», в рамках которого человечеству предстоит преодолеть разнь, прояснить всеобщее родство, установить психократию, урегулировать природу и преобразовать жизнедеятельность ради воскрешения умерших.

Для учителя «Общего Дела» его «проект» есть должное и в то же время — возможное. Даже не возможное, а необходимое к исполнению. Безотлагательно. Поэтому тексты философа призывают к деятельности и ставят условия «входящему», от которого требуется воображение, открытость, способность видеть мир целостным. Требуется принятие на себя ответственности и в то же время — смирение перед Творцом. Требуется стать *другим* и войти в особое пространство, откуда говорит с нами философ и в пределах которого его слова доступны осмысленному восприятию. Сам автор, вероятно, предполагал, что для подобного «входа в текст» интересующийся должен примерить на себя психократический образ жизни.

В настоящей статье речь пойдет о том, как с текстами Федорова работал другой наш соотечественник, Евгений Львович Шифферс — режиссер театра и кино, писатель и религиозный философ.

Летом 1966 г. во время съемок фильма «Первороссияне» Шифферс впервые прочитал Евангелие (Рокитянский 2004). Зимой 1967–1968 гг. — пережил мистический опыт (Шифферс 2001) и «трансowymi всплесками» записал «роман», «странную книгу», «прорыв в миф» — «Смертию смерть поправ» (Шифферс 2004).

Летом того же года — создано первое богословское произведение «Обрезанное сердце» (Шифферс 2005, с. 245–344)², в котором важное место уделено идеям Федорова:

¹ Прежде всего доступность обеспечена изданием в 1995–2000 гг. собрания сочинений философа с примечаниями и комментариями А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой.

«Человек пока лишь символ космических процессов, лишь наглядное пособие, лишь аналогия мира <...> Мы лишь звери, не помнящие родства, не сознавшие своей преступности в убиении нас родивших <...> Этот вопль о вине сыновей опять рождался в Православии, вопил в пустыне Николай Федоров, святой!» (Шифферс 2005, с. 321)

Шифферсу-читателю важна не только мысль автора, но и *чувство*, проступающее через текст. Такой способ восприятия соответствует требованиям самого учителя психократии, который настаивал на значении чувства, а само это слово использовал часто.

Почему Федоров назван «святым»? Можно догадываться, что таким наименованием Шифферс предлагает себе и нам осознать ситуацию, в которую мы входим, знакомясь с наследием учителя «Общего дела». Перед нами не просто записи по теме, но знания высшей важности, к которым необходимо прислушаться³.

В той же работе утверждение о *Воскрешении* как о задаче живущих звучит вполне «по-федоровски», хотя высказывается автором с собственной убежденностью: «Каждый из нас, каждый из вновь рожденных, тянет в себе генетическую паутину прежних колен... Каждый из нас, ставший жить для Духа Святого, сможет воскресить многих, ибо обратит время вспять, презрев смерть» (Шифферс 2001, с. 321).

В данном случае автор создает собственный текст и, в то же время, посредством того же текста — продолжает чтение Федорова, начатое, очевидно, прежде.

О таком чтении/письме у Шифферса подробно сказано в более поздней работе с говорящим названием «Вслушивание. Время славянофильствует», которая начинается с собрания цитат великих предшественников и авторского комментария к ним: «Для нас это прослушивание должно играть роль настройки, ибо, если мы, столь разные по внешним признакам, не сумеем вдохнуть хоть влажного воздуха около их источников, то есть не сможем хотя бы приблизиться к уровню их бытия как вслушивающихся в говорящую или молчащую к ним Тайну, но останемся неизменными в своем наличном горизонте, наши контуры, наши внутренние органы, будут радикально иными, и мы будем воспроизводить лишь собственные шумы, накладывающиеся на их слова. Не для оправдания нашего наличного состояния ссылкой на «авторитеты», которые мы обращаем в своих слуг, но для прослушивания символов говорящей Тайны, чтобы не лукаво узнать в себе хоть какое-то приближение к воспоминанию, узнаванию. Культивируя в себе “пафос дистанции”, все же скажем вместе с М. Цветаевой: «Все мое писание — вслушивание. Отсюда — чтобы писать дальше — постоянные перечитыванья» (Шифферс 2005, с. 29)

Шифферс вслушивается и нам предлагает обрести соответствующий навык, необходимый для *настройки себя*. При этом предполагается, что читатель — в движении, он устремлен к реальности. По ходу движения большее открывается через видимые вещи и совершаемые действия. Вспомним здесь об особом типе «сознательного отношения к культуре», который Е.Л. Шифферс определяет со ссылкой на Вяч. И. Иванова как «тип *символиста*, то есть способ проглядывания культуры как сферы символических знаков.

² Судя по цитате в данной работе, Шифферс читал к тому времени «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». В библиотеке Шифферса была книга: *Федоров Н.Ф. Сочинения*. М.: Мысль, 1982 (№ 504 согласно описи наследия Е.Л. Шифферса, составленной В.Р. (Рокитянский 2003, с. 128)).

³ По Шифферсу, именно в опыте и свидетельствах святых — величайшее знание. Когда в 1977 г. Евгений Львович задумал создать «Мемориальный Театр», «Дом» Достоевского, он видел задачу театра в том, чтобы «в дальнейшем выявлять знание святых, а именно знание о том, что сознание — сердце есть “поле битвы”: и подвига» (Шифферс 1977, с. 7)

А символический знак — это *знак нищий*, то есть он в своей собственной структуре содержит не любование собой хоть на йоту, а тяготеет к дешифровке и самоуничтожению себя с точки зрения Абсолюта...» (Шифферс 1979)⁴. Мы читаем, т. е. вслушивается в свидетельства тех, кто прикасался к реальности. Но мы не можем спрятаться за эти свидетельства или отдохнуть в тени цитат.

В «Обрезанном сердце» Шифферс не только высказывает убежденность в будущем воскресении, но делает важное уточнение: «Богочеловек учил не бессмертию, а воскресению, а для того, чтобы воскреснуть, необходимо умереть» (Шифферс 2005, с. 304). В произведении 1969 года «Инок» (см.: Шифферс 1979), на сегодняшний день — не опубликованном, Шифферс вновь возвращается к точке размышлений, обозначенной в прежней работе и — новым своим текстом — перечитывает Федорова, неизменно признавая ценность учения всеобщего дела и, в то же время — формулируя свое понимание будущего Воскресения: «Об этой страшной вине сыновей закричал в России Федоров, христианский мистик, дерзновенный мечтатель, несколько странно предлагавший практическое разрешение этого воскресения. Он думал, что практически можно обойтись без *креста* того, кто хочет воскресить своих отцов. Но по силе мистического постижения, то есть по силе постижения нераздельности сына и отца в пуповине креста, наш русский мистик творил откровение непреходящей ценности. Он также звал к реинтеграции, к восстановлению цельности, к воскресению нити-связи живущего со всеми прежде жившими, как установлена в половой любви связь ныне живущего со всеми его будущими потомками. Он говорил о телеологической генетике, о генетике храмов Бога, о генетике носителей Духа Святого, о генетике этого Духа» (Шифферс 1979, с. 131–132).

Особый вопрос, по которому Шифферс высказывается от своего имени, и, в то же время, самим этим высказыванием, — перечитывает учение «Общего дела», — это вопрос о культуре. Сопоставим:

Федоров: «Не признавать верным определение культуры как *вымирания и вырождения* можно только по недоразумению и недомыслию... Если признать культуру вымиранием, то нет основания удивляться, что целью жизни будет *спасение от культуры*» (Федоров 1997–2000/1, с. 480–481)

Шифферс: «Федоров <...> очень страстно настаивает на напоминании и введении в русский каталог слов о «воскресении предков», о человеке, как существе «погребающем». Это — очень сильное напоминание! <...> Культура есть деятельность по воскресению «отца», — это было забыто, хотя и присутствует в обетах христианских общин под членом «символа веры», а вера есть осуществление ожидаемого по Павлу, как чаяние «воскресения мертвых»». (Шифферс 2005, с. 199)

В культуре как таковой (замкнутой на самоё себя) нет жизни, она бесцельна и не цельна. Таков исходный пункт, от которого делается следующий шаг: культура есть поле и воплощение деятельности, а деятельность должна быть осмыслена как воскресительная.

Ситуация письма-чтения, названная *вслушиванием*, трижды самоподобна. Во-первых, так работает сам Шифферс, обращаясь к поэтам и мыслителям. Во-вторых, вольно или невольно читатель Шифферса становится со-слушателем автора и тех, кто упомянут по ходу дела. В-третьих, «малое» действие каждого чтения ставится на большой сцене куль-

⁴ Е.Л. Шифферс напоминает, что данный тип Вяч. И. Иванов «...признавал и интуитивно угадывал (и его предугадывания совпадают с точкой зрения святых...)». В той же типологии наряду с «символистом» есть еще два типа: «Тип аскета, который ее [культуру] отрицает или выносит за скобки, или не замечает; тип релятивиста, то есть человека, который считает, что культурное произрастание не связано с сакральным фоном...» (Шифферс 1979).

туры как таковой, где всё время требуется восстановить вслушивание и *со- услышать* то, что было услышано прежде и потому — было записано прежде.

Федоров, как мы уже обращали внимание выше — требователен к читателю и призывает к участию в «Общем деле». *Вслушивание* Шифферса опознается как отклик на этот призыв и как возможность встать в чтение текстов Общего дела.

Литература

Семенова 1995 — *Семенова С.Г.* Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 5–33.

Рокитянский 2003 — *Рокитянский В.Р.* Наследие Е.Л. Шифферса: попытка систематического описания // Этнометодология. / Российский НИИ культурного и природного наследия. М., 2003. Вып. 9. С. 67–135.

Рокитянский 2004 — *Рокитянский В.Р.* Путь Евгения Шифферса // *Шифферс Е.Л.* Смертью смерть поправ: Роман / Шифферс Е.Л. М., 2004. С. 574–607.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Шифферс 1969 — *Шифферс Е.Л.* Инок // Папка с текстом в Архиве Е.Л. Шифферса. Машинопись с правками), 1969.

Шифферс 1977 — *Шифферс Е.Л.* Формула // Шифферс Е.Л. [Папка с текстом в Архиве Е.Л. Шифферса. Машинопись с правками]. 1977.

Шифферс 1979 — *Шифферс Е.Л.* Речь при получении премии [Андрея Белого за 1979 год] [Электронный ресурс] // Шифферс Е.Л. Текстовые дан. [Россия]: Премия Андрея Белого. — Режим доступа: <http://belyprize.ru/?pid=187>. Загл. с титул. экрана. — Данные на 2013, 9 января.

Шифферс 2001 — *Шифферс Е.Л.* Опыт будды-ко-Христу // *Шифферс Е.Л.* О возможности философии. Переписка 1972–1977 годов с примечаниями, комментариями, приложениями, содержащими письма и статьи тех же лиц, а также А. Пятигорского и Е. Шифферса, к делу относящиеся, а также дополнительные сведения о событиях и действующих лицах. М., Путь, 2001. С. 228–231.

Шифферс 2004 — *Шифферс Е.Л.* Смертью смерть поправ: Роман М., 2004.

Шифферс 2005 — *Шифферс Е.Л.* Религиозно-философские произведения / Шифферс Е.Л.; Вступ. ст. *О.И. Генсаретского*: Составление и общая редакция *В.Р. Рокитянского*. М., 2005 (Наследие Евгения Шифферса).

А.И. Криман

ФИЛОСОФИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСГУМАНИЗМА

В статье рассматриваются некоторые положения философии Н.Ф. Федорова в контексте трансгуманистической философии. На примере «Философии общего дела» показывается революционность идей русских космистов. Краткий экскурс в историю трансгуманизма позволяет затронуть основные идеи этого философского течения. Выявляются общие черты и отмечаются различия этих двух направлений философской мысли.

The article considers some aspects of N.F. Fedorov's philosophy in their connection with transhumanist theory. On the case of "The Philosophy of common Matter" the revolutionary ideas of Russian cosmists are shown. A brief excursion into the history of transhumanism allows us to touch upon the basic ideas of this philosophical movement. Similar features are revealed and differences in these two directions of philosophical thought are highlighted.

Ключевые слова: русский космизм, Николай Федоров, трансгуманизм, ноосфера, Постчеловек, космос.

Keywords: Russian cosmism, Nikolai Fedorov, transhumanism, Noosphere, Posthuman being, Space.

На 35-м Международном геологическом съезде в Кейптауне (2016 г.) было признано, что еще в XX в. человечество вступило в новую геологическую эпоху Антропоцена. Ядерные испытания, глобальное потепление, массовое вымирание многих видов животных, формирование техногенных отложений, появление новых токсичных материалов и их вли-

яние на окружающую среду — это та малая толика вредоносных влияний, которые уже видоизменили нашу планету. Смерть уже не только необходимый атрибут жизни, но и то оружие, которым владеет человек.

Пока человек занят освобождением от «слишком человеческого», делает научные открытия, множит знание и тем самым сознает и подпитывает ноосферу, в биосфере, в базисном условии существования самого человека уже произошли серьезные изменения. Еще в первой половине прошлого века В.И. Вернадский в учении о ноосфере подчеркивал: человек имеет настолько сильное влияние на биосферу, что становится геологической силой. Он говорил о «необходимости радикальных изменений, научных открытий нового порядка, чтобы отразить неминуемую опасность» (Вернадский 1993, с. 294) вымирания человечества.

Но человечество глухо к подобным пророчествам. Если представить нашу планету как космический корабль, то деятельность человека подобна действиям неразумных механиков, меняющих каркас корабля во время полета. Федоров говорил о том, что изменения должны быть разумными и управляемыми. «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”» (Семенова 1982, с. 25). Другими словами, человек в своих действиях должен руководствоваться не эгоистическими порывами и выгодами, а понимать глобальную значимость запускаемых им процессов модификации реальности.

Целями любого биологического организма являются сохранение и размножение. Эти цели в определенном смысле константны, потому как все живое имеет конец. Каждый прожитый день человека — это приближение к смерти. На протяжении всей своей истории человечество стремилось переосмыслить свои биологические границы. В этом смысле философия и религия являются своеобразными инструментами привыкания к смерти, попытками выйти за ее пределы. С середины XX в. возникают яркие вспышки новой идеологии, онтологические корни которой можно увидеть в русском космизме.

Трансгуманизм как течение оформилось в конце XX в., его основными представителями принято считать Р. Эттингера, Дж. Хаксли, Н. Бострома, Р. Курцвейла. Идейный вдохновитель трансгуманизма, создатель синтетической теории эволюции, биолог Дж. Хаксли мыслил трансгуманизм как процесс перехода человека в иное состояние. «Этот процесс (трансгуманизм) начнет с того, что будет разрушать идеалы и институты, которые встанут на пути нашего осознания своих собственных возможностей (или даже само отрицание того, что эти возможности следует осознавать), и далее продолжит в направлении начала реального конструирования истинной человеческой судьбы» (Huxley 1959). Главной своей целью это течение видит победу над смертью и старением, опорой в этой борьбе являются технологии.

Трансгуманизм в своем основании главным злом рассматривает конечность человеческого бытия, а добром — достижение постчеловеческой формы существования. Сегодняшний человек равноудален как от приматов, так и от постчеловека. Подобные планы зиждутся на общей эпистемологической установке, что общество движется и мутирует, и в эволюционном процессе обретает улучшенные характеристики. Русские космисты также считают основанием жизни на Земле эволюционные процессы, по их убеждению, человек как высшее разумное существо должен, наряду с нравственной и физической эволюцией, привносить гармонию в окружающий мир, включая необъятное космическое пространство.

Трансгуманизм является попыткой ответа на те же самые вопросы, которые ставили русские мыслители-космисты. Однако научно-техническая революция, наряду с прорывными изобретениями привнесла и неопределенность в связи с рефлексией на тему развития технологий и слияния их с человеческой реальностью, как социальной, так и биологической. Как уже упоминалось ранее, своим вмешательством в природные процессы человек запустил череду серьезных изменений, губительных для окружающей среды.

Последователь Федорова А.К. Горский в статье, опубликованной 28 декабря 1928 г. в газете «Известия», писал в духе времени, что «Федоров ждал грандиозной технической революции и за нее боролся всю жизнь. Революция эта должна была перевернуть все общественные отношения, разбить старый семейный уклад, разрушить национальные и классовые обособления и стереть территориальные границы» (Горский 2008, с. 534). Свершившаяся в середине XX в. научно-техническая революция позволила науке развиваться с огромной скоростью. Человек поставил себе на службу ядерную энергетику, компьютерные технологии, робототехнику, сверхпрочные материалы, спутниковую связь, начал освоение околоземного космического пространства. Возникает NBIC-конвергенция. В частности, происходит стремительное развитие нанотехнологий.

Федоров полагал, что в будущем человечество с помощью науки научится воссоздавать из атомов уже умерших людей. В 2003 г. был расшифрован человеческий ДНК. Развитие геномной инженерии позволило клонировать животных, а в будущем, возможно, и умерших людей. Проницательность Федорова поражает, он пишет: «Рассматриваемая с археологической или палеонтологической стороны, частица, может быть, представляет нечто вроде слоев, сохраняющих, быть может, отпечатки всех влияний, которым подвергалась частица, проходя разные среды, разные организмы. Как бы ни дробилась частица, новые, происшедшие от этого дробления частицы, вероятно, хранят следы разлома; они, эти частицы, подобны, может быть, тем знакам гостеприимства у древних, которые назывались символами, сфрагидами: при расставании разламывалась вещь, и куда бы ни разошлись минутные друзья, унося каждый половину разломанной вещи, при новой встрече, складывая половинки, они тотчас же узнавали друг друга» (Федоров 1995–2000/1, с. 290).

Философ говорит о неких разумных частицах, сфрагидах. Сфрагида — это буквально «печатная глина», а в поэзии это упоминание в теле стихотворения имени автора стихов, своеобразный шифр. По сфрагиде определялось авторство и закреплялось авторское право. ДНК — это код, который имеют все органические существа, который позволяет выделить носителя среди прочих. То есть Федоров очень точно уловил то, к чему наука пришла спустя сто с лишним лет. Но несмотря на сходство идей, Федоров рассматривал человека, а точнее социум, единение людей в братстве как проявление божественной воли. Он ждал и надеялся, что с научно-технической революцией человечество получит инструмент по преобразованию мира в «посюсторонний» рай. В этом смысле человек выступает у него средством установления божественного порядка.

Научно-техническая революция произошла, но оказала несколько иное воздействие на умы людей. Трансгуманизм, если рассматривать это течение в религиозном контексте, является антихристианством. Он видит в достижениях научно-технического прогресса способ человеку стать богом. Закономерное течение мысли в эпоху антропоцентризма. Федоров также говорит о модификации органической природы человека с целью ее улучшения, однако истоки он видит в Боге, действующем через человека. И эволюционные, а затем осознанные изменения человеком своей природы в таком случае являются закономерным проявлением божественной воли.

Трансгуманизм видит главной целью эволюцию к постчеловеческой форме существования. Промежуточным этапом в этом становлении является трансчеловек. Или киборг. Какими чертами обладает киборг? Киборг в широком смысле — это человек, модернизированный с помощью технологий, лишенный гендерных предрассудков, преодолевающий биологические границы, упразднивший «слишком человеческое». С неизбежностью возникает вопрос — с модификацией биологического в человеке действительно ли меняется сам человек? Так ли пластичен человек по отношению к изменениям своего тела? Новый материализм решает проблему декартовского дуализма тем, что деконструирует человека на блоки. Человек-киборг — это набор опциональных конструкторов.

Донна Харауэй в своем «Манифесте киборгов» дает такое определение: «Киборг — это гибрид машины и организма, создание социальной реальности и вместе с тем порождение фантазии» (Донна Харауэй 2017, с. 9). У киборга нет гендера, или он у каждого свой. Гендер понимается как социальный конструктор. Философ И.Т. Фролов видел крайнюю опасность в изменении биологической природы человека. Она должна происходить «на завершающей стадии века биологии и при достижении социальной однородности человечества на основе коммунистических принципов» (Фролов 1983, с. 244). Революция 1917 г. нивелировала сакральность брака, отношение к женщине поменялось кардинальным образом. Революция переосмыслила не только власть, но и сексуальные и семейные отношения, политику повседневности.

Безусловно, созвучными этим идеям кажутся мечты Федорова о приходе новой эпохи, когда все привычные человеческому обществу структуры будут изменены. Но главными задачами человечества для Федорова являются воскрешение отцов, домом для которых должен стать весь Космос. В воскрешении он видел «реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, немистическому одухотворению и оживлению» (Федоров 1995–2000/2, с. 183). Трансгуманисты замкнуты на самих себе — они стремятся возродить себя либо в новом качестве, либо буквально.

Невозможно не провести параллели между революционной идеей воскрешения уже умерших Федорова и не менее революционным проектом крионирования людей. Крионика — технология сохранения тела в состоянии глубокого охлаждения в надежде на то, что в будущем удастся его оживить. Однако за внешним сходством идей воскрешения кроется фундаментальное различие. Мысль Федорова направлена в вечность, но вечность, которая зиждется на реконструкции и сохранении прошлого. Трансгуманизм не хочет знать прошлого, не хочет помнить об отцах и о прошлых победах и поражениях.

Взгляд трансгуманиста направлен только вперед. Отправной точкой развертывания трансгуманистического мировоззрения является ускользающее настоящее. И в этом зыбком пространстве нет места для человека. Чтобы стать Постчеловеком, необходимо забыть, что такое человек. По возможности вырезать скальпелем или иначе — модифицировать геном, чтобы уничтожить «слабые», несовершенные блоки человеческого существа. В этом смысле возникает этический вопрос, связанный с потенциальными возможностями улучшения своей биологии для одних людей и отсутствием возможности или желания модификации для других. По сути, эта уже намечающаяся линия демаркации созвучна с евгеническими проектами XX-го века, апогей развития которых пришелся на период существования Третьего Рейха. Очевидно, что «вскоре нам придется иметь дело с вопросами о селекции эмбрионов и о степени, до которой все медицинские технологии можно использовать для усовершенствования человека, а не для чисто лечебных целей» (Фукуяма 2004, с. 35).

Более того, «технологизм, часто устрашающий и отталкивающий в своих проекциях на будущее, видит его как царство высокоразумных искусственных систем, законно сменивших *низшую* расу биологических людей» (Семенова 2012, с. 484). Другими словами, за красивой идеей модификации биологии человека под эгидой научных разработок, внедряющихся все больше и больше в нашу жизнь, кроется серьезная угроза уничтожения «человеческого», а значит человечества. Идея Федорова об органической эволюции человеческой природы созвучна с идеей модификации биологического у трансгуманистов по форме, но противоположна по содержанию, так как сконцентрирована на духовном движении человечества в русле осознанности, базирующейся на христианских ценностях. Другими словами, трансгуманизм через внешнее, технократическое вмешательство стремится нивелировать «негативные» черты, присущие человеку, тем самым взять на себя роль бога. Федоров же, в движении от внутреннего к внешнему, видит любовное стремление человека к божественному. Улучшение биологического в этом смысле является попыткой упразднить роковую роль первородного греха.

Идея музея Федорова иллюстрирует разницу понимания времени у отца русского космизма и трансгуманистов. Для него музей — это тоже способ продолжения жизни. Хранение памяти предков — уже определенный этап их воскрешения. Пока они есть, даже в форме идей, — это значит, что они живы в пространстве Ноосферы. Трансгуманисты ставят акцент на биологическом аспекте существования человека. Они стремятся не допустить старения тела и также его смерти. Киборг (или трансчеловек) — это человек-конструкт биологических модификаций. Сознание понимается как сложный компьютер, который возможно воссоздать. Проект сильного искусственного интеллекта провозглашает возможность создания искусственного Сверхразума. Базисом для этого проекта являются исследования по изучению человеческого мозга.

Другими словами, человек будущего для Федорова — это человек, вобравший в себя весь опыт прошлого, а для трансгуманистов — это тот, кто избавился от оков предыдущих поколений. Сборник «Вселенское Дело», изданные к 10-летию со дня смерти Федорова, так представлял его мысль: «Дело борьбы со смертью — есть дело общее, дело всего человечества, изгнание смерти из мира неосуществимо никакими одиночными усилиями» (Вселенское дело 2008, с. 259). В этом смысле, идея воскрешения человечества представляется делом не сугубо индивидуальным, а делом, должным стать задачей для будущих поколений и людей, живущих и когда-либо живших на Земле.

Литература

Вернадский 1993 — *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 288–302.

Вселенское дело 2008 — Вселенское дело. Вып. 1 // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 257–289.

ТРАНСЧЕЛОВЕК ЮРИЯ НИКИТИНА И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА НА ПУТИ К БЕССМЕРТИЮ

Темой настоящей статьи является проблема трансгуманизма в контексте романа Юрия Никитина «Трансчеловек» и «Философии общего дела» Николая Федорова. Автор пытается сравнить идею бессмертия писателя и философа, подчеркивая, что представленный Никитиным мир и живущий в нем трансчеловек не имеет ничего общего с мечтой «Московского Сократа». Анализ романа показывает, что между трансмиром и федоровской действительностью возникает глубокий диссонанс, особенно в системе ценностей и поставленных целей.

The topic of the paper is the problem of transhumanism in the context of the novel by Yuri Nikitin «Transformed man» and the philosophy of the common cause by N. Fedorov. The author attempts to compare the ideas of immortality of the writer and the philosopher, emphasizing that world described by Nikitin and his transformed man has nothing to do with the dream of «Moscow Socrates». The analysis of the novel allows to propose a thesis that between the transformed world and Fedorov's reality is a profound dissonance, especially in the system of values and goals.

Ключевые слова: Трансгуманизм, трансчеловек, Николай Федоров, Юрий Никитин, бессмертие.

Keywords: Transhumanism, transformed man, Nikolai Fedorov, Yuri Nikitin, immortality.

В настоящей статье я постараюсь вкратце представить интересный по своему сюжету роман Юрия Никитина «Трансчеловек» (2006), одновременно пытаясь показать разногласия между трансгуманистической и федоровской концепциями бессмертия.

Сразу хотелось бы подчеркнуть, что целью анализа будет отнюдь не критика этого интересного и, пожалуй, по-своему, грандиозного для человеческой мысли романа, но попытка сравнения представленной в нем современной попытки борьбы за бессмертие, столь актуальной для трансгуманистов, с тем, о чем писал Н.Ф. Федоров.

Как заявлено на сайте Российского трансгуманистического движения, «стремление к бессмертию — одно из самых глубоких человеческих устремлений, предвосхищающее трансгуманизм на тысячи лет» (Введение в иммортализм). Трансгуманисты, в том числе и Юрий Никитин (который сам себя так определяет), являются якобы наследниками этой традиции. При этом среди большой группы мыслителей, стремящихся к победе над смертью, резко выделяется Николай Федоров, являющийся, как утверждают трансгуманисты, предшественником современного иммортализма.

И здесь следует задать вопрос, имеют ли трансгуманисты полное право ссылаться на «Философию общего дела» как на образец, которому они подражают? Знакомство с трансгуманистическими идеями, заключенными в анализируемом романе, позволяет ответить на данный вопрос отрицательно.

«Трансчеловек» самим автором причислен к новому литературному жанру когистики (от «когито» — «мыслю»). В предисловии к роману Никитин предупреждает, что расшифровывать свой когизм он не будет: «Умные поймут, а мнение насыщенных дураков никогда в расчет не принимал, из-за чего в их среде всегда поднимается такой раздраженный вой при слове “Никитин”».

Да, я когист — продолжает — В крайнем случае — писатель-когист.

Почему когист, и что за жанр когистика — узнаете, дочитав роман» (Никитин 2006, с. 6).

Дочитав произведение Никитина до конца, можно без преувеличения сказать, что автор — писатель мыслящий и заставляющий других задуматься над целью нашей жизни, а также над угрозой обязательного бессмертия, осуществляемого любой ценой.

События в романе «Трансчеловек» развиваются по принципу прогноза-timeline. Действие книги начинается в мае 2006 года, а заканчивается в 2118 году. Толчком к борьбе за бессмертие становится драматическая история любви главного героя Владимира, обычного мастера-ремонтника бытовой техники. Его возлюбленная Кристина — современный ученый и, можно даже сказать, поклонница иммортализма и трансгуманизма (сотрудница Центра астрономических вычислений), — внезапно умирает от лейкемии. Ее смерть становится для Владимира пограничной ситуацией, сперва вызывающей шок и тяжелую депрессию, но затем побуждающей его к мобилизации всех сил на борьбу со смертью.

Опыт смерти любимой возносит героя на новую степень духовного и физического развития, а каждый шаг, приближающий его к возможности воскресить Кристину, является своего рода катарсисом.

Владимир, желая воскресить свою женщину, сперва обязан позаботиться о продлении собственной жизни, ибо он прекрасно понимает, что возможность вернуть любимую в мир живых далеко за горами. Не интересовавшийся ранее новейшими достижениями медицины молодой человек, (ему лишь 22 года) начинает лихорадочно искать свежую информацию на тему омоложения и сохранения правильных функций организма. На протяжении многих десятилетий, вплоть до 2118 года он использует все доступные новинки nano-, био-, инфо-, когнитивных технологий.

Поклонники теории о том, что у истоков идеи трансгуманизма лежит, между прочим, федоровская философия общего дела, могли бы сказать, что Владимир как раз будет одним из желаемых философом Сынов Человеческих. Однако стоит взглянуть — и единственной общей чертой Сына Человеческого и Трансчеловека будет несогласие со смертным статусом живых существ.

Жизнь — добро, смерть — зло. Зло и добро не могут дружно сосуществовать. Второе требует вытеснения первым. Следует подчеркнуть, что в концепции «Московского Сократа» именно это вытеснение зла добром происходит регулярно, систематически и категорически ради всех со всеми и во имя как всей Земли, так и всей Вселенной. В мире, созданном Владимиром, борьба против зла также развивается с некой регулярностью и даже разумностью, но, пожалуй, нет в этом сражении стремления объединить все усилия ради всех людей и всего, что нас окружает. Иммортализм трансчеловека выборочен, а это значит, что, согласно федоровской теории, он неистинен, фальсифицирован и эгоистичен. В художественном мире романа категории бессмертия подчинены далеко не все. Еще при жизни Кристины можно заметить своего рода презрение главного героя к некоторым типам людей. Его раздражают бомжи, пьяницы, иностранцы (символическая сцена теракта в кино-театре — среди погибших нет русских). Многократно Владимир с агрессией высказывается на тему потребительского общества, считая людей, увязших в гедонизме текущей жизни, недостойными жизни вечной. Этих вонючих бомжей и весь двуногий скот, для которого снимаются дурацкие комедии он, как сам скажет, еще бы и добил. Право на вечную жизнь Владимир отводит не всем: «Это в прошлом был лозунг, что и дебилы — люди, всяких нарков и бомжей надо подбирать и лечить, затрачивая на них колоссальные средства... а зачем? Простите, в прошлом веке еще как-то было оправдано, а сейчас... зачем? Инстинктивно все чувствуют, что столько народу уже не нужно, потому такое равнодушие к сотням тысячам погибших, хотя там не все нарки, бомжи, дебилы...» (Никитин 2006, с. 274).

Николай Федоров, выясняя, в чем заключается всеобщий категорический императив, дает конкретный ответ. По его мнению, единственным и первичным условием победы над смертью является опора на разум и желание познания. Отсюда, скажет философ, вытекает необходимость всеобщего обязательного образования, в точном смысле *познавания всеобщего*.

Познавание «общего» — это не только постепенное раскрытие тайн окружающего нас мира, но прежде всего полное синтетическое изучение природы человека. Федоров, также как и Владимир, знал, что люди далеко не идеальны, но он никогда не презирал человеческих слабостей, а совсем наоборот, призывал ученых к глубокому анализу всех пороков и превращению их в добродетели.

В поведении Владимира замечаем некий диссонанс. С одной стороны, он критикует гедонизм «простых» людей и ограниченность их эгоистического способа мышления, но его стремление выжить также вырождается в своего рода гедонизм. Все силы герой тратит на борьбу с врагом вечным во имя лишь своей возлюбленной. Конечно, на пути к трансгуманистическому раю он замечает других, но это относится лишь к единомышленникам. Ложность его философии обнаруживает друг Аркадий, противник бессмертного мира для избранных. На слова Владимира: «Мы считаем, что имеем право считать улучшением положения человечества, если улучшается положение отдельных людей» (Никитин 2006, с. 276–277) он кричит: «— Вы открыто признаете, <...> что собираетесь улучшать положение отдельных людей, а не всего человечества!.. Вы сказали то, о чем стеснялись сказать даже фашисты!» (там же, с. 277).

Аркадий, хотя на практике не борется за бессмертие, в идейном плане намного ближе Федоровскому Сыну Человеческому, чем Владимир. Трансчеловека он обвиняет в бесчеловечности, аморальности и даже канибализме.

Свою точку зрения Владимир защищает словами: «Нельзя человечество загонять в рай дубиной. Нельзя тащить на веревке. Мы, трансгуманисты, являемся сторонниками личной свободы каждого, будь это президент страны или последний пропойца под забором. Сторонниками личной свободы и морального права самим выбирать: использовать или нет технологические новинки для продления жизни, усиления работоспособности, расширения своего интеллекта» (Никитин 2006, с. 277).

В далеком будущем, в 2118 году из семи миллиардов людей «шесть миллиардов населения предпочло остаться “просто людьми”». Общелюди — это, в оценке Владимира, тупейшее стадо, не умеющее мыслить самостоятельно. Просьбу Аркадия излечивать патологические симптомы «простолюдей» трансчеловек отвергает: «Менять гнилые гены на “хорошие”... простите, как далеко зайдём? Я полагаю в целях осторожничания будут пока что пропускать в будущее только нормальных людей, от которых хотя бы не исходит угрозы обществу» (Никитин 2006, с. 280).

Не будет преувеличением сказать, что созданный Владимиром мир — это воплощение новой евгенической модели общества, в котором систематически идет борьба не за жизнь, а за смерть, хотя под живоносными лозунгами.

Большим обманом является также новый вид трансгуманистической науки — «лайфология». Согласно одному из тезисов нового учения, «человек живет внутри тела, в самом теле, но само тело это всего лишь костюм, который нам пока что не дано снять <...> человек — это вовсе не то, что смотрит на него из зеркала. Человек останется им, человеком, тем самым человеком, если заменит изношенное тело более новым. Или даже более модным, если позволят средства» (Никитин 2006, с. 147).

В конце первой половины XXI века чипы, искусственные суставы, синтетические мускулы, усилители нервных сигналов оказываются все более популярными. Опасность массового использования достижений технологии заключалась в том, что к обмену организма прибегали вполне здоровые, молодые люди. В 2059 году группа ученых, объединившихся вокруг лауреата Нобелевской премии Дейла Миллера, создала в штате Небраска мощный комплекс, в котором работают над созданием сверхразума. Известный из прошлого естественный отбор постепенно исчезает, так как наука «позволила выживать слабым и неполноценным, позволила медикам бороться за жизнь каждого <...> дебила, спасти жизнь двухголовым уродам, а если где и случается, к примеру, наводнение, как недавнее в Таиланде, то этих несчастных туземцев ринулись спасать с таким пылом, словно это мозг и сердце человечества, без них погибнем все разом и бесповоротно» (Никитин 2006, с. 361).

В 2100 году торжественно закрыли последнюю на планете фармакологическую фабрику. Производство лекарств прекращено полностью, прекращено навсегда. Отныне любое заболевание лечится обычным изменением ДНК. Два года спустя можно было уже успешно переселять человеческое сознание в огромные компьютеры. Регулярно проходит также освоение космоса. Наноботы пытаются преобразовать поверхности планет и обустроить их для жителей Земли.

В 2115 году в рамках проекта «Крионика» ученые заявляют, что готовы приступить к размораживанию даже самых первых пациентов, «а наноботы будут поклеточно восстанавливать разрушенные тела, смогут сростить нейроны, и даже вернуть старческие тела в более молодое состояние, после чего пациента можно пробудить в новом мире» (Никитин 2006, с. 435).

Для Владимира это шанс воскрешения подруги Светланы. Наконец в новом трансгуманистическом мире удастся воскресить и возлюбленную Кристину.

Мир, о котором мечтал сам Федоров, в теоретическом плане наступил, но на практике он намного отличается от того мира, который описал мыслитель в своем проекте. Воскрешать собираются далеко не всех, существует даже кадастр личностей из прошлого, которым стоит вернуть жизнь. Нет здесь желаемого Федоровым воскрешения всех предков, нет настоящей любви Сынов Человеческих, а вместо этого царит трансгуманистическая евгеника.

Сам Владимир, может быть, и хотел бы воскрешать друзей, с которыми в прошлом ему было не по пути, но он оправдывается тем, что, наверное, они не хотели бы жить в таком мире. Достаточно вспомнить Аркадия, защитника прав человечества.

Ссылаясь на философию общего дела, очень легко можно найти ответ на вопрос, почему многие не хотели жить в новом «зачеловеческом» мире. Знание проекта Федорова позволяет выдвинуть тезис, что философ никогда не согласился бы на достижение бессмертия ценой трансгуманистов. В его системе ценностей всеобщему долгу борьбы со смертью подчинены все ради всех. Главная разница между Федоровым и трансгуманистами заключается в том, что философ безусловно любил и уважал каждого человека со всеми его пороками. Его проект — это своего рода апокатастасис. Согласно этому богословскому понятию, все можно восстановить, т. е. все и всех можно спасти. Труд Сына Человеческого на этом законе и основан. Владимир, как пример трансчеловека, представляет собой то, что Федоров называл «лакейским аристократизмом» и «филистерской ученостью» Ницше.

«Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и на сволочь, пародией на рай

и ад. И вот эта-то карикатура должна будто бы сделать жизнь достойною, божественною! Такова апофеоза жизни и человека!» (Федоров 1995–2000/2, с. 135).

Слова, высказанные в адрес немецкого философа, могут быть отнесены и к герою романа. Вопрос о сверхчеловеке, трансчеловеке, постчеловеке является «вопросом о выдающихся гениальных исключениях и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся неизменно. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе» (Федоров 1995–2000/2, с. 135).

Трансгуманистическое учение о бессмертии — это привилегия избранных, а не достояние всех, всех без исключения, всех до единого (ср.: Федоров 1995–2000/2, с. 136). Не зря между трансчеловеком и сверхчеловеком Ницше можно провести явную параллель. В их психотипе проявляется обобщающая черта — *презрение* к тому и к тем, с кем им не по пути. Оттуда лишь несколько шагов до новой опасной формы тотального деструктивного мира, до нового тоталитаризма умов, в котором именно презрение к не единомышленникам станет оправданным и узаконенным.

В романе читаем: «На планете планомерно сокращается население. Из семи миллиардов осталось около миллиарда, вроде бы тот “золотой миллиард” преуспевающих западных стран, хотя на самом деле нас, трансчеловеков, всего несколько миллионов. Не больше десяти, это население большого города, хотя мы разбросаны по планете.

Остальные же — просто люди, которым и так хорошо. Нет, они не стремятся в пещеры, они очень охотно пользуются всеми благами нанотехнологии, получили от нас совершенно бесплатно идеальное здоровье и практически неограниченную жизнь, которую все проводят в развлечениях, в виртуальных мирах. <...> Быстро проходя по ветке технологий, мы еще не смотрим на них как на стадо диких животных, хотя с холодком понимаю — когда-то между нами пропасть будет больше, чем между человеком и микробами» (Никитин 2006, с. 440–441).

Уже в самом слове «микробы» скрывается четкая нота презрения главного героя романа к людям, которые либо не успевают адаптироваться в трансмире, либо просто этого не хотят.

Из года в год, скажет Владимир, «технологический процесс ускоряется, интеграция человека с компьютерными системами уже не вызывает шока. Увеличение и усиление разума идет стремительными темпами. Мы, став намного более разумными, начинаем создавать еще более разумные системы, что позволит нам стать еще мощнее, развитее» (Никитин 2006, с. 441–442).

Если все так прекрасно и планомерно развивается, то почему Владимир начинает ощущать тревогу и «пугающую пустоту» (Никитин 2006, с. 443)?

В анализе романа особого внимания заслуживает описание сна героя: «Ночью впервые за много лет меня мучили кошмары. Снилось нечто жуткое, я постоянно падал в пропасти, сердце замирало в смертном страхе, затем меня несло в нейтронную звезду, я повисал в черной пустоте и, холодея, понимал, что это даже не темная материя, а именно ничто, доматерия, довремя, довселенная.

Утром проснулся в холодном поту, застыл в страхе, не услышав привычного биения сердца. И вообще что-то странное, словно сон продолжается. Я попробовал встать, ощущение такое, что поднимаю гору. Сердце не бьется, как не работают и легкие, не слышу внутренних органов вообще» (Никитин 2006, с. 445).

Валерия Прайд, один из главных представителей РТД, утверждает, что главным качеством, которому должен следовать человек, является совесть. Совесть, по ее мнению,

«главная ипостась светской духовности», это нравственный ориентир и точка соприкосновения между «Философией общего дела» Федорова и трансгуманизмом. Следует заметить, что, если настоящий трансгуманистический мир будет выглядеть так, как в романе Юрия Никитина, о совести в федоровском значении и речи быть не может. Валерия Прайд в статье «Духовный потенциал трансгуманизма в свете идей Н.Ф. Федорова» замечает, что «совесть — сознание своей ответственности перед миром, людьми, в религиозном мировоззрении — перед богом. Историческое развитие трансгуманизма показало, что как проективное и прогрессивистское мировоззрение, трансгуманизм склонен брать на себя ответственность за судьбы других людей, всего мира» (Прайд).

Владимир, хотя сам себя и убеждает, что его разумность расширяется, каждый день посвящает борьбе за новый бессмертный мир, заставляющей в один момент сказать, что:

«Общаться приходилось только с себе подобными» (с. 450),

а поскольку транслюдей

«осталось меньше миллиона, всего полмиллиона транслюдей» (с. 443),

из месяца в месяц углублялась изолированность и рознь. Не о таком мире мечтал Федоров, подчеркивавший значение настоящего взаимного сотрудничества всех со всеми ради всех. Необходимо вспомнить, что одним из ключевых понятий «Философии общего дела» было часто выступающее у «Московского Сократа», слово «психократия», достижение которой опиралось на душевную близость, взаимознание и душезрение (Федоров 1995–2000/2, с. 142–143). В квази-раю трансгуманистов трудно заметить хотя бы что-то похожее на федоровский образец. И хотя Валерия Прайд подчеркивает, что трансгуманизм скрывает высокий потенциал соборности, в мире, созданном Никитиным, его вообще нет. Нет здесь и всеобъемлющей любви и притяжения друг другу ради общего счастья. Расширяющаяся разумность Владимира и ему подобных не гарантирует душевного спокойствия, либо их совесть не имеет права на спокойствие. Вот почему его мучат кошмары и душой овладевает тревожная пустота.

Совесть Владимира больна, так как нездорова его нравственность. Если примем, что нравственность — это своего рода внутреннее убеждение, согласно которому человек действует во взаимоотношениях с людьми, поведение трансчеловека полностью противоречит федоровской категории. По мнению философа, *«Нравственность — ни барство, не рабство, а родство!»* (Федоров 1995–2000/2, с. 140).

В XXII веке царит трангуманистическое барство новых сверх(пост) людей над рабами-простолюдьями. Действительность трансгуманизма — это всеобщий культ науки и признание технологии, вместо требуемого Федоровым культа и признания ЧЕЛОВЕКА.

Между лозунгами Валерии Прайд и литературным миром писателя возникает большой диссонанс. Здесь стоит вспомнить предостережение Никитина с первых страниц романа: «Я писатель-когист», которое заставляет задуматься над тем, что именно хочет он передать. Считая самого себя трансгуманистом, он выражает опасения по поводу развития этого движения в будущем. Уже в настоящее время трансгуманизм вызывает бурные споры, все чаще звучащие не только в тесном кругу академиков, но также в российских и зарубежных СМИ. И хотя многие цели РТД являются грандиозными, возникают вопросы об этических основаниях трансгуманизма.

Нет сомнения, что у трансчеловека-Владимира обнаруживается тот недостаток, который Федоров обнаруживал у сверхчеловека Ницше — «фрагментарность, афористичность его философии, отсутствие в ней цельности» (Федоров 1995–2000/2, с. 141). «Отсюда —

дополнит “Московский Сократ” — и ряд противоречий, антиномий, до такой степени, что вся его философия становится вопросом» (там же, с. 141).

Вопросом будет и философия трансчеловека, вопросом про Человека и его дальнейшее существование в будущем. Ответ на этот вопрос не могут пока еще найти ни современные трансгуманисты, ни Владимир Юрия Никитина, о чем сам герой романа и говорит. Перед ним раскрывается долгожданная сингулярность, но «что будет после сингулярности — представить абсолютно невозможно» (с. 442).

Таких вопросительных знаков в трансгуманистическом мире появляется много. Федоров дал бы на все сомнения один ответ, которым в свое время охарактеризовал Ницше, а точно его сверхчеловека: «Не признавая общего дела, он не умеет постигнуть и взаимного понимания между людьми. Он знает только учеников, не понимающих своих учителей, да учителей, непонятых учениками. Это — то же несовершеннолетие или внутреннее разъединение» (Федоров 1995–2000/2, с. 141).

Анализ высказываний поклонников трансгуманизма разрешает выдвинуть тезис о непонимании друг друга современными трансгуманистами. Возникает впечатление, что нет между ними крепкого и прочного связующего звена, каким для автора «Философии общего дела» была идея всеобщего действия, труда всех ради всех. Сверхчеловек Ницше был для Федорова недорослем. Трансчеловек-Владимир в контексте философии воскрешения является таким же недорослем, который, достигнув искусственной разумности, не смог достичь совершеннолетия.

Литература

- Введение в иммортализм — Введение в иммортализм // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/71/110/>
Прайд — Прайд В. Духовный потенциал трансгуманизма в свете идей Н.Ф. Федорова // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/460/116/>
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Никитин 2006 — Никитин Ю. Трансчеловек. М., 2006.

Раздел IV

ПУБЛИКАЦИИ, ХРОНИКА, ОБЗОРЫ

К ИСТОРИИ ФЕДОРОВСКОГО ДВИЖЕНИЯ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Судьба русской интеллигенции после Октября 1917 г. сложилась по-разному. Некоторые эмигрировали в революционные годы и во время Гражданской войны, другие были насильно высланы в 1920-е гг. Но были и те, кто по велению сердца остался служить новой России. Они увидели в Революции попытку воплощения многовековых чаяний народа на лучшую жизнь, на построение гуманного и справедливого общества.

В числе оставшихся оказались и видные последователи учения Н.Ф. Федорова — В.Н. Муравьев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий и их товарищи. Их судьба в Советской России сложилась трагически. Коммунистическая идеология, господствовавшая в стране, отметала всякое инакомыслие. Многие из участников федоровского движения (см.: Hagemester 1989, S. 216–239; 343–417, 318–346; Макаров 2003–1; Pro et contra 2008, с. 257–402; Кнорре 2008) наряду с представителями других немарксистских течений философской мысли, находились под пристальным «вниманием» со стороны советской власти и нередко подвергались репрессиям. Это стало одной из причин того, что о судьбе последователей федоровских идей в советской России имелась довольно скудная информация, которая, однако, все более расширяется по мере исследования и опубликования источников (см.: Hagemester 1989, S. 343–362, 413–416; Гачева 2003; Макаров 2003–2; Сетницкий 2003; Берковская 2008, с. 309–312, 320–321, 364–380, 541–578; Pro et contra 2008, с. 419–426, 496–513, 524–529, 558–616; Муравьев 2011).

В настоящее время для исследователей федоровского движения советского периода становятся доступными специфические и уникальные источники. Речь идет о документальных материалах, хранящихся в архивных кладовых «Большого Дома» на Лубянке. Руками ОГПУ-НКВД власть безжалостно расправлялась с «инакомыслием» и его носителями. Неудивительно, что расправа над философами, исповедывавшими «чуждую» строительству коммунизма идеологию, была неотвратима.

В их адрес посыпались самые нелепые обвинения: «участие в контрреволюционных организациях», «шпионаж в пользу иностранных разведок» и, конечно, им инкриминировались преступления по статье «58–10» («антисоветская агитация и пропаганда»). Более того, не только сами мыслители, а подчас и их близкие, как «члены семьи изменников Родины», были заключены на долгие годы в концлагеря.

Особенностью политических репрессий тех лет являлась ставка на создание и обеспечение постоянного и неусыпного контроля по всей территории страны за мыслями и поведением «бывших людей». В эту особую «категорию» советских граждан попали представители высших сословий царской России. Достаточно было наличие одного этого «факта» в биографии, чтобы человек до конца своих дней попадал под «бдительное око» специальных служб.

Материалы следственных дел в отношении «федоровцев» и их друзей приоткрывают завесу тайны над их судьбами. Документальные свидетельства подобного рода являются весьма специфическими историческими источниками. Вместе с тем в них содержатся подчас ценнейшие сведения по истории русского космизма.

Прежде всего, на основе этих источников можно существенно уточнить и дополнить биографические данные в отношении того или иного лица. Во-вторых, материалы следственных дел позволяют узнать важные подробности их взглядов, оценок и откликов на

происходившие в стране и за рубежом события, авторские характеристики политических деятелей. В-третьих, архивные документы помогают существенно расширить представление о круге знакомых, с которыми общались «федоровцы», а также соприкоснуться с духовной атмосферой, которая окружала наших героев.

В целях популяризации своих взглядов «федоровцы» старались вести пропаганду среди широких слоев интеллигенции. Пожалуй, неудивительно, что «бывшие» старались держаться вместе и контактировали в основном с теми, с кем были знакомы еще до октябрьского переворота. Этим, вероятно, можно объяснить то, что в кругу «федоровцев» оказывались люди, не разделявшие их мировоззренческих ориентиров. Речь идет, прежде всего, о членах различных оккультных «орденов» и тому подобных структур:

Выдержки из протоколов допросов Сергея Соколова дают возможность современному исследователю реконструировать контакты «федоровцев» с представителями различных духовных движений в СССР. Например, некоторые документы из дела дополняют сведения о причинах репрессий в отношении видных представителей «Федоровского движения» послеоктябрьского периода А.К. Горского¹ и Н.А. Сетницкого². По его показаниям также проходят: руководитель московской масонской ложи «Гармония», филиала воссозданного Борисом Астромовым-Кириченко «Русского автономного масонства», — Петр Кейзер³; глава московских розенкрейцеров-«орионийцев» Борис Зубакин и его почитательница Анастасия Цветаева; художник Елена Семенова, участник творческого кружка художников-мистиков «Амаравелла»⁴ Александр Сардан («Тар») и др.

Не меньший интерес представляют материалы из следственного дела в отношении Елены Евгеньевны Семеновой, речь о которой шла выше. Несмотря на то, что в ее показаниях нет упоминаний о «федоровцах», зато есть любопытные сведения об их знакомых, в частности об «амаравельце» Сергее Шиголеве⁵ и Марии Дороговой⁶. Во второй раз

¹ Об обстоятельствах ареста А.К. Горского см.: Макаров 2002. *Макаров В.Г.* Александр Горский: судьба, покаленная «по праву власти». // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133.

² Материалы следственного дела в отношении Н. А. Сетницкого опубликованы: Макаров 2004–1.

³ *Кейзер-Ясман* Петр Михайлович (1896–1930) — педагог. Беспартийный. Из семьи врача. Преподаватель международных ленинских курсов Института научной педагогики Главполитпроса. В 1925–1926 гг. — член московской масонской ложи «Гармония». Арестован 24 октября 1930 г. ОГПУ по обвинению в совершении преступлений, предусмотренных ст.ст. 58–4, 58–11 УК РСФСР. По постановлению Коллегии ОГПУ от 13 августа 1930 г. приговорен к ВМН. По заключению Прокуратуры СССР от 21 января 1991 г. реабилитирован.

⁴ О судьбе участников «Амаравеллы» см.: Макаров 2004–2.

⁵ Шиголев Сергей Иванович (1895–1943) — художник. Уроженец г. Владимира. Из мещан. Окончил 7 классов реального училища (1917), три курса физико-математического факультета Московского университета и вечерние курсы живописи художника Ф.И. Рерберга. В 1918 г. арестован Владимирской ГубЧК за участие во Владимирской подпольной эсеровской организации «Союз спасения родины и революции»; приговорен к содержанию в Кроковском лагере «на все время гражданской войны»; в апреле 1921 г. освобожден по амнистии. В 1923 г. работал в ВЦСПС архивариусом. В 1926 г. вошел в состав творческой группу художников-космистов «Амаравелла»; участвовал в выставках группы в США (1927–1928) и в 6-й выставке «Жизнь — Творчество» (1929). В 1933 г. начал работу в области мультипликации. С 5 декабря 1940 г. — художник в кабинете редакторов при Управлении отделом пропаганды ЦК ВКП(б). 5 июля 1941 г. ушел добровольцем на фронт. 3 октября 1941 г. попал в немецкий плен. После освобождения из плена арестован органами НКВД 16 июня 1942 г. в Москве по обвинению «в измене Родине». Умер 5 января 1943 г. в больнице Бутырской тюрьмы. Определением Военного трибунала Московского Военного округа от 6 июня 1968 г. постановление Особого совещания при НКВД СССР от 13 января 1943 г. в отношении С.И. Шигалева отменено, а следственное дело прекращено «за отсутствием события преступления».

⁶ Дорогова Мария Вадимовна (1889–1981) — медицинский работник, медсестра; участница московских мистических кружков. Участница тайного общества «манихеистов», созданного В.В. Белюстиным в 1926 г. (одна из ветвей ордена розенкрейцеров). Имела степень «рыцаря».

Е.Е. Семенова была арестована 21 июля 1935 г. по обвинению в участии «в контрреволюционной фашистской группе». Из показаний Семеновой следует, что она была знакома со многими членами «мистического подполья» в СССР, в том числе и с Марией Вадимовной Дороговой. Так, во время допроса 29 июня 1935 г. Семенова рассказала: «...*Вопрос:* Кого Вы встречали у Дороговой? *Ответ:* Ее мужа и сына. Кроме того, два раза встретила у Дороговой художника Шиголева Сергея Ивановича. *Вопрос:* Вы кроме бюро пивков и квартиры Дороговой с ней где-нибудь встречались? *Ответ:* Видела ее мельком раза два на даче у Волошина в Крыму в 1924 или 1925 году»⁷.

При обыске у Семеновой на квартире, в числе прочей переписки были изъяты рукопись-тетрадь «Существование Христа факт неопровержимый» и книга — «основной закон жизни». По поводу обнаруженных вещей на допросе 16 сентября того же года она пояснила: «*Вопрос:* Во время обыска у Вас изъяты рукописи антисоветского содержания. Для какой цели Вы их хранили? *Ответ:* Изъятые у меня обыском рукописи антисоветского содержания принадлежат моему отцу Семенову Евгению Петровичу, который умер в 1932 г. Хранила я эти рукописи исключительно как память об отце. <...> *Вопрос:* <...> Вы продолжаете показывать неправду. Вы эти рукописи давали читать своим знакомым: Стригулиной Татьяне Николаевне и художнику Шиголеву Сергею Ивановичу. Я категорически требую от Вас правдивых показаний. *Ответ:* Возможно, Шиголев Сергей Иванович видел у меня эти рукописи, но читать я их не давала. Что касается Стригулиной Т.Н., то я утверждаю, что я ей не давала рукописи»⁸.

Однако следователи допросили не только саму Елену Евгеньевну, но и ее мать — Софью Николаевну⁹, которая подтвердила, что о мистических увлечениях дочери знала, но никого из ее знакомых — не назвала: «*Вопрос:* Следствию известно, что перед арестом Вашей дочери — Семеновой Елены Евгеньевны — она к Вам приезжала в гор. Каширу и привезла нелегальную литературу. Что Вы можете по этому вопросу показать? *Ответ:* В связи с моей болезнью, действительно, в июне в Каширу ко мне приезжала дочь — Семенова Елена Евгеньевна и привезла две рукописи в двух тетрадях, которые я не читала и содержание не знаю. *Вопрос:* Куда Вы дели эти рукописи? *Ответ:* Я эти рукописи схоронила в своем доме (где проживаю) на чердаке в землю. *Вопрос:* Для какой цели Вам нужно было эти рукописи убирать на чердаке в землю, если Вы не знали их содержание? *Ответ:* Мне хорошо было известно, что моя дочь Семенова Елена Евгеньевна занимается “мистикой” и что эти рукописи, хотя я не читала, но знаю, что они являются по своему содержанию антисоветского характера. Из боязни того, что моя дочь Семенова Е.Е. за эти рукописи может быть привлечена к ответственности, я их на чердаке зарыла в землю. Сама я к “мистике” всегда относилась отрицательно и неоднократно беседовала с дочерью по этому вопросу, и просила ее, чтобы она бросила этим заниматься. *Вопрос:* Что Вам известно об антисоветской деятельности знакомых мистиков Вашей дочери? *Ответ:* Знакомых мистиков моей дочери Семеновой Е.Е. я не знаю и с кем она вела практическую антисоветско-мистическую деятельность, мне неизвестно, т<ак> к<ак> в эти вопросы она меня никогда не посвящала. *Вопрос:* Вы говорите не все. Следствию известно, что Вы знали о практической антисоветской деятельности своей дочери Семеновой Елены Евгеньевны. Поэтому и требую, чтобы Вы это рассказали. *Ответ:* Вторично заявляю, что

⁷ Центральный архив ФСБ России (далее ЦА ФСБ). Д. Р-32186. Л. 10.

⁸ ЦА ФСБ России. Д. Р-32186. Л. 18–18об.

⁹ Семенова Софья Николаевна (1862–?) — учительница, пенсионерка. Уроженка Рязани. Из семьи врача. Окончила гимназию в Рязани (1882), затем там же учительствовала до 1922 г. Мать Е.Е. Семеновой.

я знала, что дочь — Семенова Е.Е. занималась мистикой, но с кем, когда и где мне ничего не известно»¹⁰.

После допроса матери Семеновой вновь пришлось беседовать со следователями: «*Вопрос:* На предыдущем допросе Вы отрицали, что Вами незадолго до ареста были отвезены в Каширу к матери нелегальные рукописи. Предъявляю показания Вашей матери — Семеновой Софьи Николаевны, в которых она заявила, что, действительно, рукописи Вами были привезены, которые она зарыла на чердаке в землю. Что Вы можете показать? *Ответ:* Отрицаю, я привозила только одну тетрадь — рукопись “Служение ближнему”, но я ее взяла обратно. Больше к матери в Каширу я ничего не привозила»¹¹.

* * *

Не менее важна для современного исследователя и реакция противоположной стороны, точки зрения самих «политических контролеров», «карающего меча Революции» на носителей «чуждой» идеологии. Учитывая, что репрессии против «федоровцев» продолжались почти двадцать лет, на основе архивных документов ОГПУ-НКВД возможно проследить, как эволюционировал сам «механизм» политических репрессий, методика задаваемых вопросов подследственным, система карательных мер, применяемых против «инакомыслящих».

Материалы следственных дел конца 1920-х — начала 1930-х гг. кардинальным образом отличаются от аналогичных документов 1937–1939 гг., в которых и обвинительная база, и ее доказательство являются от начала до конца «плодом» изощенной фантазии следователей. Как это ни странно будет звучать, но процессуально-следственные документы второй половины 1920-х — начала 1930-х гг. составлены в соответствии с требованиями Уголовного и Уголовно-процессуального кодексов РСФСР, а обвинения, предъявляемые подследственным, соответствовали нормам советского «правового поля». Другими словами, власть законными мерами боролась за наведение порядка в стране, а все, кто выходил за пределы установленных рамок, подвергались преследованию, в том числе и в уголовном порядке.

Идейно-политические процессы среди интеллигенции находились, в основном в ведении сначала Секретного отдела ВЧК-ГПУ-ОГПУ, а с середины 1930-х — Секретно-политического отдела ГУГБ НКВД СССР. В некоторых случаях к следствию подключались подразделения Контрразведывательного отдела (КРО). Подключение к работе среди интеллигенции КРО стало заметно сразу после прихода к власти в Германии А. Гитлера. В начале 1930-х гг. контрразведка по разным каналам зафиксировала всплеск профашистских и антисемитских настроений среди «бывших людей».

Удивительно, что даже начало фашистской агрессии против СССР несколько не снизило «накала» борьбы с «инакомыслящими». «Бывшие люди», впрочем, как показывают архивные источники, порой и не обосновательно, рассматривались советской контрразведкой как потенциальные участники «пятой колонны» и пособники оккупантов. Вышеназванные факторы позволяют сегодня исследователю лучше понять «логику» и «механизм» идеологического террора в СССР.

Ниже печатаем ряд документов из следственных дел участников федоровского движения. Биографические справки даны в приложении в концевых сносках. Нечитаемые фрагменты документов отмечены в тексте значком <...>; сокращения раскрыты в квадратных скобках. В документах сохранены особенности орфографии и пунктуации.

¹⁰ ЦА ФСБ России. Д. Р-32186. Л. 19–21об.

¹¹ ЦА ФСБ России. Д. Р-32186. Л. 22.

№ 1. Служебная записка начальника СПО¹² ОГПУ начальнику ГУЛАГа ОГПУ СССР в отношении А.К. Горского¹³ от 10 марта 1932 г.

С[овершенно] секретно
[№] 129891 4/III

Коллегией ОГПУ 22/VII-[19]29 г. осужден на 10 лет в к/л¹⁴ Горский-Горностаев Александр Константинович. Горский-Горностаев является идейным руководителем а/с¹⁵ религиозно-философского течения «Федоровцев».

По имеющимся агданым¹⁶ Горностаев (находясь в к/л «Медвежья Гора») имеет широкую письменную связь со своими единомышленниками Москвы, Ленинграда и др. городов. Не исключена возможность, что Горностаев продолжает вести свое а/с руководство письменно.

СПО ОГПУ просит взять Горностаева в активную разработку на предмет установления его а/с деятельности в к/л, адресатов, имеющих с ним переписку, и характер переписки. О результатах разработки и обо всех выявленных адресатах сообщайте немедленно же в СПО ОГПУ.

Нач[альник] СПО ОГПУ Г. Молчанов¹⁷

Нач[альник] 3 отделения Коркин¹⁸

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 76–76об. Заверенная машинописная копия.

¹² СПО — Секретно-политический отдел.

¹³ *Горский* Александр Константинович (1886–1943) — мыслитель, поэт и философ, последователь идей Н.Ф. Федорова. Окончил духовное училище, Черниговскую семинарию, затем Московскую Духовную Академию. Преподавал в Одессе в духовной семинарии и гимназии, публиковался в журнале «Новое вино», издаваемом Ионой Пантелеймоновичем Брихничевым (1879–1968), бывшим священником, философом и поэтом, и В.Н. Миرونвич-Кузнецовой, увлеченной идеями Федорова. Вместе с Брихничевым составляет сборник «Вселенское дело» (1914), посвященный памяти Н.Ф. Федорова. В 1918 г. знакомится с Н.А. Сетницким. В 1922 г. переезжает в Москву. Арестован 10 июня 1927 г. по обвинению в контрреволюционном саботаже. Содержался в Бутырской тюрьме. По постановлению Коллегии ОГПУ от 17 августа 1927 г. из-под стражи освобожден под подписку о невыезде из г. Москвы. Вновь арестован 11 января 1929 г. по обвинению в участии в контрреволюционной организации. По постановлению Коллегии ОГПУ от 22 июля 1929 г. по обвинению в преступлениях, предусмотренных ст. 58-11 УК РСФСР, заключен в концлагерь сроком на 10 лет. Вернулся в 1937 г., отбывал ссылку в Калуге. Арестован УНКВД по Тульской области 4 февраля 1943 г. по обвинению «в проведении шпионской деятельности, антисоветской агитации и высказывании пораженческих настроений». Умер в Тульской тюремной больнице 24 августа 1943 г. По заключению Генеральной прокуратуры РФ от 19 октября 1992 г. А.К. Горский-Горностаев реабилитирован.

¹⁴ К/л — концентрационный лагерь.

¹⁵ А/с — антисоветский.

¹⁶ Агентурным данным.

¹⁷ *Молчанов* Георгий Андреевич (1897–1937) — сотрудник органов безопасности; комиссар ГБ 2-го ранга (1935). Из семьи служащего. Уроженец Харькова. Окончил 3 класса приходской школы, учился в Харьковской торговой школе. В РККА с 1918 г., боец, ординарец в штабе Верховного Главнокомандующего Юга России (Антонова-Авсеенко). Аdjутант Главкома войск Туркестана (1920). В органах безопасности — с 1921 г. В 1929–1931 г. — полпред ОГПУ по Ивановской области. В 1931–1934 г. — начальник СПО ОГПУ СССР. В 1934–1936 г. — начальник СПО ГУГБ НКВД СССР. В 1936–1937 г. нарком внутренних дел БССР. С 11 декабря 1936 по 3 февраля 1937 г. — начальник ОО ГУГБ НКВД БВО. Арестован 3 февраля 1937 г. Расстрелян в особом порядке. Не реабилитирован.

¹⁸ *Коркин* Петр Андреевич (1900–1940) — сотрудник органов безопасности; майор ГБ (1936). Из крестьян. Уроженец с. Частноозерское Ишимского уезда Тобольской губернии. Окончил 2-классное сельское училище. В РККА — с 1919 г. В органах безопасности — с 1921 г. В 1926–1930 г. — начальник КРО Владивостокского окружного отдела ОГПУ. В 1930–1931 г. — начальник СО ПП ОГПУ по дальневосточному краю. С мая по октябрь 1931 г. — оперуполномоченный 4-го отделения СПО ОГПУ СССР. С октября 1931 по октябрь 1932 г. — и.о. помощника начальника 2-го отделения СПО ОГПУ СССР. С октября 1932 по апрель 1933 г. — начальник 3-го отделения СПО ОГПУ СССР. В 1933–1934 г. — начальник 6-го отделения СПО ОГПУ/НКВД. В 1934–1936 г. — заместитель начальника, начальник СПО УГБ УНКВД Ленинградской области. В 1936–1937 г. — начальник 4-го отдела УГБ УНКВД Ленинградской области. В 1937–1938 г. — начальник УНКВД Воронежской области. В 1938–1939 г. — начальник УНКВД Днепропетровской области. Арестован в январе 1939 г. ВК ВС СССР от 28 января 1940 г. приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян. Не реабилитирован.

**№ 2. Служебная записка начальника СПО ОГПУ начальнику СПО ПП ОГПУ ЛВО¹⁹
в отношении С.В. Соколова²⁰ от 10 марта 1932 г.**

С[овершенно] секретно
[№] 129891 4/III

Ленинград. Нач[альнику] СПО ПП ОГПУ ЛВО

Соколов, будучи в Ленинграде, посетил согласно его показаниям Вырапаеву Нину Александровну и Шлипс Тамару Александровну. Кроме того, Соколов имел общение с Бородавкиной Татьяной Михайловной, которую он встречал в квартире Шлипс (для ориентировки направляется копия письма Бородавкиной).

Соколов арестован нами как руководитель а/с религиозно-философской группировки «Федоровцев» в Москве и за его а/с деятельность [сослан] в СКК.

Поскольку у Соколова с Шлипс имеется тесная связь, — в целях установления характера этой связи и выявления целей приезда Соколова в Ленинград, является необходимым допросить ее, а равно и всех тех лиц, с коими встречался Соколов в Ленинграде.

Учитывая сказанное, СПО ОГПУ просит аграработку²¹ «Евлогиевцев»²² срочно ликвидировать и путем агентурной разработки установить интересующие нас моменты.

Копии допросов Шлипс, Вырапаевой и Бородавкиной вышлите в СПО ОГПУ к 17/III-[19]33 г.

Приложение: упомянутое.

Нач[альник] СПО ОГПУ Г. Молчанов

Нач[альник] 3 отделения Коркин

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 77. Заверенная машинописная копия.

¹⁹ СПО ПП ОГПУ — Секретно политический отдел Полномочного представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе.

²⁰ Соколов Сергей Владимирович (1898–?) — техник Северокавказского энергетического управления; участник «федоровского движения». Уроженец г. Макарьева. Великоросс. Из семьи священника. В 1920–1921 гг. проходил военную службу в должности моториста радиостанции в армии П.Н. Врангеля. Образование — незаконченное высшее, обучался в Высшем техническом училище. По решению Особого совещания при ОГПУ от 1929 г. по ст. 58–11 заключен в исправительно-трудовой лагерь (далее — ИТЛ) на три года. Арестован 15 февраля 1933 г. органами ОГПУ в Москве. По решению Особого совещания при ОГПУ от 27 апреля 1933 г. по ст.ст. 58–10 и 58–11 заключен в ИТЛ на три года. По заключению Прокуратуры СССР от 4 мая 1989 г. реабилитирован.

²¹ Агентурную разработку.

²² Речь идет о сторонниках митрополита Евлогия. *Евлогий* (в миру — Георгиевский Василий Семенович; 1868–1946) — крупный церковный и политический деятель; митрополит. Окончил Белевское духовное училище (1882), Тульскую духовную семинарию (1888), Московскую Духовную Академию (1892) со степенью кандидата богословия. Член Государственной Думы 2-го (1907) и 3-го (1907–1912) созывов. Член Священного Собора Русской Православной Церкви (1917–1918). В 1918 г. арестован в Киеве по распоряжению правительства С. Петлюры и перевезен на территорию Польши в Базилианский униатский монастырь в г. Бучаче (в Галиции). В 1919 г. арестован по приказанию польского правительства и заключен в монастырь монахов-молчальников в местечке Беляны под Краковом. В 1919 г. при посредничестве стран Антанты освобожден; в августе того же года возвратился в Россию. В 1920 г. эмигрировал в Сербию. В 1921 г. святейшим Патриархом Тихоном назначен временно управляющим русскими приходами в Западной Европе. В 1921–1922 гг. в Берлине. В 1923 г. — в Париже. В 1931 г. перешел в юрисдикцию Константинопольской патриархии; назначен экзархом Западной Европы. В 1945 г. воссоединился с РПЦ; сохранил за собой пост Экзарха Западной Европы. В 1946 г. скончался в Париже, похоронен в крипте Успенского собора на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

№ 3. Из протокола допроса С.В. Соколова от 14 февраля 1933 г.

...Последователем Федорова — «федоровцем» я стал лет 5–4 назад, с учением которого я познакомился через Горностаева Александра Константиновича, в г. Москве. Основными мыслями в учении Федорова, схваченных мною, являются: 1. Смерть физическая — явление временного характера, как результат неправильного, нетворческого отношения к миру (одного к другому); 2. В борьбе со смертью человек должен овладеть (победить) внутренние и внешние силы стихии (природную силу); 3. Восстановление всеми методами и мерами к жизни ушедших от жизни наших предков — отцов и других.

Добавлю, что в Москве я заходил еще в два адреса:

К Остроухову Павлу Владимировичу — б[ывший]/Новодевичий монастырь и Кейзеру Петру — в районе Арбата. С Остроуховым я познакомился через свою сестру — ее мужа — у него на квартире. Знакомство я с ним поддерживал на основе близости религиозно-идеологических интересах; а с Кейзером познакомился у Зубакина²³. Знакомство с ним поддерживал в интересах изменения его идеологии, в целях приближения к учению Федорова. Обоих дома не застал; оба они арестованы.

Отобранные у меня при личном обыске фотоснимки я получил от художницы Миранович Н[адежды]Петр[овны]²⁴; получил я их м[есяца] 4 назад в Ростове почтой. Портрет иеромонаха Байкова я получил от него, в память нашего знакомства. Познакомился я с ним в церкви, подойдя к нему сам. Мне в нем нравилась его внешняя светлая обличность²⁵. Встречались мы с ним у него на квартире несколько раз, где вели беседы на темы: о глубин и необходимости молитвы, о целях поддержания в себе бодрости, беря пример их подвигов святых; о личной судьбе каждого из них и т.д.

Затрагивая иногда и политические вопросы, — о гонении на религию — закрытие церквей; репрессировании служителей культа и т.д. Причем, в этом вопросе мы считали, что такая политика Соввласти долго продержаться не может, что она Совласть, будет вынуждена ее изменить. Мы считали, что закрытие церквей не есть показатель падения религии, — религия определяется не внешними показателями, а внутренним содержанием верующих. Вопросы, затрагивающих конкретную политику, мы не затрагивали. Сам я человек глубоко верующий — «федоровец»; исповедую доктрину Федорова, где представля-

²³ Зубакин Борис Михайлович (1894–1938) — скульптор, поэт, писатель, мистик; глава московского «Ордена Розенкрейцеров». Окончил 12-ю гимназию в Петрограде (1912) и Московский археологический институт (1920). В гимназические годы увлекся мистической и оккультной литературой. Возродил Орден розенкрейцеров, «как общину мистических единомышленников»; в 1914 г. основал ложу «Lux astralis»; именовал себя «епископом Богари Вторым». В 1920 г. в Минске розенкрейцеровское посвящение от Зубакина получил известный кинорежиссер С.М. Эйзенштейн. В 1923 г. арестовывался за масонскую деятельность и активное участие в так называемом «тихоновском» движении, но вскоре был освобожден. Вновь был арестован 29 августа 1929 г. «за активную контрреволюционную деятельность по организации масонских кружков». По постановлению Особого совещания при ОГПУ от 14 октября 1929 г. выслан в Севкрай на три года. 1 сентября 1937 г. был арестован УНКВД по Северной области по обвинению «в организации и руководстве мистической организацией “Орден Розенкрейцеров” фашистского направления» и доставлен в Москву. По решению тройки при УНКВД МО от 26 января 1938 г. по ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР к ВМН. Приговор приведен в исполнение 3 февраля 1938 г. Реабилитирован посмертно.

²⁴ Миранович Надежда Петровна (1897–?) — ретушер (работала в ПК и О «Сокольники»). Дочь П.Н. Мирановича. Племянница «федоровки» В.Н. Миранович-Кузнецовой. Арестована ОГПУ 25 февраля 1933 г. в Москве. По решению Особого совещания при ОГПУ от 27 апреля 1933 г. за антисоветскую агитацию (по ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР) лишена проживания в ряде областей с прикреплением на три года. По заключению Прокуратуры СССР от 4 мая 1989 г. реабилитирована.

²⁵ Так в документе. По всей вероятности, должно быть «облачность». «Облачность» — термин А.К. Горского из его работы «Огромный очерк». Обозначает своего рода магнитное поле, окружающее человеческий организм, образуемое одухотворенными, просветленными эротическими энергиями. (Сообщено А.Г. Гачевой.)

ется возможным, например: текущей зимой (месяца 1,5–2 назад) я проводил два раза беседы на ст[анции] «Несветаево» в Шахтинском районе при аудитории в 10–15 человек на тему «О значении слова в жизни и судьбе человека»...

С Евгением Николаевичем Носимовичем, поэтом, я познакомился через Анастасию Ивановну Цветаеву²⁶, прожив[ивающей]: Мерзляковский пер., д. 8, кв. 18. С Цветаевой Анастасией и ее сестрой Мариной, проживающей в данное время за границей, я знаком давно. С Мариной я никакой переписки не вел, а с Анастасией я тоже до сих пор лет не вел переписки, ни знакомства вообще (был в «резерве») из-за Зубакина, поклонницей которого она являлась, а я его считал за шарлатана.

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 20–23об. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 4. Протокол допроса О.Н. Масловой²⁷ от 6 марта 1933 г.

Соколова Сергея Владимировича я знаю с 1926 года; с Горностаевым знакома несколько ранее, по Одессе. С Горностаевым знакомство произошло на литературной почве. С Соколовым — точно не помню. Соколов в то время учился на радиоинженера. Вскоре его командировали в Павловск и он мне, как нуждающейся в квартире, предоставил (уступил как пустовавшую) свою комнату.

У меня с ним — с Соколовым, взаимоотношения были исключительно «квартирные» — я ему была благодарна за квартиру, и только. Через два года, приблизительно, его вызвали повесткой в милицию и, после этого я узнала, что он арестован и выслан. Перед отъездом Соколов оставил у меня папку с чертежами (было ли еще что в этой папке, я не знаю), которую взяла его сестра Зинаида. После этого у меня с Соколовым прервалась связь до дня его приезда в Москву в феврале с/года. Хотя, правда, перед своим отъездом Соколов сообщил мне об этом в письме, адресованном мне по моему адресу, адрес этот я ему сообщила в письме, которое я послала ему в Ростов на имя сестры его.

Соколов приехал в Москву в феврале, числа 27 февраля, остановился он у своей сестры — у Анны Владимировны, где оставил и свои вещи. Ко мне он пришел как гость, без вещей (кроме ручного чемоданчика) часов в 8 вечера. Ночевал эту ночь он у меня. В Москве он жил дня 3–4 и выехал в Ленинград. У меня он был еще один раз. По возвращении из Ленинграда он также заходил ко мне. В общем, за время его пребывания в Москве, перед поездкой в Ленинград и, по возвращении оттуда Соколов ночевал у меня две ночи.

У кого Соколов был еще, здесь, в Москве, помимо сестры, я не знаю. Повторяю совершенно искренне, что был у кого еще Соколов в Москве помимо ее, — я не знаю. Прав-

²⁶ *Цветаева* Анастасия Ивановна (1894–1993) — писательница и педагог. Родная сестра М.И. Цветаевой. Уроженка Москвы. Преподаватель английского языка в Сельскохозяйственном институте им. Тимирязева. Арестована 22 апреля 1933 г. по обвинению в совершении преступлений, предусмотренных ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР. По постановлению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 21 июня 1933 г. из-под стражи освобождена «с зачетом срока предварительного заключения». Преподаватель английского языка в Книжной палате Москвы. Вторично арестована 2 сентября 1937 г. Тарусским РО УНКВД Московской области и привлечена к уголовной ответственности по ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР. По решению Судебной тройки УНКВД Московской области от 10 января 1938 г. осуждена к 10 годам ИТЛ. После отбытия наказания вновь арестована 17 марта 1949 г. УНКВД по Вологодской области и привлечена к уголовной ответственности по ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР. По решению Особого совещания при МГБ СССР от 1 июня 1949 г. осуждена «за принадлежность к антисоветской организации и антисоветскую агитацию к ссылке».

²⁷ *Маслова* Ольга Николаевна (1868/78–?) — актриса. Одесская знакомая А.К. Горского, интересовавшаяся идеями Н.Ф. Федорова. Уроженка г. Тамбова. Из семьи чиновника (мирового судьи). Окончила гимназию и драматическую школу при Малом театре (1892). Мать поэта Александра Викторовича Маслова (лит. псевдоним — «Миних»).

да, он говорил, что будет у Цветаевой, — и он у ней был. Соколов мне ничего не показывал и лишь прочел стихи на смерть Миронович²⁸. И больше ничего. В моем присутствии Соколов не обронил ни одного а[нти]/советского слова, да мы на политические темы и не разговаривали. Мы вместе с Соколовым были у Мироновичей по инициативе Соколова. О том, что Соколов приехал в Москву, Мироновичи даже не знали.

Записано с моих слов правильно. Записанное мне прочитано.

Цветаевых я не знаю и, никогда их не видела. Сетницкого²⁹ я знаю очень мало. В данное время я знаю, что находится в Харбине. Что Сетницкий писал Миронович мне также неизвестно, т<ак> к<ак> письма от него мне прочесть не дали, читали его Мироновичи Соколову, который мне передал, что Сетницкий собирался возвратиться в СССР, но ему Мироновичи не советуют³⁰. Семью Миронович я особенно хорошо не знаю.

Хорошо знала умершую Веру Никандровну³¹, сестру Петра Никандровича³². Мироновичи Екатерина³³ и Надежда являются верующими людьми; занимаются, правильнее — интересуются, религиозно-философскими вопросами — Федорова. Вера Никандровна являлась последовательницей Федорова.

С Харламиневым меня познакомил Соколов несколько лет назад. Я заинтересовалась его работой. За время моего знакомства с Харламиневым я у него была два-три раза, не больше. Один раз была в феврале, с Соколовым. В этот раз Харламинев дал Соколову несколько фотоснимков с Владимирской Божьей Матери. Разговоры носили не политический характер (говорили об экспедициях и путешествиях).

²⁸ Имеется в виду стихотворение А.К. Горского «Закрытие огней» (1932), посвященное смерти В.Н. Миронович-Кузнецовой. Стихотворение было прислано им из лагеря своей жене Мэри, а та распространила его среди «федоровцев». (Сообщение А.Г. Гачевой.)

²⁹ *Сетницкий* Николай Александрович (1888–1937) — экономист, статистик, публицист, философ. Окончил Петраковскую гимназию и Петербургский университет (1914). В 1919 г. продолжал образование при кафедре политической экономии и статистики при Одесском университете. В 1920–1921 гг. служил заместителем Заведующего Одесского Губстатбюро. В 1921–1922 гг. заведующий Одесским Губстатбюро. В 1922 г. — секретарь Концессионного комитета СССР. В 1923–1924 гг. работал в отделе торговли ВСНХ. В 1924–1925 гг. — в Комиссариате почт и телеграфов, затем, в 1925–1935 гг., — в Экономическом бюро КВЖД. В апреле 1928 г. был командирован по делам службы в Европу. 1 сентября 1937 г. Н.А. Сетницкий арестован в Москве по обвинению в преступлении, предусмотренном ст. 58–1 «а» УК РСФСР. Содержался в Бутырской тюрьме ГУГБ НКВД СССР. Осужден Военной коллегией Верховного Суда СССР 4 ноября 1937 г. по обвинению в совершении преступлений, предусмотренных ст. ст. 58–1 «а», 17, 58–8, 58–11 к расстрелу, в тот же день приговор приведен в исполнение. Определением Военной коллегии Верховного Суда СССР от 1 июня 1956 г. дело в отношении Н.А. Сетницкого прекращено за «не доказанностью обвинения».

³⁰ Речь идет о письме Н.П. Миронович Н.А. Сетницкому от 11 октября 1932 г., в котором она так реагировала на сообщение Н.А. Сетницкого, что он планирует вернуться в СССР: «Вы меня очень напугали, даже испугали словом “переехать”... Приехать это одно, но “переехать”... (Литературный архив Музея национальной литературы. Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.29). Сообщено А.Г. Гачевой.

³¹ *Миронович-Кузнецова* Вера Никандровна (1870–1932) — медицинский работник, последовательница идей Н.Ф. Федорова. В 1920-е гг. вела переписку с Н.А. Сетницким, который с 1925 г. жил в Харбине, переписывала и посылала в Харбин в письмах рукописи А.К. Горского и самого Сетницкого, благодаря чему во многом состоялась харбинская библиотечка федоровской литературы.

³² *Миронович* Петр Никандрович (1871–1940-е гг.) — художник-живописец, гравер, учитель рисования. Из семьи учителя. Окончил 5 классов гимназии и школу живописи, ваяния и зодчества. Член Московского товарищества художников. Потомственный дворянин г. Москвы. Брат В.Н. Миронович-Кузнецовой.

³³ *Миронович* Екатерина Петровна (1905–?) — ретушер фотолаборатории ЦКК-РКИ (с 01.02.1933). Дочь П.Н. Мироновича. Окончила 4 класса гимназии в Богородске (в наст время — г. Ногинск Московской области).

Ржевскую³⁴ я знаю несколько лет. Знаю, что она является очень верующим человеком (образованная, знает языки). Соколов перед отъездом оставил у меня для возвращения Мироновичам одну рукописную тетрадь а/с федоровского направления, написанную Горностаевым (ее содержание и автор мне были неизвестны); рукопись эту взяла у меня (специально за ней приходила) Екатерина Миронович. Больше у меня никаких рукописей не было. Больше показать ничего не могу. Записано с моих слов правильно. Записанное мне прочитано.

Маслова

Подписка

Даю настоящую подписку ОГПУ в том, что я обязуюсь о своем посещении ОГПУ и о всех разговорах, которые велись со мною, никому и ни одного слова — не говорить. Я предупреждена, что за несоблюдение данной подписки несу суровое наказание по суду Коллегии ОГПУ. Зная о моем посещении «невестке» — Шиль Вере (которой я передала ключи от квартиры), обязуюсь сказать, что вызов не состоялся.

В чем я подписываюсь

Маслова

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 36–39об. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 5. Протокол допроса С.В. Соколова от 7 марта 1933 г.

Сетницкого я впервые увидел в 1926 году у Горностаева. Разговоры в то время Сетницкого и Горностаева велись исключительно вокруг федоровского учения. Сетницкий являлся последователем учения Федорова, по крайней мере, всячески интересовался его учением. Вскоре Сетницкий выехал в Харбин, и я его больше не видел и не имел с ним никакой связи. Теперь, впервые после того времени, я услышал о жизни Сетницкого, у Мироновичей, в бытность у них в феврале м[еся]це т[ого] г[ода]. Мироновичи ведут с ним живую переписку. По крайней мере, мне Надежда Петровна и я сам прочли 5–6 писем Сетницкого, в которых он описывал о своей жизни и работе. В одном из писем Сетницкий сообщил, что он намеривается возвратиться (приехать) в Москву.

Мне известно со слов Надежды, что она ему написала письмо, в котором рекомендовала не возвращаться в СССР. Какие доводы-мотивы приводила Миронович, рекомендуя не возвращаться в СССР, я не знаю, но предполагаю, что она это сделала из соображений возможного ареста Сетницкого как «федоровца». Во время чтения писем Петра Никандровича не было в комнате, он вошел позже. Маслова присутствовала все время. Семенову Ел[ену] Ев[еньевну]³⁵ я знаю еще по Крыму — с 1922 года, — приблизительно. Отец ее

³⁴ Ржевская Анна Алексеевна (1889–?) — актриса. Уроженка Смоленска. Из дворян. Образование незаконченное высшее (обучалась на техническом отделении Московского коммерческого института). Вдова.

³⁵ Семенова Елена Евгеньевна (1889–?) — художник. Уроженка Рязани. Из семьи учителя (надворного советника). Окончила Художественное училище живописи, ваяния и зодчества в Москве. В 1918–1922 г. — учительница рисования и черчения в Крыму, затем — художник. Сотрудница «Всехудожника». В 1933 г. арестовывалась ГПУ (освобождена без последствий). Арестована 21 июля 1935 г. сотрудниками 8-го отделения СПО НКВД СССР по обвинению в участии «в контрреволюционной фашистской группе». По решению Особого совещания НКВД СССР от 2 октября 1935 г. «за а/с агитацию сослана в Казахстан сроком на три года». В 1939–1941 гг. — кандидат в члены Союза советских художников Казахской ССР (как художник-портретист и плакатист). Участвовала в выставках: осенне-отчетной выставке художников Казахстана (1939) и «XX лет Казахстана». В 1940 г. была в творческой командировке на Аральском море. По определению Судебной коллегии по уголовным делам Верховного Суда РСФСР от 14 декабря 1957 г. постановление Особого совещания при НКВД СССР от 2 октября 1935 г. отменено, а дело производством прекращено «за отсутствием состава преступления».

был «основателем» какой-то особой, новой философии, — теософской, но своеобразной теории, так называемой, «денницы». Елена Евгеньевна также, как будто, в некоторой степени разделяла взгляды отца, однако она в тоже время интересовалась и Федоровым.

С Тар Александром Павловичем³⁶ я познакомился через Горностаева, вернее даже не через него, а через художницу «Руно» — сейчас в ссылке³⁷. К федоровскому учению Тар не примыкал, у него была какая-то своя теория. В теперешний приезд я с ним встречался лишь на улице, на квартире не был. С Харламиневым я познакомился на улице. Мы с ним взаимно интересовались друг другом. Но к федоровскому учению Харламинев не примыкал. Мне известно, что Харламинев интересовался философией Андрея Белого³⁸. Харламинев мне дал 3–4 фотоснимков с «Владимирской Божьей Матери», которые я раздал: Ольге Николаевне, Асе Гинзбург³⁹ и третий, кому не — помню (может быть, потерял). Хотя, как будто, одну — третью, я оставил в Ленинграде Татьяне Шлипс. С подписью на обороте снимка стихотворения, — я оставил Гинзбург.

В Москве имеется группа лиц, интересующихся учением Федорова — «федоровцев» (Мионовичи, Маслова, Семенова). Однако организованной группировки нет. Я сознаю, что моя деятельность по распространению идей Федорова, в условиях строящегося социализма, является вредной, антисоветской. Из этого я делаю для себя — совершенного наказания, логический вывод: в дальнейшем я свою подобную деятельность прекратить и посвя-

³⁶ Имеется ввиду *Сардан* Александр Павлович (наст. фамилия Баранов; псевдоним «Тар» — «Земля»; 1901–1974) — художник, музыкант, кинорежиссер. Уроженец Москвы. Окончил музыкальное училище им. Гнесиных (1929). В 1929 г. был арестован органами безопасности, но вскоре освобожден. В 1930 г. прошел подготовку по курсу кинорежиссуры во ВГИКе и поступил работать на студию «Мостехфильм», где работал сначала художником, а затем кинорежиссером и сценаристом научно-популярных фильмов. В 1949 г. в Париже получил Международную премию им. Маррея Мезгиша за фильм «В мире кристаллов». Произведения А.П. Сардана экспонировались в США (1927, 1928), на 6-й выставке «Жизнь — Творчество» (Москва, 1929), на 3-й конференции «Свет и музыка» (Казань, 1975) и на выставке «Космическое искусство» (Пушкино, 1981). В 1960 г. снял научно-популярный фильм об основоположнике гелиобиологии А.П. Чижевском. Персональная выставка работа А.П. Сардана была организована Институтом энергоинверсии в Центральном доме авиации и космонавтики в 1975 г.

³⁷ Имеется в виду «Руна», художница Вера Николаевна Пшесецкая (она же — Провлоцкая, 1879–1945/46) — художница, актриса, поэтесса, член группы художников «Амаравелла». Предки Руны происходили из курляндского рода фон Мантейфель. Молодые годы она провела в Петербурге, к этому же периоду относится ее недолгий брак с П.Д. Успенским, автором книг «Четвертое измерение» и «Символика Таро». Арестована в ночь с 6 на 7 февраля 1930 г. По решению Особого совещания при Коллегии ОГПУ за антисоветскую деятельность осуждена к ссылке на 3 года в Архангельск. После ссылки предположительно жила в Казани, где работала ретушером. О жизни Пшесецкой известно немного, сохранилось только 5 ее картин. Реабилитирована по заключению Прокуратуры СССР от 13 июня 1989 г.

³⁸ *Бельий*, Андрей (наст. имя и фам. — Борис Николаевич Бугаев; 1880–1934) — поэт, прозаик, один из ведущих теоретиков русского символизма. В 1903–1905 гг. — друг и единомышленник А. Блока. вдохновитель неформального сообщества «аргонавтов»; в 1906–1908 гг. — непримиримый полемист с Петербургскими «мистическими анархистами», выразителем взглядов которых был Г. Чулков, а вдохновителем Вяч. Иванов. В 1909 г. вновь сближается с Ивановым, а позднее с Блоком, в то же время начинается его расхождение с недавними московскими соратниками во главе с В. Брюсовым, завершившееся разрывом с быв. «аргонавтами» Эллисом и Э. Меттнером. Последующий — с 1913 г. и до конца жизни писателя — этап его духовных исканий может быть назван «антропософским». В 1913–1916 гг. — член Антропософского общества, возглавлявшегося Р. Штейнером. С марта 1914 по август 1916 гг. жил в Дорнахе или соседнем Арлессгейме (Швейцария), участвовал в строительстве антропософского храма-театра «Гетенаум». В 1916 г. вернулся в Россию, где продолжал разработку антропософских проблем.

³⁹ *Гинзбург*, Раиса Моисеевна (урожд. Даян; 1907–?) — знакомая С.В. Соколова; без определенных занятий. Уроженка г. Нежинска. Из семьи педагога. Образование среднее. В 1924–1928 гг. член ВЛКСМ. Отец — профессор Даян Моисей Исаевич; в 1902–1908 гг. — член «Бунда» и еврейской компартии, с 1908 г. — член РСДРП (б).

щу себя всецело научной деятельности в доступной мне части. Больше показать ничего не могу, — записано с моих слов правильно.

С. Соколов

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 24–25об. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 6. Протокол допроса П.Н. Мироновича от 7 марта 1933 г.

Моя сестра, Вера Николаевна, являлась «федоровкой» (умерла в апреле 1932 г.). У нее собирались также последователи Федорова: Горностаев, его жена, Соколов, Маслова. Во время своих сборов они вели беседы на «федоровские» темы и иногда Горностаев прочитывал свои стихотворения. Бывал еще друг Горностаева — проф[ессор] Сетницкий, проживающий в данное время в гор. Харбине. С Сетницким поддерживает в данное время переписку моя дочь — Надежда. Характер переписки — общий, полит[еских] вопросов не затрагивается. В одном из писем Сетницкий сообщил о предполагаемом приезде в Москву. На что Надежда ответила, — точного ответа я сказать не могу, но разговор у нас был в таком примерно духе: живется ему в Харбине хорошо, сытно. Такой жизни в СССР в данное время он не получит. Отсюда, — целесообразнее остаться в Харбине. В этом духе, надо полагать, она ему ответила и сообщила (чтобы подождать выезжать). Соколов был у нас в феврале м[еся]це, с Масловой. Разговор шел на философские темы. Говорил больше Соколов, высказывания были его настолько «сумбурные», что понять его было трудно. Больше ничего показать не могу, записано с моих слов правильно, прочитано.

П. Миронович

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 26–27. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 7. Протокол допроса Н.П. Миронович от 7 марта 1933 г.

Учением Федорова интересуюсь, однако глубокой проработкой его положений я не занимаюсь. Основное, что мне известно из этого учения, я получила через свою тетю — Веру Никандровну, — «федоровка», у которой бывали: Горностаев, Соколов, редко Маслова, один раз была Семенова, иногда — проф[ессор] Сетницкий. Прочла же я лишь рукописи Горностаева (отобранные при обыске), принадлежащие моей тете В[ере] Н[икандровне], и только что приступила к чтению «Статей религиозного содержания» — Федорова. Из того, что я прочитала и получила через тетю — В[еру] Н[икандровну], я считаю для себя приемлемым <слово неразборчиво> два положения. Организованных собраний у нас никогда не было. С проф[ессором] Сетницким я познакомилась через тетю — В[еру] Н[икандровну] за год-два до его отъезда в Харбин. После отъезда в Харбин с ним поддерживала <...> связь тетя, В[ера] Н[икандровна], я завязала переписку лишь после ее смерти (в ответ на его письмо тете). Переписка как тети, В[еры] Н[икандровны], так и меня носила самый обыкновенный характер, не затрагивая никогда политвопросов. В одном из писем Сетницкий сообщил, что намеривается получить в СССР командировку, — на которое я ответила, что приезжайте. Мне непонятно, почему Соколов показывает, что будто я ответила обратное, т.е. чтобы он не приезжал. Соколов в теперешний приезд был у нас раза три. Больше показать ничего не могу. Записано с моих слов правильно. Прочитано.

Миронович

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 30–31. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 8. Протокол допроса Е.Е. Семеновой от 10 марта 1933 г.

Я считаю себя монисткой и материалисткой; церковную религию я считаю ненужной. Учением Федорова я никогда не интересовалась и никакого отношения с «федоровцами» не имела. Соколова я знаю по Крыму — Феодосии. Он в то время был мальчиком. Позже, в 1926 году я его встретила на экскурсии — по Карадагу (Коктебель). Затем встретила его в Москве и писала с него портрет. Это было за 3–6 месяцев до его ареста. Встречалась я с ним не больше пяти раз — часа по 1,5–2.

После сдачи ему портрета я с ним не встречалась и не переписывалась до весны 1932 г. В 1932 году мы встретились с ним минут на 20-ть, разговор был общ[его] характера. Он выехал на жительство в г. Ростов. От него мною получена одна открытка, но она была утеряна. Я ему также написала за это время лишь одну открытку. Характер переписки: я его просила сообщить адрес Шлипс, а он сообщал о приезде в Москву.

Свои взгляды религиозно-философского характера Соколов высказывал мне во время работы над его портретом в процессе работы. О том, что высказываемые Соколовым мысли являлись «федоровскими», я не думала. Во время его приезда в Москву теперь (конец января — начало февраля) я с Соколовым пыталась встречаться, но не встрети-лась, не могла его дождаться у (Масловой). С Горностаевым я познакомилась также бла-годаря работе над портретом его жены⁴⁰.

Горностаев также высказывал свои религиозно-философские суждения. Причем Горностаев связывал свою мысль гораздо обоснованнее — научно. Также (на такую же тему), в таком же духе вела со мной разговоры и Маслова, от которой я узнала, что приводимые его доводы являются учением Федорова. К Мироновичам я «попадала» два раза совершенно случайно: один раз мы были с Масловой, второй раз не помню с кем, мы гуляли в лесу, заблудились и зашли к ним. Один раз там (у Мироновичей) я застала Горского; второй — Маслову. Больше показать ничего не могу. Записано с моих слов. Правильно прочитано.

Е. Семенова

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 34–35. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 9. Протокол допроса Р.М. Гинзбург от 13 марта 1933 г.

До 1924 года я училась на рабфаке. Прочувшись один год я в июле м[еся]це посту-пила работать на ф[абри]ку «Свобода» (парфюмерная ф[абри]ка) на должность типограф-ской приемщицы в типолитографном отделении. На ф[абри]ке я проработала до 1927 года. В 1927 году, в связи с болезнью, я бросила работу и с того времени никакой постоянной работы не имею. Работая на ф[абри]ке я с 1924 года состояла в комсомоле, откуда меха-нически выбыла в 1928 году.

⁴⁰ Речь идет о жене А.К. Горского — Горской Марии Яковлевне (урожд. — Монзалевская; 1893/4–1972) — певица, преподаватель музыки. Уроженка г. Майкопа. Из дворян. Окончила женскую гимназию в Майкопе и Киевскую консерваторию (1915). В 1915–1917 гг. давала частные уроки музыки. В 1917–1926 гг. — в различных учреждениях Наркомата просвещения. В 1926–1928 гг. — певица в Государственной капелле. До ареста — кино-иллюстратор киноаудитории музея Революции. Арестована 7 февраля 1930 г. органами ОГПУ в Москве по обвинению в принадлежности к антисоветской мистической организации. По постановлению заседания Коллегии ОГПУ от 14 февраля 1930 г. М.Я. Горская из-под стражи освобождена. 1 марта 1930 г. М.Я. Горской было предъявлено постановление о привлечении в качестве обвиняемой как «члену антисоветской мистиче-ской организации и за проведение антисоветской деятельности» (по ст.ст. 58–10 и 58–11 УК РСФСР). По ре-шению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 23 февраля 1930 г. М.Я. Горская лишена права проживания в Московской, Ленинградской области, Харьковском, Киевском, Одесском округах, СКК, Дагестане с прикрепле-нием к определенному местожительству, сроком на три года.

В 1918–19[19] году, находясь в Крыму я познакомилась с Волошиным Максим[илиан]ом Ал[ексан]дровичем (Волошин умер в 1932 году).

С 1926–[19]27 года я, отчасти от влияния Волошина, а отчасти от разочарования комсомолом и житейской действительностью, на основании своих мировоззрений стала глубоко верующим человеком.

В 1928 году я от вышеуказанного Волошина в подарок получила Евангелие. Происхождение этого Евангелия, судя по вложенному в него листку, исходит от Христианского союза молодых людей Североамериканских Соединенных Штатов. О связях Волошина с этим союзом мне ничего неизвестно.

С Соколовым Сергеем я познакомилась там же в Крыму в 1925 году, где я его видела только один раз. После этого, не помню в каком году, и от кого я узнала, что Соколов был арестован, а впоследствии выслан.

В начале 1933 года ко мне из Ростова н/Д[ону] приезжал Соколов, который, ввиду отсутствия места для остановки в Москве, остановился у меня на квартире. Из Москвы Соколов должен был поехать в Ленинград, как будто по служебным делам.

О других целях поездки Соколова мне неизвестно. Соколов называет себя «федорцем», чем он действительно и является; находясь у меня, говорил о своих идеях.

О возвращении Соколова из ссылки и о новом приговоре по его делу я ничего не знаю. Знаю, что Соколов был выслан за религиозную деятельность, так как совласть преследует за религиозную деятельность.

Записано с моих слов верно, мне прочитано.

Добавлю, что в комсомоле я состояла, не интересуясь политикой, и что Соколов в Ленинград поехал, с его слов, по служебным делам.

Гинзбург

Подписка

Я, Гинзбург Раиса Моисеевна, даю настоящую подписку ОГПУ в том, что я обязуюсь без разрешения ОГПУ никуда не выезжать с постоянного места своего жительства. Обязуюсь также о данных мною ОГПУ показаниях в протоколе допроса и разговоре со мной никому не говорить, как своим знакомым, также и близким родным.

Проживать буду по адресу: Печатников пер., д. 28, кв. 5.

Гинзбург

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 44-45об. Подлинник. Рукопись. Автограф.

№ 10. Постановление 3-го отделения СО ОГПУ в отношении П.Н. Мироновича и других от 13 марта 1933 г.

1933 г., марта 13-го дня Я, уполномоченный 3-го отд[еления] СПО ОГПУ Савельев, рассмотрев следственное дело № 1550 по обвинению Миронович Петра Никандровича и др. по ст. 58/11 ст. УК, содержащихся в Бутырском изоляторе.

НАШЕЛ:

1. Миронович Петр Никандрович, 1871 года рождения, урож[енец] г. Москвы, б[ез]/опр[еделенных] занятий, домовладелец, арестованный 25-го февраля с.г.

2. Миронович Екатерина Петровна, 1905 г[ода] р[ождения], урож[енка] г. Москвы, ретушер.

3. Миронович Надежда Петровна, 1897 г[ода] р[ождения], урож[енка] г. Москвы, служащая — ретушер.

4. Семенова Елена Евгеньевна, 1892 г[ода] рож[дения], ур[оженка] г. Рязани, художница.

Являются членами нелегальной а/с сектантской, религиозно-философской группировки «федоровцев».

Принимая во внимание, что нахождение на свободе вышеуказанных лиц не может повлиять на ход следствия. Постановил:

1. Миронович Петр Никандрович,
2. Миронович Екатерина Петровна,
3. Миронович Надежда Петровна,

4. Семенова Елена Евгеньевна из-под стражи освободить, под подписку о невыезде из г. Москвы, дело следствием продолжить.

Уполн[омоченный] 3-го отд[еления] СПО ОГПУ Савельев

«Согласен» Коркин

«Утверждаю» Г. Молчанов

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 20-23об. Подлинник. Машинопись. Автограф.

№ 11. Выписка из протокола Заседания Коллегии ОГПУ по обвинению П.Н. Мироновича и других от 15 марта 1933 г.

СЛУШАЛИ	ПОСТАНОВИЛИ
1. Дело № [1550] — по обвин[ению] гр. Миронович Петра Никандровича и др[угих] в числе 4-х человек по 58/11 ст. УК. Ар[естованные] сод[ержатся] в Бут[ырском] изоляторе.	Миронович Петра Никандровича, Миронович Екатерину Петровну, Миронович Надежду Петровну, Семенову Елену Евгеньевну — из-под стражи освободить под подписку о невыезде из гор. Москвы. Дело следствием ПРОДОЛЖАТЬ.

СЕКРЕТАРЬ КОЛЛЕГИИ ОГПУ: *[подпись неразборчива]*

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 53. Подлинник. Машинопись. Автограф.

№ 12. Заключение 3-го отделения СПО ОГПУ в отношении С.В. Соколова и других от 20 марта 1933 г.

1933 г., марта 20 дня, Я, уполномоченный 3-го отделения СПО ОГПУ Савельев, рассмотрев следственное дело № 1550 по обвинению гр. Соколова С.В. и др. по 58–10 и 59–11 ст. УК.

НАШЕЛ:

В 1929 году органами ОГПУ была ликвидирована к.-р. религиозно-философская группировка, возглавляемая Горностаевым, Соколовым и др.

В 1932 году Соколов по отбытии срока заключения, имея [пункт] 12, поселился в СКК. В конце января с<его> г<ода> Соколов в целях возрождения деятельности группировки приехал в Москву, где, связавшись с отдельными членами группировки, оставшимися после высылки руководства «федоровцев» (Масловой, Мироновичем и др.) организовал с ними «беседы» на а/с религиозно-философские темы.

Приезд Соколова заметно оживил деятельность «федоровцев». Последние, не проявляя никакой активности, с момента разгрома их основного ядра в 1929 г. (арест Горностаева, Соколова и др.) под влиянием Соколова начали собираться на групповые «беседы» (у Масловой, Мироновича).

Одна из «федоровок», Маслова, о начавшемся оживлении их деятельности информирует своих товарищей в Ленинграде: «Дорогая Тата. Сережа в Москве был такой чудесный. Всех зажег и поднял и влил живой воды» (из письма Масловой). В этих же целях Соколовым была совершена поездка в Ленинград, где также была оживлена работа «федоровцев».

Соколов, являясь активным «федоровцем», проповедовал свои взгляды там, где только это представлялось ему возможным: «Я, человек верующий, “федоровец”, исповедую доктрину Федорова, где представляется возможным. Например, полтора-два месяца назад я проводил два раза беседы на ст. “Несветаево” (в Шахтинском р-не) при аудитории в 10–15 человек» (из показ[аний] Соколова).

«Беседы» Соколова носили не только религиозно-философский, но и политический характер: «Встречались мы с ним у него на квартире, где вели беседы на темы: о глубине и необходимости молитвы, в целях поддержания в себе бодрости, *беря примеры из подвигов святых*; о личной судьбе каждого из нас и т.д., затрагивая иногда политические вопросы — о гонении на религию — закрытие церквей, репрессирование служителей культа и т.д., причем в этом вопросе мы считали, что такая политика соввласти долго продолжаться не может <...>» (из показаний Соколова). Соколов в своей а/с деятельности сознался: “Я сознаю, что моя деятельность <...> является вредной, антисоветской”.

На основании вышеизложенного и следственного материала

ПОЛАГАЮ:

1. Обвинение по 58–10 и 58–11 ст. УК:

а) Соколова Сергея Владимировича, 1898 года рождения, ур[оженца] гор. Макарьева, техник, до 1932 г. отбывал наказание в к/л за к.-р. деятельность;

б) Миронович Петра Никандровича, 1871 г[ода] р[ождения], урож[енец] г. Москвы, домовладелец;

в) Миронович Надежду Петровну, 1897 г[ода] р[ождения], урож[енка] г. Москвы, ретушер;

г) Миронович Екатерину Петровну, 1905 г[ода] р[ождения], урож[енка] г. Москвы, ретушер;

д) Семенову Елену Евгеньевну, 1892 г[ода] рождения, урож[енка] г. Рязани, художник.

считать доказанным.

2. Дело передать на рассмотрение Особого совещания.

Уполномоченный 3 [отделения] СПО ОГПУ Савельев

Согласны: *Коркин*

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 79–80. Подлинник. Машинопись. Автограф.

№ 13. Выписка из протокола Заседания Коллегии ОГПУ в отношении С.В. Соколова и других от 27 апреля 1933 г.

СЛУШАЛИ	ПОСТАНОВИЛИ
120. Дело № 1550 по обвин[ению] гр.гр. Соколова Сергея Владимировича, Миронович Надежды Петровны и друг[их], в числе 5-ти чел[овек] по 58/10 и 58/11 ст. УК.	Соколова Сергея Владимировича заключить в исправ-трудлагерь сроком на ТРИ года, сч[итая] срок с 15/III-[19]33 г. Миронович Надежду Петровну лишить права проживания в [Москве и сослать в] 12 п. Уральской области с прикреплением сроком на ТРИ года, сч[итая] срок с момента вынесения настоящего постановления. В отношении гр.гр. Миронович Петра Никандровича, Миронович Екатерины Петровны, Семеновой Елены Евгеньевны дело прекратить, подписки аннулировать. Дело сдать в архив.

СЕКРЕТАРЬ КОЛЛЕГИИ ОГПУ: *[подпись неразборчива]*

ЦА ФСБ России. Д. Р-35741. Л. 81. Подлинник. Машинопись. Автограф.

№ 16. Из протокола Б.Н. Мальгинова (Эванса)⁴¹ от 20 марта 1945 г.:

Вопрос: Только ли эти мотивы побудили вас переехать в Одессу?

Ответ: Значительное влияние в этой части на меня оказал мой знакомый по кадетскому корпусу, преподаватель — штабс-капитан Рунский, который предлагая мне переехать в Одессу, обещал мне поддержку в устройстве моих дел.

Кроме того, я знал, что в Одессе проживал мой однокурсник еще по духовной академии — Горский Александр (отчества не помню), на помощь которого я также рассчитывал.

Вопрос: Переехав на жительство в Одессу, чем вы стали заниматься?

Ответ: Должен оговорится, что, приехав в Одессу с Рунским и узнав от Горского о трудностях жизни, мы выехали в Севастополь, где проживали у дяди Рунского и пытались организовать производство пуговиц. Однако из этой затеи у нас ничего не вышло и в августе того же года я вернулся в Одессу и остановился на квартире у Горского.

Вопрос: Кем работал Горский?

Ответ: Он был литератором.

Вопрос: Он оказывал вам какое-либо содействие?

Ответ: Да, Горский познакомил меня со своим приятелем Шермахером Дмитрием⁴², с помощью которого я получил комнату в приютском доме, где проживал сам Шермахер.

Вопрос: Кто такой Шермахер?

⁴¹ *Мальгинов*, Борис Николаевич (он же — Эванс; 1887–1968) — ученый-лингвист. Уроженец г. Сарапуль Удмуртской АССР. Из дворян. Окончил 7-ю Московскую гимназию (1905) и Московскую духовную академию, кандидат богословских наук (1911). В 1911 и 1913 гг. выезжал во Францию, учился в Парижском университете «по усовершенствованию своих знаний в области французского языка, а также посещал лекции по философии в политической академии». Слушал лекции Анри Бергсона в «Колледж де Франс» («College de France» — Высший институт наук) и был лично знаком с известным философом. По возвращению в Россию в 1912 г. преподавал французский язык сначала в Тамбовской духовной семинарии, а с 1913 г. — в Симбирском кадетском корпусе. Награжден орденами «Станислава» и «Анны» III степени. В 1916 г. переведен в Киевский кадетский корпус, коллежский советник. В 1917 г. добровольно вступил в офицерскую роту. В начале 1918 г. выехал в Одессу, а в октябре того же года поступил переводчиком в разведотдел штаба Добровольческой армии. В 1919 г. (во время второго захвата белыми Одессы) служил в штабе пропаганды помощником начальника группы агитаторов, редактор антисоветского журнала «Большая Крокодила», одновременно работал переводчиком в деникинской контрразведке. После ухода белых остался в Одессе и поступил в Гидрографическое управление Красного Флота. В мае 1920 г. арестован ВЧК и осужден к трем годам тюрьмы, освобожден весной 1921 г. «по амнистии». В 1922 г., «чтобы скрыть свое прошлое изменил фамилию на Эванс» и вскоре переехал на жительство в Москву (по другим данным находился в Одессе до 1926 г.). В 1926–1934 гг. работал в различных учреждениях г. Москвы. 20 апреля 1930 г. уволен с должности преподавателя Водного факультета Московского института инженеров транспорта им. Ф.Э. Дзержинского «как вычищенный из НКПС по 1-й категории». Автор научных работ: «Международный свод сигналов», «Англо-русский технический словарь» и других. Старший инженер технического отдела Наркомата Судостроительной промышленности СССР (Наркомсудпром). Арестован 13 марта 1945 г. органами НКГБ СССР в Таллинне. По решению Особого совещания при НКВД СССР от 26 декабря 1945 г. «за измену родине, шпионаж и антисоветскую агитацию заключен в ИТЛ сроком на 15 лет». Наказание (1945–1956) отбывал в Песчаном лагере МВД СССР (в пос. Спасск Карагандинской области). Центральная комиссия по пересмотру дел на лиц, осужденных за контрреволюционные преступления, содержащихся в лагерях, колониях и тюрьмах МВД СССР и находящихся в ссылке на поселении своим постановлением от 27 февраля 1956 г. снизила ему меру наказания «до фактически отбытого срока» и из-под стражи освободила. Определением Военного трибунала Московского военного округа от 26 декабря 1957 г. дело в отношении Б.Н. Эванса-Мальгинова прекращено по ст. 4 п. 5 УПК РСФСР (за отсутствием состава преступления). Реабилитирован.

⁴² Дмитрий Петрович Ширмахер — одессит, один из прототипов Остапа Бендера в романах И. Ильфа и Е. Петрова, писал стихи под псевдонимом «Митя Агатов». В 1920 г. открыл в Одессе литературное кафе, в котором за бесплатный ужин читали свои произведения Э. Багрицкий, Ю. Олеша, В. Катаев и др.

Ответ: Шермахер Дмитрий (отчества не помню), еврей, в то время без определенных занятий, а вообще ловкий делец, занимался спекуляцией. Между нами были дружеские взаимоотношения, однако никакого участия в его спекулятивных делах я не принимал.

Осенью 1918 года я перешел на другую квартиру и поэтому с Шермахером встречался редко, да и к тому же никаких общих интересов у нас не было.

Вопрос: А что общего было у Шермахера с Горским?

Ответ: Насколько мне известно, их сближала деловая сторона, ибо Шермахер хотел организовать издательство произведений Горского и других писателей.

Вопрос: Это осуществить удалось?

Ответ: Затрудняюсь ответить, но, кажется, Шермахер издавал какие-то брошюры и открытки...

Вопрос: В последующем, как развивались ваши с ними отношения?

Ответ: Проживая до 1926 года в Одессе, я изредка встречался с Горским и Шермахером, однако эти встречи носили чисто товарищеский характер. Переехав в Москву, с Горским я связь не порвал и встречался до 1927 или 1928 года, после чего мне стало известно, что он арестован».

ЦА ФСБ России. Д. Р-20791. Л. 39-40. Подлинник. Машинопись. Автограф.

Из протокола очной ставки с обвиняемыми Д.П. Агатовым (Шермахером) и Б.Н. Мальгиновым (Эвансом) от 21 июня 1945 г.:

Вопрос Эванс: При каких же обстоятельствах вы познакомилась с Агатовым?

Ответ: С Агатовым я познакомился в 1918 году в Одессе через своего близкого товарища по учебе в Духовной академии Горского. Правда, в то время я знал Агатова под фамилией Шермахер <...>

Вопрос Агатову: Как развивались ваши взаимоотношения с Эванс в этот период?

Ответ: Должен отметить, что в приютском доме, совместно со мной проживали: поэты братья Шманкевичи — Всеволод и Борис, а также художник Шафиров Павел. Кроме того, нас посещали почти ежедневно поэты Горский Александр Константинович и Миних-Маслов. В время этих встреч мы устраивали литературные собеседования...

ЦА ФСБ России. Д. Р-20791. Л. 39–39об. Подлинник. Машинопись. Автограф.

Литература

Берковская 2008 — *Берковская Е.Н.* Судьбы скрещенья. Воспоминания. М., 2008.

Гачева 2003 — *Гачева А.Г.* Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920–1930-е гг.) // *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х. М., 2003. С. 79–125.

Кнорре 2008 — *Кнорре Б.К.* В поисках бессмертия. Федоровское религиозно-философское движение: История и современность. М., 2008.

Макаров 2002 — *Макаров В.Г.* Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти». // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133. Макаров 2003–1 — *Макаров В.Г.* О периодизации федоровского движения в советской России // Культура и интеллигенция России XX века как исследовательская проблема: итоги и перспективы изучения. Тезисы докладов научной конференции, посвященной 85-летию со дня рождения проф. Л.М. Зак и 70-летию со дня рождения В.Г. Чуфарова. Екатеринбург, 2003. С. 156–158.

Макаров 2003–2 — *Макаров В.Г.* Русские космисты в советской России (20–40 годы) // Философия и социально-гуманитарное познание: Юбилейные чтения / Сост., отв. ред. Г.Г. Кириленко. М., С. 382–386.

Макаров 2004–1 — *Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 136–157. Макаров 2004–2 — *Макаров В.Г.* Пионеры эстетики русского космизма. Таинственная «Амаравелла» // Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию смерти Николая Федорова». Белград, 2325 октября 2003 г. Белград, 2004. С. 305–334.

Муравьев 2011 — *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. М., 2001.

Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.

Hagemeister 1989 — *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989.

Pro et contra 2008 — Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008.

П.В. Тулаев

ОТ «ДИСПУТА» К «СОБОРУ». ВОСПОМИНАНИЯ О МОИХ ПЕРВЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ И ИЗДАНИЯХ

Памяти Светланы Григорьевны Семеновой



Общее фото постоянных участников философских семинаров «Собора». Ноябрь 1990 года.

Стоят: Павел Тулаев, Владимир Марченко, Сергей Герасютин.

Сидят: Игорь Вишневецкий, Виталий Ковалев, Андрей Кирсанов, Игорь Демин, Василий Цапюк

Последнее десятилетие советской власти было наполнено многими важными событиями, государственного масштаба и частного, общеизвестными и незаметными для большинства. Со временем оказывается, что некоторые так называемые «второстепенные» события, были ключевыми. Ибо что есть большое и что есть малое? Разве не из малого семени рождается великое древо?

Непонятные для многих и на первый взгляд странные идеи мечтателей часто приводят к реализации фантастических проектов в жизни. Так, из мечты древних греков Дедала и Икара летать, подобно птицам, родились первые конструкции летательных аппаратов, затем — наука аэродинамика и первые самолеты, наконец, авиакосмическая промышленность и дерзкие планы современных ученых об освоении космоса.

В 1982 году я успешно окончил Московский государственный педагогический институт иностранных языков (ныне Московский Государственный Лингвистический Университет) по

специальности испанский, английский и французский языки. Мне предлагали профессиональную карьеру переводчика на Гостелерадио, на советских авиабазах в Перу и даже в аппарате ООН, что было престижно по тем временам. Надо было только жениться и вступить в КПСС, тогда все двери советской системы были бы мне открыты. Однако я сознательно выбрал продолжение учебы.

Мою любознательную душу больше всего согревала перспектива академического образования. Еще со студенческих лет я вел дневниковые записи, где размышлял над прочитанными книгами и фиксировал наиболее важные события своей творческой жизни. Тогда же появились мои первые картины, стихи и песни, которые я исполнял под гитару дома, в институте и на бардовских фестивалях. Я мечтал стать художником или писателем, подражая то одному, то другому знаменитому автору.

Моим ответом на карьерные и семейные предложения было решение поступить в аспирантуру. Попасть на отделение философии или психологии, которыми я интересовался, для переводчика было фактически невозможно, поэтому пришлось идти на компромисс — формально устроиться по специальности «новейшая история» в Институт Латинской Америки АН СССР, а параллельно продолжать углубленные занятия фундаментальными науками. Это были счастливые годы моей жизни, когда я мог целые недели и месяцы проводить в библиотеках, читая сочинения классиков русской и мировой литературы. Особенно сильное впечатление на меня произвели романы Ф.М. Достоевского «Бесы» и «Братья Карамазовы», которые подготовили меня к восприятию христианства.

Разумеется, я не ограничивался изучением художественной литературы. На моих книжных полках появились труды Платона, Аристотеля, Гегеля, Маркса, Энгельса и Ленина, которые входили в список рекомендуемой литературы по аспирантуре и были включены в экзаменационные билеты по кафедре философии Академии Наук.

Для обсуждения прочитанных книг я организовал со своими друзьями самообразовательный кружок «Диспут», программа которого была принята 30 июня 1983 года: «Мы живем в эпоху становления нового общества и проникновения человека в космос. Мы молоды. Мы наследники того, что создано и создается людьми, и скоро нашему поколению предстоит принять эстафету созидания от поколений предыдущих. Действующими лицами будущего будем мы сами, и мы обязаны быть готовыми к этому. Работа в творческом кружке поможет нам подготовиться к исполнению нашего исторического долга». Мы искренне хотели, чтобы «Диспут» был не только самообразовательным семинаром, но и духовной общностью, где действуют принципы взаимовлияния и самосовершенствования. По уставу постоянные участники собраний были равны между собой, но в действительности я был реальным лидером. Большинство встреч проходило у меня дома.

В те годы в нашей стране господствовала Коммунистическая партия Советского Союза (КПСС), опиравшаяся на теорию «развитого социализма», и в учебных заведениях официально преподавалась теория «марксизма-ленинизма», частично дополненная наследием мировой мысли. Тоталитарной властью нам навязывались не только догмы коммунизма, но и воинствующий атеизм, учебники которого продавались миллионными тиражами наряду с документами правящей и единственной легальной партии. Большинству образованных людей был понятен абсурд устаревшей теории, а «зияющие вершины» реального социализма бросались в глаза каждому. После смерти главы КПСС Л.И. Брежнева началась череда аппаратных перестановок в Кремле и частые похороны генсеков, напоминавшие парад восковых фигур. В те дни я записал в дневнике:

Бей лживый барабан!
Звени фальшивая труба!
Спектакль,
Еще один спектакль
открыт.

Молодое поколение с большим скептицизмом воспринимало происходящую пародию на перемены. Мы искали альтернативные источники знаний, как в зарубежной литературе, так и в русской национальной традиции. Запрещенные книги эмигрантских авторов — Бердяева, Набокова, Солженицына, Авторханова — распространялись тайно, в ксерокопиях. Достать их было нелегко, а купить — дорого. Каждая смелая книга современных ученых воспринималась как интеллектуальное событие, обсуждалась в кулуарах академических институтов, вызывала споры и новые публикации.

В этой обстановке брожения умов, в издательстве «Мысль» в 1982 году вышло собрание сочинений самобытного русского философа Николая Федоровича Федорова с предисловием и комментариями известного литературоведа Светланы Григорьевны Семенов. Началась бурная полемика вокруг федоровской теории «Общего дела» между патриотами и интернационалистами. Если догматизированный Карл Маркс учил в своем «Капитале» о решающей роли товарно-денежных отношений в духе экономического детерминизма, то православный мистик Федоров развивал и обосновывал неохристианскую теорию «супраморализма», доходящего до императива «воскрешения предков». Какой поразительный контраст! С одной стороны, «товар — деньги — товар», а с другой — святость родственных отношений и вечная память.

Этому интеллектуальному событию было посвящено одно из первых заседаний нашего «Диспута» в январе 1983 года, где я сделал доклад «Что мы можем взять у Николая Федоровича Федорова для нашего общего дела?». Он был подготовлен на основе упомянутого издания, что мне подарила приятельница Наташа Мелентьева, философ по образованию. Приведу полностью тезисы того доклада, поскольку именно с него началось мое сотрудничество со Светланой Григорьевной Семенов и ее «Федоровским семинаром»:

«Почему для первого диспута выбрано именно наследие Н.Ф. Федорова? Потому, что оно глубоко и содержательно (а, следовательно, будит мысль), сложно и противоречиво (это обеспечивает дискуссию), самобытно и поэтично (это помогает преодолеть стереотипность мышления) и, наконец, малоизвестно, хотя и принадлежит нашему соотечественнику, повлиявшему в той или иной степени на творчество таких художников и мыслителей как Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Вл. Соловьев, К.Э. Циолковский и многих других.

Наследие Н.Ф. Федорова следует воспринимать не как научное мировоззрение (это понятие, кстати, само по себе достаточно противоречиво), а как утопию, или, точнее, как религиозный научно-фантастический проект, где наука служит вере и нравственности.

У Н.Ф. Федорова, безусловно, есть идеи антинаучные (вульгарно-материалистические), консервативные и реакционные. Например, своеобразно истолковываемые идеалы православия, самодержавия и доведенного до крайности славянофильства, а также — раннего народничества, со свойственной ему идеализацией русской патриархальной общины; категоричный антиурбанизм; гиперболизированный культ предков (идея воскрешения отцов во плоти и разуме), который становится у Федорова всеподчиняющей догмой; и др. Но вместе с тем есть идеи вполне реалистичные и созвучные нашему времени: о необходимости единства мысли и действия, разума и чувства; о возрастающей роли духовного перед материальным; о долге новых поколений перед отцами; о памяти как нравственной величине; о родовом единстве человечества и необходимости его объединения с

целью регуляции природы; о закономерности выхода человека во внешний космос и его освоения; о возможной регуляции биологической структуры человека и путях борьбы со смертью. Это мысли о будущем, которые еще не раз станут предметом осмысления и споров.

Н.Ф. Федоров, как и многие другие философы, стал "жертвой" своей собственной основной идеи, которая, с одной стороны, дала возможность раскрыться его таланту, но, с другой стороны, ограничила свободу его мысли.

Говоря о Н.Ф. Федорове, нельзя забывать, что он современник России XIX века. Его творчество следует рассматривать в русле развития русской православной традиции, догматы которой он радикально и творчески пересмотрел. В этом смысле он скорее революционер, а не реакционер, ибо о мыслителях и исторических деятелях судят, в первую очередь, по тому, что они сделали для своего времени, а не по тому, чего они не сделали для нас.

Мы имеем право взять у Н.Ф. Федорова то, что *нам* видится наиболее ценным и важным. Более того, мы вправе *переосмыслить* то, что нельзя брать в том виде, как оно есть у Федорова. Так поступает и сам русский мыслитель, который, продолжая русскую христианскую традицию, создает нечто новое. В первую очередь, это касается идеи воскрешения, которую я понимаю как необходимость воссоздания в памяти каждого из нас всего духовного богатства, созданного нашими предшественниками. В результате *такого* воскрешения история человечества станет историей *каждого* из нас, и тогда он, действительно, сможет ощутить родство всех людей и узнать в предыдущих поколениях своих предков.

Нет возможности и необходимости говорить в одном выступлении и в ходе одного диспута обо всех идеях Федорова. Поэтому я выскажу свои соображения о тех мыслях, что *мне* представляются наиболее важными и актуальными. В связи с этим я умышленно оставляю без внимания значительный и значимый у Федорова собственно религиозный пласт (для его серьезного анализа нужны специальные знания и много времени); федоровскую интерпретацию истории (хотя в ней есть целый ряд любопытных моментов), а также область искусства, естественнонаучные и научно-технические проблемы, о которых, как я надеюсь, высказутся те, кто по своим интересам и специальным знаниям ближе к этой тематике. Я буду говорить о связи идей Н.Ф. Федорова с нашей современностью.

Несмотря на откровенно реакционные высказывания Н.Ф. Федоров нередко высказывает идеи, по духу близкие к социалистическим. Он неистово бичует пороки капиталистического общества, функционирование которого подчинено слепым законам природы; но выход из него видит в консервации идеализируемой им патриархальной общины. Такой подход к решению общественных проблем был распространен в XIX веке не только у нас, в России (А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакунин и др.), но и за рубежом, что отчасти вызвано влиянием идеалов народников.

Социализму, несомненно, близок подвижнический пафос Федорова, его лозунг *Odium fati!* его призыв к овладению знанием, к подчинению природной стихии, стремление к высоким нравственным идеалам. Не случайно, в первые годы советской власти именно эта сторона федоровского наследия привлекла внимание таких людей, как А.М. Горький, В.Я. Брюсов, В.В. Маяковский, М.И. Калинин и др.

Что касается значения федоровских идей для нас с вами и наших задач, вытекающих из осмысления этих идей, то я думаю, что вряд ли следует себя особо выделять из современного поколения с *его* задачами, но зато необходимо как можно более глубоко осмыслить эти задачи и *своей* вклад в их реализацию сделать как можно более значительным. Частично свои мысли по этому поводу высказаны в моем проекте Программы и правил работы кружка.

Еще мне хочется напомнить о федоровской идее "музея" как "собора лиц" "воскрешающих". Мне кажется, что наш кружок — это нечто похожее на реализацию федоровской идеи. Здесь мы ("неученые") воскрешаем в себе наших великих предков. А чем живее они в нас, чем больше мы воскрешаем старого, до нас уже созданного, и *созидаем* нового, тем ближе мы сами к бессмертию.

10 августа 1983».

Сегодня я, конечно, по-другому написал бы эти тезисы, потому что за спиной 35 лет религиозного опыта и углубленной научной работы. Но воспоминания тем и ценны, что они воспроизводят события прошлого. Будущие исследователи сами расставят нужные акценты, хотя они тоже будут субъективными.

В середине 1980-х годов я был переполнен мыслями и переживаниями об Общем Деле и вскоре стал постоянным участником Федоровского семинара под руководством С.Г. Семеновы. Как сейчас помню небольшое помещение в одном из старых особняков на Проспекте мира, где добровольно собирались философы, поэты, художники и просто любознательные люди разных возрастов для обсуждения наследия и дерзких проектов Федорова.



Светлана Григорьевна Семенова. Конец 1970-х годов

Светлана Григорьевна, тогда еще женщина в расцвете сил, с горящими глазами, наполненными необыкновенной духовностью, красивым русским лицом и мощной, привлекательной фигурой, сразу выделялась на общем фоне, как факел в полумраке. Она была блестящим оратором, выступала без каких-либо записей, страстно, энергично, убедительно. Позже я узнал, что Семенова раньше была специалистом по французскому языку, сотрудницей Литературного института им. А.М. Горького, вышла замуж за Георгия Гачева, культуролога болгарского происхождения, от которого родила двух милых дочерей: Ана-

стасию и Ларису. Светлана Григорьевна, безусловно, идеализировала и самого Федорова, и его труды. Для нее философия «Общего Дела» была своего рода Евангелием. Она цитировала любимые мысли учителя, комментировала их, развивала в духе философии космизма и ждала от собравшихся взаимности.

Среди постоянных участников семинара были искренние почитатели Федорова, но каждый из нас трактовал наследие утописта по-своему. Например, историк науки и техники Г.П. Аксенов истолковывал теорию воскрешения в духе ноосферы Вернадского, мой однокашник А.Г. Горбачев развивал на основе йоги самобытную доктрину «более совершенной, чем человек, формы разумной жизни». Знаменитый искусствовед и коллекционер Ю.М. Медведев с учетом федоровского наследия продолжал исследование русской фантастической литературы и сказочной живописи. Выдающийся композитор Ю.А. Дунаев черпал вдохновение для новых музыкальных сочинений. Лично мне была близка идея возвращения духовного наследия предков, чем мы занимались в рамках кружка «Диспут», а позже других сообществ.

Помимо Федорова мы обсуждали труды Платона, которого я штудировал несколько месяцев, поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея», диалектику Гегеля, идеи К.Э. Циолковского, сочинения М.В. Ломоносова (моя статья о нем была опубликована в журнале «Студенческий меридиан»), нашумевшую книгу Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия», труды Э.В. Ильенкова и Д.И. Дубровского по проблеме «идеального».

Во время отдыха мы слушали музыкальные произведения И.С. Баха с комментариями моего однокурсника и гитариста Александра Марьина, а также наши собственные поэтические и музыкальные сочинения. Например, Владимир Марченков, мой друг и коллега по ансамблю в «инъязе», исполнял свои новые бардовские песни.

В 1985 году произошли два важных события. К власти в стране пришел либерал-реформатор М.С. Горбачев, объявивший о начале эпохи «гласности» и «перестройки». Советская цензура была фактически отменена, и начался невиданный информационный бум. Журналы были переполнены сенсационными публикациями с разоблачением прошлого и смелыми проектами. Стали появляться новые общественные организации, выросшие из клубов и подпольных кружков. Начался ренессанс «самиздата», где можно было писать все, что угодно.

Из новых печатных изданий мы узнали о том, что наши чаяния — не исключение из правил, а голос самого поколения застойных 1980-х, жаждавшего радикальных перемен. И тогда я обратился с письмом к друзьям с целью переформатирования нашей деятельности, где, в частности, писал следующее:

«Помните, когда мы затеяли наш кружок, нам казалось, будто мы делаем нечто необычное, незаурядное, из ряда вон выходящее? Мы чувствовали себя революционерами, бросающими вызов застойному обществу! Но вот общественная атмосфера изменилась. Оживилась гражданская деятельность. В печати тут и там стали раздаваться голоса в пользу самых различных новшеств. И оказалось, что мы в своих побуждениях не одиноки, что мы не из ряда вон выходящие деятели, а скорее наоборот, типичные представители своего времени.

Даже больше того. В то время, пока мы раздумывали, как нам встречаться и о чем говорить дальше, люди более серьезные, более подготовленные и более настойчивые, чем мы, сориентировались и начали быстро, по-деловому, претворять свои идеи в жизнь. Возник Советский фонд культуры. Возникли Всесоюзное музыкальное общество и Союз театральных обществ СССР. Свою организацию основали ветераны войны и труда. Женщины стали воссоздавать женсоветы. Антиалкогольное общество приступило к изданию журнала «Трезвость и культура». Активизировал свою дея-

тельность Антисионистский комитет советской общественности. Вновь заявили о себе Клубы самодеятельной песни, "Система", "спартаковцы" и другие неформальные молодежные движения. Как грибы после дождя стали появляться самые различные любительские и профессиональные объединения, клубы, домашние музеи, кружки и прочее. В Новосибирске дело дошло до того, что энтузиасты основали хозрасчетный фонд молодежной инициативы, который объединил уже 40 самостоятельных групп, клубов по интересам и любительских объединений, насчитывающих в своих рядах более 5 тысяч человек!

И что самое главное — всю эту общественную самодеятельность советских людей руководство страны и партии стало наконец-то не запрещать, не сдерживать, а поддерживать».

В условиях гласности мы решили преобразовать наш «Диспут» в Творческое объединение «Прометей» (от греч.: прозревающий, радеющий). В апреле 1987 года оно вступило на правах коллективного члена в Межрайонное объединение самодеятельного творчества (МОСТ) при Московском Государственном Университете имени М.В. Ломоносова. Это позволило нам легализоваться и проводить семинары уже не дома, а в Доме культуры МГУ на улице Герцена, дом 1. В самом центре Москвы у Кремля! Программа нашего «Прометей», разработанная мной на основе теургии Федорова и учения А.Ф. Лосева о практически-жизненном символе, была опубликована в популярном молодежном журнале «Клуб и художественная самодеятельность» (1988 г., № 1, тираж 89 тысяч экземпляров) под названием «Мы — действующие лица современности»:

«Что такое Прометей? Прометей — это всемирно-исторический символ прогрессирующей человеческой цивилизации, емкий, глубокий, постоянно наполняющийся новым смыслом символ Человека, бросающего вызов богам, символ его постоянного стремления к Свободе и Свету, ненависти к Року и Смерти. Нам образ Прометей особенно дорог своим современным гуманным содержанием, в частности тем, что он подразумевает коллективизм, уважающий индивидуальность и самостоятельность каждой личности.

Что представляет собой творческое объединение "Прометей"? Творческое объединение "Прометей" — это добровольный круг общения людей, которых сближают сходные идеалы, общие дела и цели.

Сегодня мы более ясно, чем вчера, понимаем, что живем в эпоху становления общества свободных людей и проникновения Человека во Вселенную, но вместе с тем в такое время, когда мир поставлен на грань самоуничтожения. Мы — наследники того, что создано и создается людьми. Старшие поколения передают нам эстафету созидания от поколений предыдущих.

Мы — действующие лица современности и с каждым днем все более осознаем нашу ответственность за то, что происходит вокруг, и за то, что мы передаем другим. Творческое объединение "Прометей" должно помочь нам достойно исполнить наш гражданский и исторический долг.

Мы считаем, что основы понимания тех или иных проблем закладываются в процессе индивидуальной работы, но совместное творчество, безусловно, способствует углублению этого понимания.

"Прометей" занимается изучением общих проблем человеческой цивилизации и постижением тайн Вселенной. Мы не ограничиваемся какой-либо одной или несколькими областями человеческого знания. Мы стараемся охватить как можно более широкий круг тем, чтобы раздвинуть горизонт знаний и представлений каждого из нас. Нас интересуют проблемы философии, истории, космологии, экологии, педагогики, литературы, музыки и т. д. В то же время мы считаем, что каждый из участников объединения должен быть профессионалом, мастером своего дела. Мы считаем обязательным для каждого в своих специальных исследованиях и творческих поисках подняться до уровня современных знаний в данной области».



Первые участники «Прометей».

Стоят слева направо: Алексей Горбачев, Владимир Марченков, Павел Тулаев, Сергей Герасютин, сидит Юрий Голотюк, а за его спиной стоит Валентина Белоусова. 1987

По форме «Прометей» был продолжением «Диспута» с большим количеством участников. У меня дома собирались не только давние друзья семьи (Сергей и Юрий Голотюки), однокашники и однокурсники, но также новые знакомые из Института Латинской Америки (Яков Шемякин), Института США и Канады (Владимир Попов), Института философии (Андрей Павленко). Мы проводили «круглые столы», посвященные началу космической эры человечества, проблемам развития экономики СССР, борьбе за мир и гуманное образование. Один из семинаров раскрывал тему «Что такое человек?». Разумеется, каждый выбирал то, что было ему ближе и понятнее.

Особой формой моей творческой, а точнее педагогической деятельности стала так называемая «Школа Прометей». Она представляла собой серию дистанционных занятий с двоюродной сестрой Татьяной Гришиной, проживающей в Санкт-Петербурге (тогда Ленинграде). В течение трех лет почти через каждые две-три недели я отправлял конверт с подборкой небольших, но очень содержательных и образных материалов по различным темам — всего 56 дистанционных уроков. Поэтому дистанционная форма просвещения получила название «школа в конверте».

Помимо обсуждения книг и актуальных тем мы стали организовывать конференции и творческие вечера. На гуманитарном факультете МГУ состоялось обсуждение наследия ученого-энциклопедиста Владимира Ивановича Вернадского к 125-летию со дня его рождения. В рамках музыкальной секции Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры (ВООПИК) в Доме Телешева я представил творчество выдающегося писателя и музыковеда Владимира Федоровича Одоевского в связи с его 185-летием. Наш сек-

ретарь Сергей Александрович Герасютин, сотрудник Мемориального музея космонавтики, и его единомышленник, инженер Андрей Николаевич Щербаков выдвинули проект по созданию в СССР Национального центра исследований космического пространства и космизации общественного сознания. Кстати, на базе этого поистине уникального музея, что находится рядом с ВДНХ, мы провели творческий вечер «Космическое — в музыке» с использованием современной аудио- и видеотехники, включая светомузыку. Там состоялась премьера моего «Гимна Прометею»:

*О, светлый разум! Радости открой
в томительной; невыносимой муке.
Дай силы нам, чтоб мастерские руки
подвинули и хаос, и покой.*

*Творец свободный! Благостно настрой
Оркестр и хор, и пламенные звуки
Пусть озарят наш мир. И злые духи,
Отринув, пусть бегут нас стороной.*

*Звени, душа! Звени сильнее стоны,
Что скрыт в глубинах радости твоей,
Пусть счастье льется из мирского лона.*

*Открой, открой без страха, друг, смелей,
Огонь любви, и стрелы Аполлона,
И свет, что дал нам вещей Прометей.*

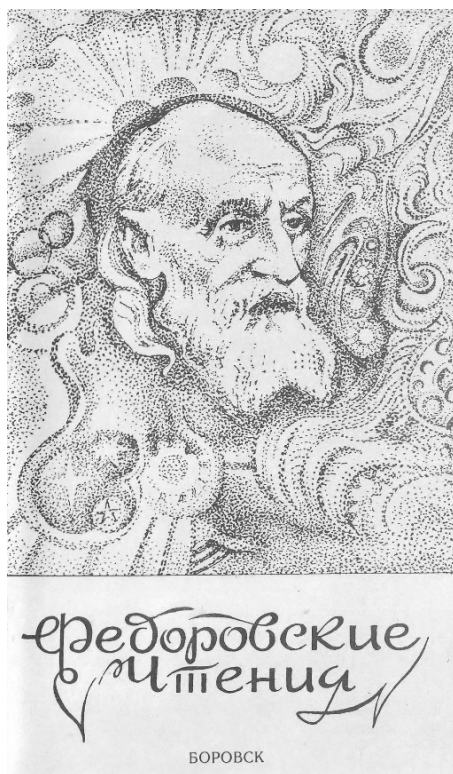
Еще более мощный концерт в форме музыкально-поэтической мистерии «От хаоса к космосу» был представлен в одном из залов ВООПИК в бывшей колокольне Знаменского монастыря на ул. Варварка (в советское время она называлась ул. Разина), где помимо наших постоянных участников выступил православный хор «Ликостояние».



**Ведущий вечера «От хаоса к космосу» Владимир Марченков.
На заднем плане — хор «Ликостояние». 23 февраля 1989**

Наиболее ценные документы, труды и художественные сочинения мы стали публиковать в самиздатовском сборнике «Вестник Прометей» (1988, № 1–3), выходившем тиражом несколько десятков экземпляров. Здесь были материалы упомянутых конференций и семинаров, литературные сочинения участников клуба и наших новых друзей.

Вместе с легализацией у нас появились и новые возможности печататься. Важным событием стал выпуск сборника «Общее Дело» на основе докладов, представленных на Первых Всесоюзных Федоровских чтениях (г. Боровск, 14–15 мая 1988 года), проходивших по инициативе Комитета космонавтики ДОСААФ СССР. К тому времени заговорили о целом направлении отечественной мысли под названием «Русский космизм», основателями которого считали Федорова, Циолковского, Вернадского, Чижевского. Эту линию продолжили наши современники Н.Н. Моисеев, А.В. Гулыга, С.Г. Семенова, В.Ф. Пряхин, общественные деятели и организаторы Н.Г. Боголюбова, О.Д. Куракина и другие. Значительный вклад в организацию Боровской конференции внес художник В.Е. Гурьев, сделавший афиши, красивую программу и уделивший особое внимание архитектурному наследию древнего русского города. «Прометей» в Боровске представили три участника нашего творческого объединения: Сергей Герасютин, Алексей Горбачев и я.



*Афиша и программа первых «Федоровских чтений» в Боровске. 14–15 мая 1988 года.
Дизайн обложки — В.Е. Гурьев*

Разумеется, каждый видел свои аспекты русского космизма: «цельное знание нового человечества», «научную концепцию развития», «восстановление гуманистических традиций в науке и обществе», «новое политическое мышление», «философию бессмертия» и т.д.

Несколько статей в сборнике были посвящены непосредственно наследию Н.Ф. Федорова: о христианской антропологии в учении Федорова, об этике родственных отношений, об идеях «супраморализма» (моральном императиве), о путях увеличения продолжительности жизни человека, о духовном смысле похоронного обряда, о значении ноотехнологий в практике бессмертия, о вкладе Федорова в теорию космонавтики, а также страницам биографии великого энциклопедиста.

Мой доклад под названием «Философия общего дела и Прометей» открывался цитатой из Н.Ф. Федорова: «Знание без дела не разрешает вопроса о братстве, не ведет к спасению; только дело, основанное на знании, только знание, неразрывно связанное с делом и в нем выражающееся, спасительны». Далее излагалась идеологическая программа прометеизма, где идеолатрии (преклонению перед мыслью, не переходящей в дело) противопоставлялась художественная теургия в духе вселенского музея как храма воскрешающих. Эта мечта сегодня частично реализована в рамках интернета и компьютерных игр.

Люди, не знающие и не понимающие смысла мифа о Прометее, сравнивают его с падшим ангелом Сатаной на том основании, что античный титан пошел против воли своего отца Зевса, т. е. Бога, и похитил у него божественный огонь. Потому, мол, и был наказан! В действительности, древнегреческий Прометей во многом был предтечей Христа. Он был спасителем, освободителем людей от рабства, их учителем в созидательном труде, действовавшим из любви к ближним. «Хитроумный Прометей» никому не причинил зла, но был распят на скале, где мучился долгое время от наказания Зевса. В конце концов, многострадальный титан воскрес и, освободившись, стал бессмертным. С точки зрения философии, Прометей — это проявление практической стороны разумно-прекрасного творчества жизни, образно говоря «руки Афины», жены Зевса и богини Мудрости (Тулаев 1990–1).



Рисунок П.В. Тулаева «Налет орла на Прометея». 1987

Позже идею художественно-музейной теургии я развил в рамках русского международного журнала «Атеней» (2000–2010), одноименной Арт-галереи и закрытого проекта информационно-продуктивной системы «Генератор», действующей на основе вектора многомерно-го киберпространства. При его создании используются несколько конструктивных принципов

(архетипы, календарь, теория лидерства, RIP-новости, специальная система ссылок, социальные сети и т.д.), что включает возможности интернета, но превосходит его по смыслу.

Цель «Генератора» — возрождение, полноценное развитие и процветание *тела* русской нации, России, ее сложного организма, а не только русской *идеи*, научной *теории*, партийной или ведомственной *программы*, прикладной *аналитики* и т.д. Рождение качественно нового субъекта, моделирование национальных лидеров и государственно мыслящей элиты, а также просвещение многомиллионной аудитории в нашей стране и за ее пределами — вот главная задача моего проекта. В этой связи весьма актуальны исследования в рамках генетики, расологии и евгеники.

Эту генеральную линию самосовершенствования человека, его восхождения от низших форм бытия к высшим, с самого начала зарождения нашего кружка развивал Алексей Горбачев, которого я называю «наш Горбачев». Философия биовидового мышления в духе федоровского призыва «Наше тело станет нашим Делом» привела Алексея Георгиевича к необходимости преодоления ограниченности социально-политических теорий и экстравертного мировоззрения в целом. Ведь наша конечная цель — это не наука сама по себе, не искусство ради «башни из слоновой кости» или «золотой клетки», не политиканство и не формальная власть над обстоятельствами, а совершенный человек, можно даже сказать — Богочеловек. Ибо то, что сегодня не по силам человеку, завтра будет доступно Богочеловечеству.

О творческом объединении «Прометей», «Федоровском семинаре», Центре научно-технического творчества «Космос» достаточно объективно и доброжелательно написала Надежда Григорьевна Боголюбова, курировавшая вместе с летчиком-космонавтом В.И. Севастьяновым движение «русских космистов» от имени Комитета космонавтики ДОСААФ СССР. Они опирались на труды современных теоретиков научно-технической школы: А.Л. Чижевского, С.П. Королева, Ю.В. Кондратюка, А.Д. Урсула, Ю.А. Школенко и, конечно, К.Э. Циолковского. Наследию этого апостола космизма были посвящены ежегодные чтения в Калуге, на родине ученого, где наряду с мемориальным домом был создан Государственный музей истории космонавтики (Информационный бюллетень 1989, с. 14–17).



Обложка приглашения на творческий вечер «От хаоса к космосу».
Художник — В.Е. Гурьев. 23 февраля 1989

Вместе с Ниной Павловной Будько, сотрудницей Института истории естествознания и техники, В.Е. Гурьев и Н.Г. Боголюбова подготовили уникальную выставку «Проект земного шара будущего», где были собраны вместе наиболее яркие достижения отечественной школы космизма. На память об этом интеллектуальном прорыве сохранился каталог 1990 года с фотографиями, схемами и прочими иллюстрациями, подтверждающими приоритеты русских ученых.

Другой объемный труд под заголовком «Русский космизм и ноосфера» под редакцией О.Д. Куракиной собрал доклады всесоюзной конференции 1989 года, проведенной по инициативе Государственного Комитета по народному образованию, Философского общества СССР, Кафедры философии АН СССР и Московского Физико-технического института. В этом масштабном по замыслу, но скромном по исполнению издании я представил результаты своих исследований о языческих истоках русского космизма, имея в виду мифологию и сказочный эпос.

«Обращение советских ученых, политиков и пропагандистов к Отечественной философской традиции — большое благо, так как разрыв с родными корнями для любой культуры чреват катастрофой. Историческое самопознание — настоятельная необходимость любого здорового общества. Однако, исследование традиции русского космизма нельзя ограничивать изучением трудов ученых конца XIX — начала XX веков. Мало даже охватить богатый пласт русского религиозно-философского наследия, основанного на догматах христианства. Учение о космосе (от греч. “строй”, “порядок”, “гармония”) как единстве внешнего и внутреннего миров (макро- и микрокосма) возникло значительно раньше.

Истоки древнерусской космологии уходят в индоевропейские глубины. Отечественными и зарубежными учеными накоплено огромное количество фактов, подтверждающих, что восточные славяне имели к моменту принятия христианства развитое и цельное мифологическое сознание. Разумеется, мифология любого народа насквозь космична, и славяне в данном случае не исключение. Их космология подтверждает объективность и *универсальность* законов формирования общественного сознания. Но это не снимает с нас обязанности разобраться, в чем именно и каким образом проявлялся космизм в мировоззрении *наших* предков.

Имеющиеся исследования по проблемам мировоззрения древних славян (А.Н. Афанасьева, Б.А. Рыбакова, Д.С. Лихачева, В.Н. Топорова, В.В. Иванова, В.В. Колесова и др.) свидетельствуют, что языческий космизм выражался практически во всех сферах их деятельности. Такие современные слова, как “мир”, “лад”, “свет”, суть не что иное, как русские соответствия греческому понятию “космос”. Все языческие бога (Род, Сварог, Дажьбог, Стрибог, Перун, Макошь, Лада и др.) олицетворяют природные и космические силы.

В качестве символических моделей вселенной в разное время и в разных регионах выступали яйцо, гора, древо, котел-чаша. Распространенный вариант: трехмерная модель, где верхний мир символизируют солнце и птицы, средний — дерево и земные звери, а нижний — подземное солнце (Луна) и змий (ящер). Стройный образец упорядоченной вселенной — дом славянина, бывший первым языческим храмом. Все в нем, начиная от очага и кончая сберегательной символикой (конь, петух, солярные знаки), полно космического содержания. То же касается и домашней утвари (колыбелей, прялок, посуды), а также одежды, особенно женских нарядов, где головной убор (кокошник) нес разработанную систему знаков.

Ритуальные и обрядовые песни, заговоры, заклинания и плачи переживались исполнителями как магическое действо, полное глубокого онтологического смысла. Былинные и сказочные герои (Иван-царевич, Садко-гуслиар, Святогор и другие богатыри) взаимодействуют со всем космосом (белым светом), всем окружающим их пространством. Наконец, сам русский крестьянин жил в социальном микроклимате общины, воспринимавшейся как целый мир.

Как отнестись к этой богатой традиции? Достаточно ли ограничиться ее академическим изучением и накоплением прокомментированных фактов? Нет. Теория практически-жизненного символа, разработанная крупным советским ученым, мыслителем мирового значения А.Ф. Лосевым, убедительно доказывает, что исходная интуиция народа должна быть не просто признана здоровой, содержащей разумное зерно, но должна быть всесторонне исследована и поставлена на службу дня. Путь человеческой мысли от нерасчлененного, синкретического космизма к свободному синтезу и сборному, космическому мышлению должен быть освоен как можно раньше» (Тулаев 1989, с. 208–209)¹.

В следующем году я развил эту тему в статье «Преодоление смерти в славянской мифологии», которая была опубликована в материалах II–III Всесоюзных Федоровских чтениях (Тулаев 1990–2). Она посвящена центральной проблеме философии общего дела:

«Преодоление смерти — центральная проблема философии Н.Ф. Федорова. Развивая христианское учение о трансцендентном воскресении, русский мыслитель разработал теорию имманентного воскрешения предков. Эта теория утверждает, что бессмертие каждой личности надо не ждать, как манны небесной, а сознательно изучать, научно исследовать, приближать его своим собственным трудом и творчеством в меру имеющихся знаний и сил.

Воскрешение, по справедливому утверждению Николая Федоровича, “есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткой оживления; оно также древнее, как и сам человек” (Н.Ф. Федоров, 1982, с. 173). Более того, борьба со смертью, как злом, всегда была одним из главных мотивов мировоззрения славян, их языческой мифологии.

Современная наука изучает миф не как выдумку или сказку-фантазию, а как исходную интуицию народа, цельно схватывающую всю действительность. Доказано, что мифы о ковре-самолете, сапогах-скороходах, волшебном зеркальце и т.д. суть не что иное, как художественные проекты будущего, ныне ставшего реальностью. Как интуитивные художественные проекты следует воспринимать и мифы, связанные с проблемой смерти и бессмертия.

Смерть представлялась славянам по-разному. Известен культ богини Морены, или Мораны (от слав. — мор, морок, мрак), олицетворявшей смерть, нечистую силу, зиму и ночь. Чучело богини Смерти сжигалось во время ритуалов, посвященных проводу зимы. Культ Морены родственен более поздний миф о старухе-волшебнице, пожирающей людей, — Бабе-Яге. Смерть понималась как непробудный сон. С этим представлением связаны образы Сон-травы и Сонного царства. Кроме того, сон был метафорой зимы и ночи, сменявшихся на день и весну.

Смерти противостоит вечная жизнь. Ее богом и творцом у восточных славян был Род — символ всеобъемлющего жизнотворного начала. У западных славян ему соответствовало женское божество — Жива. Им родственны культы рожаниц и богини судьбы Макоши.

Пространственные символы вечной жизни — мировое древо (дерево жизни), гора-камень, хрустальный небесный овод. Славяне делили мир на три части: верхний (атрибут — солнце), средний (атрибут — мировое древо) и нижний (атрибут — луна, подземное солнце). В сказках встречается понятие “третьего неба”, царства вечного света. Посланным высшего мира считалась Жар-птица, птица-солнце, воплощавшая небесный свет и пламень. Жар-птица питается золотыми яблоками, дающими вечную молодость, красоту и бессмертие, что сближает ее с древнегреческим Фениксом. Другая параллель — с петухом, вестником восходящего солнца, глашатаем конца магического действия ночных сил.

В мифах бытовало несколько путей преодоления смерти. Наиболее простой из них — через *поцелуй*, пробуждающий возлюбленную (возлюбленного) от непробудного сна. Другой путь связан с верой в живую (сильную, богатырскую) воду, способную заживлять раны и восстанавливать из мертвых. Этот миф — общий всем индоевропейским народам. Живая вода — то же, что и бессмертный напиток (санскр. — амрита, греч. — амброзия, или нектар). Выпив живую воду, боги ста-

¹ Более подробно эта тема раскрыта в моих изданиях: «Родные боги в творчестве славянских художников» (М., 2008) и «Родные боги: Образы, гимны, толкования» (М., 2015).

новятся бессмертными, вечно юными, неподвластными болезням. Аналогичную идею выражает миф о золотых (молодильных, моложавых) яблочках. Волшебные яблочки, как и живую воду, как и Золотое руно, сторожит змий (дракон). Победа над ним — неперемное условие получения сокровищ. Развернутую картину борьбы за торжество жизни, против сил зла и смерти, дают сказки о Кощее-Бессмертном, Змее-Горыныче, уходящие своими корнями в мифы об Индре и Вритре, Перуне и Змиулане, Аполлоне и Пифоне.

Представления наших предков о душе и загробном мире значительно уточняют археологические раскопки. В наиболее отдаленные времена славяне верили в переселение душ (реинкарнацию), поэтому хоронили труп в эмбриональной позе, символизировавшей новое рождение. Введение ритуала сжигания трупа (кремации) и захоронения праха в урне означало переход к вере в невидимые души, которые подымались вместе с пламенем и дымом костра к небу. С принятием христианства славяне вернулись к обряду погребения тела умершего. Покинувшего этот мир хоронили таким образом, чтобы при ожидаемом будущем воскресении он увидел восход солнца.

Перечисленные факты свидетельствуют, что проблема противостояния смерти всегда была одной из главных в мировоззрении наших предков. Представления о смерти, душе, загробном и высшем мире менялись. Накануне принятия христианства учение о бессмертии души имело развитую форму, что и позволило воспринять новое мировоззрение. Философия Н.Ф. Федорова, таким образом, есть не только продолжение христианского учения о воскресении, но развитие древнейших интуиций о вечной жизни» (Тулаев 1990–2).

Логика внутреннего развития нашего творческого сообщества и дух времени, на который повлияло всенародное празднование 1000-летия Крещения Руси, привели к смене идеологии: от прометеизма к соборности, или, проще говоря, от язычества к христианству, хотя задача восстановления образа прошлого оставалась на повестке дня.

Началось это на Празднике славянской письменности и культуры в мае 1988 года, где наш «Прометей» представил свою культурную музыкально-поэтическую программу. Она была обоснована в моем очерке «Семь лучей», где содержалось обобщение русских архаичных мифов и реконструированная гимнография Родных Богов. Кстати, сам праздник открывался написанном мною «Гимном Огню» в исполнении гуслияра Геннадия Лаврова.

Участниками праздника с большим теплом была принята песня Владимира Марченкова «Мильоноглазый взгляд»:

Мне в спину сотни тысяч лет глядят
Глазами всех моих полузабытых предков.
Мильоноглазый и осмысленный их взгляд
Всего меня охватывает цепко.

Нет ничего живее этих глаз,
Нет ничего надежней их опоры.
В минуты слабости мне тягостна их власть –
Нет ничего тревожней их укора.

Но в дни моих крошечных будней,
Среди текущих бликов бытия
Я находил в них неподкупных судей
И зоркого поводыря.

И в дни моих беспомощных блужданий
По буреломам вековечной лжи
Сиял мне свет живого мирозданья
В глазах предшественников на пути (Общее дело 1990, с. 191)

В Новгороде мы нашли немало единомышленников, в частности среди сподвижников музыканта-реставратора Владимира Ивановича Поветника, но получили также назидание от церковников, видевших в славянском мифотворчестве «пропаганду язычества».

В религиозном плане на меня также повлиял один из участников Федоровского семинара Валерий Арсентьевич Никитин, замечательный поэт, богослов и историк Церкви. Он был приглашен в качестве основного докладчика на нашу конференцию «Христианство: итоги и проблемы развития», а позже опубликовал мою раннюю статью о Православном Херсонесе в «Журнале Московской патриархии» (1993. № 4. С. 20–25).

Мы углубились в изучение русской школы мысли, так называемой «Русской идеи», которую, помимо Николая Федорова, старались сформулировать Владимир Соловьев, Иван Ильин, Николай Бердяев, круг евразийцев: от Николая Трубецкого до Льва Гумилева.

Особое место в деятельности «Прометей» заняло наследие Алексея Федоровича Лосева, гениального мыслителя мирового уровня, философа-диалектика, лингвиста, исследователя античности и эстетики. При жизни я видел его только один раз, во время празднования 90-летия в МГПИ, где профессор в послевоенные годы преподавал латынь. Выступление Лосева, книги которого я тогда только начал изучать, произвело на меня огромное впечатление. Мне даже снились сны о нем, которые я записывал в дневник. При случае я передал Алексею Федоровичу через его секретарей свою рукопись о Прометее, чтобы узнать авторитетное мнение, но старику было не до того. Он был уже при смерти, и 24 мая 1988 года покинул земной мир. Небольшой некролог в «Вестнике Прометей» был опубликован под заголовком «Жизнь — Лосеву».

После кончины Алексея Федоровича у меня сложились добрые отношения с его вдовой Азой Алибековной Тахо-Годи. Я стал бывать в квартире Лосева, где собирались почитатели таланта великого философа. Среди них был Юрий Алексеевич Ростовцев, главный редактор журнала «Студенческий меридиан», умный и приветливый человек, совместно с которым мы провели несколько встреч, посвященных наследию Алексея Федоровича. Первая называлась «Миф. Символ. Творчество», а следующие представляли собой обсуждение лосевских книг «Диалектика мифа» и «Дерзание духа». Стенограмма этих философских бесед, сделанная моей близкой подругой Лидией Макеевой, составила тематический сборник «Вокруг Лосева» (1990).



*Обложка книги «Вокруг Лосева» (1991).
Художник Юрий Космынин*

Идея лосевского кружка постепенно развилась в государственный проект, который привел к появлению «Дома А.Ф. Лосева» со статусом Библиотеки истории русской философии и культуры. Самых активных лосевцев из нашего круга: Владимира Марченкова, Виталия Ковалева и меня Аза Алибековна в шутку называла «три богатыря». И не напрасно: Марченков позже перевел и издал «Диалектику мифа» на английском языке в США; Ковалев — продолжил философский подвиг диалектика, а мой проект празднования 100-летия Лосева в рамках ЮНЕСКО получил поддержку на самом высоком уровне.

Мне предлагали стать администратором лосевского проекта, выдвинули мою кандидатуру на пост заведующего молодежным отделом Советского фонда культуры, для которого я написал два программных документа, и представили академику Д.С. Лихачеву, но что-то не сложилось. Государственным чиновником я не стал.

Зато независимое Творческое объединение «Прометей» развивалось очень бурно и продуктивно. Его значительным достижением стал круглый стол «Русское: как мы его понимаем». Встреча была весьма представительной и вызвала неподдельный интерес у современников. Я заранее подготовил основательный доклад «К пониманию Русского» с историко-философским анализом, позже составившим ядро одноименной книги. Виталий Ковалев поведал о судьбе Русской идеи. Владимир Марченко постарался показать, в чем суть отечественной музыки. Николай Детков из культурно-исторического общества «Память» огласил свою программную поэму «Слово о Празднике». Светлана Семенова передала для публикации текст «Оправдание России». Пришли новые люди и слушатели, привлеченные актуальностью темы.

Неожиданностью стало провокационное выступление литературоведа и культуролога Михаила Эпштейна, зачитавшего эссе «Сон и бой». Ироничный до злости автор представил характерно русский тип в виде карикатурного «обломагина», который то спит на печи, как Иванушка-дурачок, или валяется в постели, как Обломов, а то вдруг вскакивает и с агитационным криком хватается за пистолет, как Корчагин. В результате произошел идеологический конфликт между Н. Детковым, Ю. Шишиной, с одной стороны, и М. Эпштейном и Б. Цейтлиным — с другой. Как ведущий я выдержал регламент дискуссии, однако взрыва эмоций сдержать не удалось. Позже Эпштейн потребовал изъять текст своего выступления из стенограммы, а сам перебрался в США, где продолжил свои литературные опыты.

В конце 1980-х годов российская пресса была переполнена материалами и дискуссиями о национальном пути развития. Я тоже писал небольшие заметки и «открытые письма», обычно возвращавшиеся автору без публикации. Полемика между различными партиями и движениями накалялась до предела. Однако цель нашего объединения была не политическая, а культурно-просветительская. Поэтому мы продолжали самостоятельные исследования и развивали свои доктрины, встречаясь на базе Дома пропаганды и общественных инициатив ВООПИиК. Виталий Ковалев, ставший ведущим философом нашего круга, пропагандировал «диасофию» как высшую форму сочетания диалектики и мудрости. Андрей Кирсанов, физик по образованию, написал фундаментальный труд о Единой Теории Всего под названием «суонистика» (стремящаяся ускользнуть от научного познания). Владимир Марченков, выросший из рок-культуры под влиянием орфизма, мечтал о «миромозыке», которая силой гармонии усовершенствует человечество. Таким образом «Прометей» стал превращаться в кружок гениев, искавших новые пути преобразования мира.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ДОМ ПРОПАГАНДЫ
ВСЕРОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ОХРАНЫ ПАМЯТНИКОВ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

и
ТВОРЧЕСКОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ

"СОБОР"

приглашают

Вас

на благотворительный философско-музыкальный вечер:

МИРОМУЗЫКА



Владимира Марченкова

В ПРОГРАММЕ:

Песни, стихи, гитарная музыка, а также
изложение философско-музыкальной концепции автора

Вечер состоится

9 ДЕКАБРЯ 1989

По адресу: ул.Разина, 8. Проезд: Метро "Пл.Ногина"

Начало в **12:00**

Билеты продаются в кассе ЦДЛ ВООПИиК

Деньги будут перечислены на счет № 100 700 939

В ФОНД ВОССТАНОВЛЕНИЯ ХРАМА ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ

**Афиша благотворительного философско-музыкального вечера
Владимира Марченкова «Миромузыка». 9 декабря 1989**

На этом фоне разрабатываемая мной идея *соборности* была вполне традиционной, можно даже сказать — консервативной, поскольку в ее основе лежала церковность, изложенная в православном Символе Веры. Приняв христианство через таинство крещения 10 сентября 1989 года в Свято-Георгиевском храме села Ильинское Владимирской области, я стал следовать православным обрядам, долго жил в скиту, что сильно повлияло на мое мировоззрение и поведение. В результате синтеза этимологического, исторического и религиозного подходов родился новый манифест «Время Собора»:

«В поисках новой плодотворной и объединяющей идеи мы основываем "Собор".

"Собор" — это свободный союз людей и идей, соединение жизненного и духовного опыта, совместное познание и творчество ради торжества Истины.

Собор — слово древнее. Его звучание, мягкое и круглое, ласкает слух, а многозначный смысл радует ум и сердце. В современном сознании собор — это храм, в исконном значении — собрание, заседание, сбор на совет и душевную беседу. Собор — не столько место, сколько действие.

Соборно значит вместе, сообща, общими усилиями, через сотрудничество и согласие. В соборе сила. В народе говорят: "Собором и черта поборем!"

Собор-храм — символ единства Земли и Неба, модель Вселенной. В соборе весь мир един, как есть. И каждый в соборе — единственный. Синонимы собора-символа: мир, космос, лад, святое место. Не войди в собор с ложью и злостью, войди с открытым сердцем и чистыми помыслами.

Собор — синтез ума, веры, поэзии и дела. Он — живой Музей, плод совместных усилий художников, зовущий все искусства к одухотворению жизни, к прекрасному преобразению бытия, к сотворению бессмертия.

Соборность — важнейшая черта русской мысли. Питающаяся интуициями славянской мифологии, уходящей в индоевропейские глубины, вдохновленная греческим логосом, византийской мудростью и немецким умом, оплодотворенная влиянием культур многих народов, русская мысль не могла не стать широкой, открытой, синтетической, космической, деятельной и органичной — соборной.

Соборность — призвание России. В силу исторических судеб наша страна стала местом встречи Запада и Востока. Собрание земель вокруг Киева, Новгорода и Москвы — свидетельство объективного стремления свободных государств к союзу на основе идей высоких и открытых в будущее.

Мы вносим свою лепту в создаваемый Собор. Объединяем мысли, знания, надежды, усилия и плоды труда нашего в живом деле познания и возрождения Отечества, в установлении мира и гармонии на нашей планете. Ибо время пришло. Время собираться. Время собирать. Время Собора.



Манифест «Время Собора». Художник В.Е. Гурьев

Этот манифест открыл наше новое издание «Сборник» (1989), которое сменило «Вестник Прометей». В него вошли: материалы семинара «Миф. Символ. Творчество» и

обсуждения книги А.Ф. Лосева «Дерзание духа»; программные работы Виталия Ковалева «Задачи постистории» и «Парадигма разума»; несколько эвристических проектов в рубрике «Идеи и гипотезы»; новый раздел по теме «Что мы можем сделать для детей». В «Соборнике» были представлены также литературные и публицистические произведения участников нашего круга: поэтические циклы В. Марченкова, Ю. Шишиной, А. Тимофеенко, В. Цапюка, С. Буханцева. Я помимо своих стихов включил в сборник сатирическую сказку «Догмурик», где высмеивался плоский, одномерный образ партийного чиновника-бюрократа, не желающего видеть перемены. Мой коллега по Институту Латинской Америки АН СССР Г. Клеченов выступил как прекрасный публицист со статьями «Когда насилие стучится в наши двери», «Пора кончать гражданскую войну», «Синдром Молчалина». Сюда же вошли ценные отклики, письма, документы, аннотации. В результате «Соборник» стал своего рода путеводителем по творчеству и контактам наших участников.

Сменилось и название нашей культурно-просветительской организации. 6 октября 1989 года руководство Центрального дома пропаганды и общественных инициатив ВООПИИК утвердило *Положение о Творческом объединении «Собор»*, а через пять месяцев документы были зарегистрированы Отделом культуры Исполкома Пролетарского района Совета Народных Депутатов.



Основные участники круглого стола «Народ и интеллигенция» 18 ноября 1989.
Слева направо: Виталий Ковалев, Владимир Марченков, Геннадий Клеченов, Павел Тулаев, Сергей Герасютин, Андрей Курсанов

«Творческое объединение “Собор” — это свободный союз людей, различных возрастов и профессий, которых связывает общий жизненный и духовный опыт, совместное познание истины и творчество.

Главная задача “Собора” — объединение творческих усилий, направленных на: освоение и распространение знаний о культурно-историческом наследии России; углубление, расширение и повышение качества знаний участника объединения; разработка новых идей и гипотез, отвечающих духу объединения; всестороннее развитие отечественной культуры, укрепление мира и сотрудничества во всем мире». Далее перечислялись формы

работы, организационная структура общества, правила его финансово-экономической деятельности, правовые положения.

Позже я значительно углубил свое понимание «соборности» и посвятил ей основательный доклад, где раскрыл смысл ключевого для нас понятия с различных точек зрения, включая богословскую. Почему в основе «единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви» лежит почитание Пресвятой Троицы? Что значит соборное, храмовое искусство? Почему Преподобный Сергей Радонежский православными почитается как живой символ соборного духа?

Если в простой речи данное слово обозначает процесс соединения усилий, движение к единому центру, то в церковном смысле — мистическое объединение во Христе. Здесь особенно важен момент сверхличного единства, где «Я» взаимодействует не только с земным, но и с небесным миром, где царствуют любовь и взаимодополнение. Если попытаться дать более четкое определение, то Соборность — это свободное, сверхличностное, иерархическое и дифференцированное, саморазвивающееся органичное единство (Трубецкой 1994).

Соборность часто смешивают с общественными формами солидарности, с идеалами социализма и коммунизма. Однако это неверно. Соборность включает в себя элементы общественности, поскольку человек живет и трудится в обществе, но она ни в коем случае не сводится к социальности. Соборность по сути своей религиозна, она значительно глубже и шире общественности, а вместе с тем — персоналистична. Личность здесь не поглощается коллективом, Лик Господний не подменяется ликом всенародной души, а Богочеловеческое строительство — человекобожеским.



Обложка книги «Народ и интеллигенция» (1990). Художник — Павел Тулаев

Тема соборности обсуждалась и на нашем круглом столе «Народ и интеллигенция», где собрались давние и новые члены нашего круга, а я выполнял роль ведущего. Мне

ближе всего по духу было выступление Геннадия Клеченова. Он говорил о необходимости преодоления непонимания между народом и интеллигенцией, о пути от разобщения — к соборности, который приведет к возрождению нации. Виталий Ковалев сосредоточил внимание на роли личности и свободе в их христианском понимании. Игорь Демин, военный переводчик из Института востоковедения, с иронией указал на место советской интеллигенции «между молотом и наковальней». Богослов и миссионер Владимир Семенко раскрыл сущность русской катастрофы, корни которой — в подмене православной соборности атеистическим коммунизмом. Вот что привело к духовному соблазну, к «преступлению и наказанию». Однако возрождение не только возможно, но и необходимо. Как Христос воскрес из мертвых, так и наша многострадальная Россия восстанет из праха, если с покаянием воспримет учение о вечной жизни.

В рамках этих воспоминаний я хотел бы обратить особое внимание на выступление молодой тогда Анастасии Гачевой, дочери С.Г. Семеновой. Она рассмотрела проблему, поставленную на нашем круглом столе, в свете учения Н.Ф. Федорова и эволюционной теории в целом. С этой точки зрения, взаимоотношения современной интеллигенции и народа подобны федоровской дихотомии «ученых и неученых». Интеллигенция, не связанная с почвой, с чаяниями народа, стремится к формальному знанию, которое часто не проверено практикой и не ведет к реальному делу. Такая «информированность» сводится к теоретизированию, схоластике, спорным гипотезам. Поэтому необходимо преодолеть разрыв между знанием и делом, не только стремиться к истине, но и овладеть ею, претворить идею в жизнь. Истинное знание становится мудростью, приводит к просветлению ума и преображению плоти. Стоит заметить также, что Анастасия, следуя смыслу своего имени (от др.-греч.: Ἀναστασία, что значит — «возвращенная к жизни») и продолжая дело своих родителей, не ограничивается научными изысканиями. Она активно живет верой в воскрешение, работает как библиотекарь-практик, лидер федоровского движения на его современном этапе.



Анастасия Гачева выступает на круглом столе «Народ и интеллигенция». 18 ноября 1989

Материалы конференции «Народ и интеллигенция» были полностью опубликованы: сначала в самиздатовском виде, а затем большим тиражом (50 тысяч экземпляров!) с фотографиями участников и цветной обложкой. Эта книга долго продавалась по всей России, стала известна за рубежом, получила много откликов.

Стоит подчеркнуть и то, что мои статьи о Соборе и Соборности были первыми в постсоветской России. Их печатали на русском языке журналы «Москва» и «Вече» (Мюнхен), а на английском «Russian Studies in Philosophy» (N.Y., 1993. Vol. 31. № 4).

Увлечшись глубокой идеей, я начал составлять хрестоматию Соборности, подбирая соответствующие тексты XIX–XX века. К сожалению, это проект остался не востребовавшимся и нереализованным.

Зато сама идея Соборности стала не только популярной, а даже модной. Стали появляться одноименные фонды, политические и общественные организации. Самая известная из них — Всемирный Русский Собор.

Еще одной крупной встречей нашей организации стала конференция «Россия и Европа: опыт соборного анализа». Она проходила 26 мая 1990 года в той же колокольне Знаменского монастыря на Варварке. Пришло много новых людей. Помимо наших корифеев — Виталия Ковалева, Владимира Марченкова, Андрея Кирсанова — были Игорь Демин, Александр Белов, Владимир Карпец, Николай Князьков, Александр Дугин, Гейдар Джемаль, Вячеслав Паршков. Другие видные авторы: Николай Лисовой, Виктор Аксюциц, Олег Генисаретский, Андрей Павленко (всех не перечислить), — передали тексты своих докладов для сборника.

В своем вступительном слове я сделал обзор русской историософии, дал ее типологию: революционно-демократическое направление, либеральная ветвь западников, научные школы, наконец, центральная линия — мессианская, основанная на православном понимании судьбы. Другой мой текст был посвящен теме «Европейский процесс и СССР: геополитический аспект», где я представил свою модель нового Священного Союза.

По итогам историософской и геополитической конференции был издан солидный том «Россия и Европа: опыт соборного анализа» (1990), над которым мне пришлось немало поработать. Его первую часть составили классические труды отечественных мыслителей по теме «Россия и Европа»: А. Хомякова, И. Киреевского, Ф. Тютчева, Н. Данилевского, Н. Федорова, К. Леонтьева, В. Соловьева, Н. Трубецкого, И. Ильина и других. Причем некоторые из них публиковались в постсоветской России впервые. А вторая часть книги включала доклады современных авторов.

Наш новый печатный труд показал, каким образом Русская идея развивалась в историософии. Если западники во всем брали пример с Европы: Германии, Англии и Франции, — то мыслители-консерваторы, следуя общехристианской логике, видели смысл отечественной истории в продвижении Империи к Царьграду, духовному центру православного мира. Подобно средневековым крестоносцам, осаждавшим Иерусалим, русские воины стремились завоевать Константинополь. Конечно, здесь учитывалось все: и геополитически выгодное расположение древней столицы, и проливы, и общая необходимость продвижения на Юг, но мистически смысл войны формулировался в краткой и ясной формуле: «Крест на Святую Софию!» (Трубецкой 1994; Тулаев 2017).

Поражение России в Первой мировой войне и последовавшие за ней разрушительные революции заставили многих задуматься над тем, насколько реально русский мир стремится ко Христу и нужен ли для торжества Православия захват христианами Константинополя. Крах Российской Империи стал расплатой за излишний идеализм и мистицизм.

На сборник «Россия и Европа», изданный сначала самиздатом, была объявлена подписка через многотиражную газету «Литературная Россия», что позволило вскоре напечатать ее в нормальной типографии большим тиражом. Вскоре в редакции всесоюзного журнала «Вопросы философии» состоялось публичное обсуждение нашего коллективного труда, в котором приняла участие Наталья Алексеевна Нарочницкая, большая умница и последовательная защитница исторических достижений России.

Среди новых участников и слушателей «Собора» появился Анатолий Михайлович Иванов, историк и переводчик-полиглот, ветеран русского освободительного движения, с которым позже у нас сложилось продуктивное сотрудничество. Творческая дружба с Игорем Львовичем Деминым привела к образованию информационно-издательского агентства «Альфа и Омега». А вот Александр Дугин, выступавший на конференции «Россия и Европа» с докладом по теме «Расовые архетипы Евразии в свете Хроники Ура-Линда», наоборот, попросил убрать свой текст из нашего сборника.



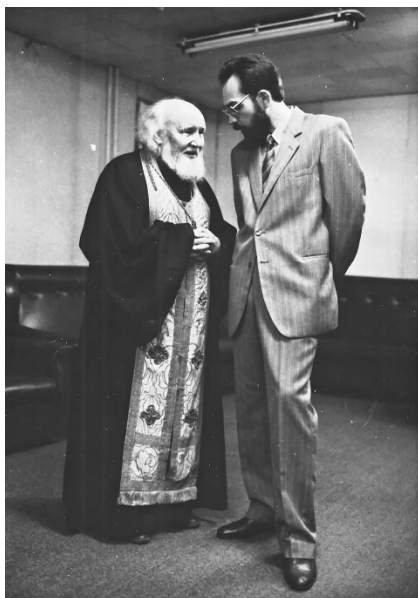
Ведущий философ «Собора» Виталий Ковалев. 1989

О семинарах, конференциях, книгах и участниках Творческого объединения «Собор» можно было бы рассказывать еще много. Виталий Ковалев прочитал осенью 1990 — весной 1991 года в рамках нашего общества целый курс лекций по немецкой и русской классической философии под названием: «Диалектика, София и метафизика Свободы». Ежемесячные семинары были посвящены трудам Гегеля, Соловьева, Ницше, Хайдеггера, Бердяева, Лосева, а по итогам данного курса в апреле 1991 года был проведен круглый стол «История и Свобода», который перерос в конференцию «Конец или Спасение?» в духе апокалипсиса. Позже в развитие этой темы я издал книгу Ковалева «Философия постистории», куда были включены избранные труды нашего друга за несколько лет.



**Общий вид зала в Центральном доме пропаганды ВООПИиК
на конференции «Конец или спасение». 27 апреля 1991**

В это же время я познакомился со священником Дмитрием Дудко, который стал моим духовником. Он принял участие в нашем семинаре «Россия и Восток», где обсуждались такие темы как «Арийство и Христианство», «Ветхий и Новый Завет в России», «Россия и Ислам». Отец Дмитрий аргументированно объяснил, почему русские избрали Православие. Результатом нашего творческого сотрудничества стала публикация книги отца Дмитрия «В тернии и при дороге» (1993) с моим послесловием, где изложена биография выдающегося проповедника христианства в нашу апостасийную эпоху.



Отец Дмитрий Дудко и Павел Тулаев на семинаре «Россия и Восток». 24 сентября 1991

В конце лета 1991 года я был в Крыму по приглашению «Братства Св. Иоанна Богослова». Там по промыслу Божьему я начал писать книгу «Крест над Крымом». Она была опубликована в начале следующего года и сыграла значительную роль в привлечении внимания русской общественности к судьбе православного Крыма. Однако, это особая тема, которая уже описана в мемуарах, приложенных к моей новой монографии «Судьба русской Тавриды» (2017).

Итогом всего цикла семинаров осени и зимы 1991 года стал круглый стол «Империя. Монархия. Личность», который состоялся 17 января 1992 года в конференц-зале Государственной публичной библиотеки им. Н.А. Некрасова (Большая Бронная, 20/1). Логика религиозной личности, а точнее — православного гражданина, воспитанного на Евангелии и просвещенного трудами И. Ильина, Л. Тихомирова, И. Солоневича, признает неизбежность монархии как отражения высшей воли Царя Небесного. Русское самодержавие ему становится необходимым для внутренней и внешней гармонии, для выражения религиозного принципа соборности в обществе.

Участники дискуссии (В. Семенко, В. Ковалев, И. Демин, В. Марченков) высказывали самые разные, порой полярные точки зрения, но никто не мог отрицать, что монархизм стал политическим явлением современной России. Проблема состоит в том, какие силы возглавят процесс возрождения православной государственности.



Вид на собор Св. Георгия из центра с. Ильинское. 10 сентября 1989

Деятельность «Собора» не ограничивалась общением внутри нашего круга. За пределами ВООПИиК каждый из нас общался с различными деятелями науки, культуры и политики, целыми организациями и фондами. В моих личных архивах сохранились письма и документы Ассоциации комплексного изучения русской нации (Е.С. Троицкий), Международного фонда славянской письменности и культуры (В.М. Клыков), «Русского фонда» (В.В. Селиванов), Союза за духовное возрождение Отечества (М.Ф. Антонов), Русского патриотического движения «Отечества» (А.Г. Кузьмин), Православного братства Св. Иоанна Богослова (А.Ф. Кузнецов), общества «Лосевские беседы» (Ю.А. Ростовцев), Ассоциации «Мир через культуру» (Е. Морева), Российского христианское демократического движения (В. Аксютин), Союза Христианское Возрождение (В.Н. Осипов), переписка с газетами «Русский Вестник» (А.А. Сенин), «Завтра» / «День» (А.А. Проханов), «Литературная Россия» (Ю. Лошницкий), с журналами «Наш современник» (С. Куняев), «Москва» (Л. Бородин), другими религиозно-философскими и патриотическими изданиями.

Апогеем этих многообразных связей стал конгресс Гражданских и патриотических сил, который состоялся 8–9 февраля 1992 года в центральном Московском кинотеатре «Россия», где я выступил перед многотысячной аудиторией с публичным докладом «Стратегия возрождения»:

«Для полнокровного, всестороннего возрождения России нам нужны укорененность в Боге, укорененность в земле, укорененность в собственности и верные, сильные союзники. Одной демократии нам недостаточно, как недостаточно и одного лубочного патриотизма или ограниченного консерватизма. Нам необходима не архаизация и стилизация старого, а оживление и обновление традиции, движимой непреклонной волей к воскресению. Необходимо новое Правое дело» (Тулаев 1994, с. 220).



Павел Владимирович Тулаев. 1992

Регулярные творческие встречи «Собора» были прерваны моей профессиональной командировкой в Испанию, где я работал с весны по осень 1992 года в качестве перевод-

чика и консультанта павильона России на Всемирной выставке в Севилье. Мне доверили сделать два документальных фильма: один — по истории русско-испанских отношений (тема моей докторской), а другой — «Российские колумбы духа», где тема соборности раскрывалась в художественных образах. В Севилье я впервые набросал проект «EURO-RUSIA», который был реализован в 2000-х годах.

После моего возвращения в Москву «Собор» начал новый цикл семинаров «Пути Российского возрождения». Здесь мы обсуждали такие темы как «Время Церкви» (В. Семенко), «Русский путь восхождения к Богу» (А. Горбачев), «Россия или Евразия?» (И. Демин). По случаю 100-летнего юбилея А.Ф. Лосева философ Виталий Ковалев подготовил для нашего общества специальный доклад.

Наше общество имело большие планы на будущее. Однако осенью 1993 года меня снова отправили за границу. В этот раз — в США, где мне предстояло прочитать лекционный курс «Russian culture and civilization». Почти на год связь с друзьями ограничилась частной перепиской. На этом наше творческое объединение прекратило публичную деятельность. «Собор оказался одноглавым», — как позже пошутил Виталий Ковалев.

Новый этап моей жизни начался в 1995 году, о чем будет отдельный рассказ. А здесь пора подводить итоги.

Что бы я ни публиковал и где бы ни выступал, внутренней пружиной моих действий всегда была родовая логика. Голос крови и зов предков были движущей силой многих проектов. Журналы «Наследие предков» и «Атеней», курсы лекций по истории Отечества, многочисленные статьи о русских мыслителях, о достижениях отечественной науки и ее приоритетах, включая интервью с выдающимися современниками. Мне удалось издать несколько собраний сочинений наших гениальных предшественников: Юрия Ивановича Венелина, Александра Фомича Вельтмана, Ивана Семеновича Орлая, Владимира Федоровича Одоевского (подготовлен к печати).

Миссия женщины-матери, по ее природному назначению, состоит в том, чтобы даровать жизнь своим детям, а значение профессионального историка-издателя — вернуть забытое наследие гениев, тем самым даровав им вторую жизнь, которая открывает путь в вечность.

Наступит день, когда и моя душа покинет землю. Она тоже воплотится в новые формы бытия, и я вернусь к вам, мои родные.

Литература

Информационный бюллетень 1989 — Информационный бюллетень секции «Человек и Космос» Комитета космонавтики ДОСААФ СССР. М., 1989.

Общее дело 1990 — Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. 14–15 мая 1988 года. М., 1990.

Трубецкой 1994 — *Трубецкой Е.Н.* Национальный вопрос, Константинополь и Святая София // *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 355–369.

Тулаев 1989 — *Тулаев П.В.* Языческие истоки русского космизма // *Русский космизм и ноосфера.* Тезисы докладов Всесоюзной конференции. М., 1989. С. 208–209.

Тулаев 1990–1 — *Тулаев П.В.* «Философия общего Дела» и «Прометей» // *Общее дело.* Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения 14–15 мая 1988 года. М., 1990. С.183–191.

Тулаев 1990–2 — *Тулаев П.В.* Преодоление смерти в славянской мифологии // *Русский космизм.* II–III Федоровские чтения. Часть II. М., 1990. С. 76–78.

Тулаев 1994 — *Тулаев П.В.* К пониманию Русского, М., 1994.

Тулаев 2017 — *Тулаев П.В.* Судьба русской Тавриды. История освоения Крыма: От древности до нашего времени. М., 2017. С.133–144.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ НАУЧНЫЕ ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЕДОРОВА (Хроника и обзор)¹

Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова проходят под таким названием с 2003 г. Раньше они назывались просто «Федоровские чтения» (Гачева 2000), однако затем название было изменено, чтобы не возникало путаницы с ежегодной научной конференцией, посвященной проблемам истории книги и книжного дела, которая проводится в Москве с 1959 г. и также именуется «Федоровские чтения», но уже в память о первоиздательнице Иване Федорове.

Краткая хроника I–XII чтений

Начинались Федоровские чтения в г. Боровске. Их инициатором был художник и краевед Владимир Евгеньевич Гурьев (1946–1993). Художник, безвременно ушедший в 1993 г. в возрасте 46 лет, много сделал для сохранения культурного наследия г. Боровска. Знакомство с идеями Н.Ф. Федорова, утверждавшего, что простор русской земли «служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (Федоров 1995–2000, с. 254), стало толчком для развития в его творчестве космической темы. И одновременно художника интересовала федоровская идея «местной истории», мысль о том, что каждый человек должен быть собирателем памяти о своей семье и истории своей малой родины (Гурьева 1996).

Первые Федоровские чтения прошли в Боровске 14–15 мая 1988 г. В программе Чтений в числе организаторов, помимо обязательных для советского времени Райкома КПСС, Райисполкома и Райкома ВЛКСМ г. Боровска, значились Комитет космонавтики ДОСААФ, Боровское отделение ВООПИК, активным членом которого был В.Е. Гурьев и боровский клуб «Жар-птица».

Боровские чтения стали настоящим событием. В маленький калужский город съехались ученые, деятели культуры, педагоги, энтузиасты космонавтики. Среди выступавших были академик Н.Н. Моисеев, философ и литературовед С.Г. Семенова, политолог В.Ф. Пряхин, философы А.В. Гулыга, О.И. Генисаретский, Е.В. Прошечкин, Н.Г. Боголюбова, историк науки Г.П. Аксенов, архивист В.Г. Акопян, историк космонавтики С.А. Герасютин, изобретатель, создатель движения КСП Я.И. Колтунов, художники И.А. Солдатенков, В.Е. Гурьев, Е.М. Филатов, В.Н. Прус, писатель О.В. Лукьянов, композитор Ю.А. Дунаев и др. Активными участниками и слушателями были члены Федоровского семинара, который С.Г. Семенова с 1987 г. вела в помещении Краеведческого музея Дзержинского района г. Москвы.

Открывать чтения должен был летчик-космонавт СССР, герой Советского союза В.И. Севастьянов. Он интересовался идеями Н.Ф. Федорова и в свое время написал предисловие к книге С.Г. Семеновой «На пороге грядущего. Н.Ф. Федоров. Судьба его идей в русской и советской литературе» (в 1982 г. после идеологического скандала с выходом в

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953а («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

серии «Философское наследие» сочинений Н.Ф. Федорова книгу рассыпали). Авторитет В.И. Севастьянова должен был легализовать чтения, «идейное содержание» которых выходило далеко за рамки официальной идеологии. Однако Виталий Иванович смог приехать лишь на второй день. Его приезд буквально спас организаторов, потому что партийное начальство, напуганное как отсутствием космонавта на открытии, так и содержанием услышанного в первый день, потребовало сократить программу и свернуть чтения, после чего организаторы были вызваны в райком партии, где был устроен нелюбезный «разбор полетов». Появление в разгар собрания В.И. Севастьянова переломило ситуацию. В результате было «принято решение сделать “Чтения” традиционными и проводить их ежегодно; утвержден организационный комитет “Чтений”, в состав которого вошли, в частности, Н.Н. Моисеев, В.И. Севастьянов» (Информационный бюллетень 1989, с. 20).

Вторые и третьи Федоровские чтения, получившие в официальных бумагах уже расширительную прибавку «Всесоюзные» (ту же прибавку в сборнике материалов получили и первые Чтения — см.: Общее дело 1990), состоялись в Москве в 1989 и 1990 г. Основными организаторами этих чтений стали секция истории философии при Президиуме философского общества СССР и секция «Человек и космос», созданная при Комитете космонавтики ДОСААФ в июле 1988 г. В состав секции, которую официально возглавлял В.И. Севастьянов, вошли исследователи и энтузиасты философии Н.Ф. Федорова и русского космизма: В.Ф. Пряхин, Н.Г. Боголюбова, С.Г. Семенова, В.Е. Гурьев, Е.Л. Тюрин, О.Д. Куракина, Т.А. Белова, О.А. Бабанова, С.А. Герасютин, Я.И. Колтунов и др. (см.: Информационный бюллетень 1989). Главным «движком» чтений была Надежда Георгиевна Боголюбова, ученый секретарь секции «Человек и космос», доцент Московского авиационного технологического института им. К.Э. Циолковского.

Вторые Всесоюзные Федоровские чтения прошли 3–4 июня 1989 г. в Центральном киноконцертном зале «Россия». Они работали по трем направлениям: «1. Выход человечества в Космос. <...> Глобальные проблемы и ноосфера. Вопросы всеобщего мира и нового мышления; 2. Н.Ф. Федоров и его “Философия общего дела”. Радикальное преобразование человека, проблемы бессмертия. 3. Традиция космизма: ее истоки, значимость, перспективы. Русский космизм и современность» (Информационный бюллетень 1989, с. 21). К чтениям, прошедшим в год 160-летия со дня рождения Н.Ф. Федорова, был приурочен показ по Первому каналу Центрального телевидения документального фильма «Притча о воскрешении» (режиссер — Г. Шергова, автор сценария — В. Жданов).

Третьи Всесоюзные Федоровские чтения прошли с особым размахом — они шли 4 дня, с 18 по 21 июня 1990 в Центральном доме Советской армии. К основным организаторам Чтений — Философскому обществу и Комитету космонавтики ДОСААФ прибавился ряд московских организаций: МАТИ им. К.Э. Циолковского, где преподавала Н.Г. Боголюбова; Московский физико-технический институт, где работала и по сей день работает специалист по философии космизма О.Д. Куракина, развившая в те годы активную деятельность по исследованию и популяризации этого феномена (см.: Учение В.И. Вернадского о ноосфере 1988; Русский космизм и ноосфера 1989); Экологический фонд СССР, ВООПиК, Всесоюзный центр кино и телевидения для детей и юношества, научно-консультационная внедренческая фирма «Социнновация» и Культурный центр «Синтез» им. Н.Ф. Федорова, который возглавлял энтузиаст философии Федорова Ю.А. Погребинский.

На пленарном заседании после вступительного слова В.И. Севастьянова прозвучали доклады академика Академии медицинских наук В.П. Казначеева «Русский космизм и при-

рода живого вещества», С.Г. Семеновой «Учение Федорова и задачи нашего времени», доктора физико-математических наук Э.В. Гирусова «Космическая экология и проблема смысла бытия», философа С.С. Хоружего «Путь обожения: мистика православия о судьбе человека и мира», философа, искусствоведа О.И. Генисаретского «Проект и проективность в философии общего дела Н.Ф. Федорова». Работало 12 секций, носивших как теоретический, так и практический характер. Основная секция «Наследие Н.Ф. Федорова и современность», которую вела С.Г. Семенова, рассматривала широкий круг вопросов, связанных с пониманием идей Федорова и их трансляцией на современность. Это «проблема смерти и бессмертия у Н.Ф. Федорова и в современных типах мировоззрений»; значение идей «регуляции природы» для экологического сознания современности; социальная философия Н.Ф. Федорова и «проблемы социального уклада общества», в том числе роль библиотек и музеев; философия истории и эсхатология Н.Ф. Федорова; национальное и общечеловеческое в учении Федорова, проблема взаимодействия наций в эпоху ноосферы и др.

Тематический разброс других секций был крайне широк. Они были посвящены проблемам космической экологии и ноосферно-экологической деятельности (рук. канд. физ.-мат. наук Е.Л. Тюрин), феномену русского космизма, трактованному в самом широком объеме (рук. О.Д. Куракина), проблемам диалога искусства, культуры и религии (этой секцией руководили д. ф. н. О.И. Генисаретский и к. ф. н Т.Б. Любимова), наследию Н.К. и Е.И. Рерихов, проблемам биополитики и др. В рамках чтений работала секция ученых-геронтологов «Радикальное продление жизни как научный проект. Банк идей, способы и средства их реализации», в которой выступали ведущие специалисты в области продления жизни, в том числе Леонид и Наталья Гавриловы. Руководили секцией канд. биол. наук Т.А. Белова и канд. мед. наук С.Е. Борисов.

Отдельная секция III Федоровских чтений была посвящена планировавшейся выставке «Проект земного шара будущего» (в 1991 г. она была организована на ВДНХ). Секцию вел художник В.Е. Гурьев, предложивший для обсуждения ряд вопросов, опиравшихся на идеи «Философии общего дела»:

1. «Ось знаний»: из прошлого в будущее.
2. Живая Земля и проблемы супраморализма.
3. Живое мироздание и выставка-храм как его выражение.
4. Воскрешение предков и полнота нравственности, как условия вечной жизни.
5. Вопрос о братстве и родстве. «Внехрамовая литургия» и «Дизайн человеческих отношений».
6. Регуляция природы по Федорову как путь к ноосфере.
7. Истинный прогресс как улучшение «не по цели только, но и по средствам» (Программа III Чтений 1990).

Проективный характер имела и секция, организованная директором культурного центра «Синтез» им. Н.Ф. Федорова Ю.А. Погребинским: ««Проект общего дела» Н.Ф. Федорова и практические пути его реализации». Стремясь к воплощению идей Федорова здесь и сейчас, Ю.А. Погребинский выдвигал целый ряд инициатив — от создания Лицея им. Н.Ф. Федорова до «Фермы — общины — поселения нового типа».

Чтения сопровождались большой культурной программой. Также на них состоялась поминальная экскурсия к предполагаемому месту захоронения Н.Ф. Федорова на бывшем кладбище Скорбященского монастыря, которую провел Е.В. Прошечкин.

III чтения были многоплановыми и многолюдными, но мало сфокусированными. Из 12 секций фактически лишь 4–5 имели прямое или хотя бы опосредованное отношение к

наследию Н.Ф. Федорова и развитию его идей. Не в последнюю очередь это было связано с позицией Н.Г. Боголюбовой, полагавшей, что «Федоровские чтения» должны стать площадкой представления и обсуждения самых разных идей и течений. Подобная широта, подчас граничившая с эклектичностью, приводила к тому, что в программе Чтений оказывались темы и даже целые направления, никак не стыкуемые с наследием Н.Ф. Федорова, а подчас и абсолютно несовместимые с ним.

Стремление сделать чтения более сфокусированными, нараставшее в кругу участников Федоровского семинара, руководимого С.Г. Семеновой, привело к смене площадки. С 1991 г. основным организатором Федоровских чтений становится Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, где работала Светлана Григорьевна. 7–8 мая 1991 г. здесь проходят **«IV Всесоюзные чтения, посвященные разработке наследия Н.Ф. Федорова»**. Ученым секретарем чтений по-прежнему выступает Н.Г. Боголюбова, при этом в состав Оргкомитета входят члены Федоровского семинара О.А. Бабанова и А.Г. Гачева.

В сравнении с III чтениями IV чтения были значительно меньше по количеству докладов (всего 28 докладов), но все выступления были посвящены Н.Ф. Федорову. Основные доклады делали участники Федоровского семинара, руководимого С.Г. Семеновой. Вот перечень некоторых тем: С.Г. Семенова Учение Н.Ф. Федорова и наши дни; В.А. Никитин. Н.Ф. Федоров и православие; О.И. Генисаретский. Идея психократии в «Философии общего дела»; Г.П. Аксенов. Н.Ф. Федоров: начало ноосферного мышления; В.С. Борисов. Семантика архитектурных образов в учении Н.Ф. Федорова; Б.Г. Режабек. Учение Н.Ф. Федорова и активная христианская позиция; А.Г. Гачева. Философия истории Н.Ф. Федорова. Некоторые участники Федоровского семинара одновременно были участниками творческого объединения «Собор», руководимого историком П.В. Тулаевым. Сам П.В. Тулаев выступил с докладом «Константинополь и Кремль (К философии истории Федорова)», а два участника объединения С.А. Герасютин и А.Н. Щербаков сделали следующие доклады: «Федоровский принцип синтеза науки и искусства» (С.А. Герасютин) и «О чувстве вечности» (А.Н. Щербаков). На Чтениях выступили и исследователи из других городов. Философ Е.М. Титаренко (Кемерово), начавший в те годы разрабатывать проблему эстетики супраморализма в философии Н.Ф. Федорова, сделал доклад «Философия Ницше в восприятии Н.Ф. Федорова»; доктор философских наук, один из философских теоретиков идеи практического бессмертия, автор термина «иммортология» И.В. Вишев выступил с докладом «Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский»; математик А.В. Волошинов (Саратов) выступил с ярким докладом «Федоровский тезис: “Наука доказывается искусством” и взаимовлияние науки и искусства сегодня», а писатель-фантаст О.М. Лукьянов сделал проблемный доклад «О причинах трудностей вхождения “Философии общего дела” в современную культуру».

Из философских звезд на IV Чтениях выступал Ф.И. Гиренок. В докладе «Н.Ф. Федоров и закат христианской Европы» он в свойственной ему парадоксальной манере назвал Н.Ф. Федорова «киником», а русский космизм — «неоязычеством», после чего С.Г. Семенова, которая вела заседание, встала и публично вручила ему свою книгу «Николай Федоров: Творчество жизни» (М., 1990) с призывом читать и разбираться.

Доминантой чтений был вопрос о христианских основаниях философии Н.Ф. Федорова и значении его идей для современной Церкви. Так или иначе он затрагивался в большинстве докладов участников Чтений. Помимо концептуального доклада В.А. Никитина, в котором подчеркивалось, что православие Федорова есть пророческое и

творческое православие, одушевленное идеей всеобщего воскресения и преобразования мира, и Б.Г. Режабека об активно-христианской позиции Федорова, целостный взгляд на проблему «Федоров и христианство» представил молодой исследователь из Санкт-Петербурга А.Я. Гилянов с докладом «Христианское ядро учения Н.Ф. Федорова». Poleмически по отношению к идеям Федорова выступил богослов Л.Л. Регельсон, в результате чего завязалась яркая дискуссия между ним и С.Г. Семеновой.

Именно на этих чтениях впервые появились известные деятели русского зарубежья, супруги о. Александр Киселев и матушка Каллиста, создатели и издатели журнала «Русское возрождение» (Нью-Йорк). Отец Александр глубоко чтит идеи Федорова, неоднократно цитировал его в своих книгах, а матушка Каллиста называла себя «федоровкой». О своем интересе к Федорову и значении его идей о. Александр говорил в этот день с трибуны чтений. А после завершения заседания участники вновь совершили паломничество на могилу Н.Ф. Федорова на кладбище Скорбященского монастыря.

V Федоровские чтения прошли в ИМЛИ 28 декабря 1992 г. в день смерти философа всеобщего дела. Руководитель Федоровского семинара С.Г. Семенова открыла чтения докладом «Тип и склад Н.Ф. Федорова-мыслителя». Всего было заслушано 12 докладов, в которых, с одной стороны, присутствовала определенная тематическая преемственность с прошлыми чтениями (но каждый раз с углублением и в новом аспекте), а с другой — были обозначены новые темы. Тему федоровского проективизма, поднимавшуюся неоднократно, в новом ракурсе поставил Г.П. Аксенов (доклад «Н.Ф. Федоров: мир проективен»). Вопрос о русском космизме, ставившийся с первых чтений, обобщила О.Д. Куракина, выступив с докладом «Русский космизм как социокультурный феномен». Проблему продления жизни в свете идей Н.Ф. Федорова со своей точки зрения рассмотрел биолог А.В. Халявкин, пригласив слушателей посмотреть на «организм человека как на потенциально нестареющую систему».

На новый виток была выведена на V чтениях тема «Федоров и христианство». В.А. Никитин, выстраивая исследовательский триптих, который позднее выльется в статью «Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания» (Никитин 2004), говорил о Федорове и католицизме. Б.Г. Режабек в докладе «Ноосфера и апокалипсис» рассмотрел выдвинутый П. Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским идеал ноосферы как путь к преодолению апокалипсического катастрофизма. А.Г. Гачева рассказала, какое место в религиозной историософии Федорова, устремленной к образу Царствия Божия, создаваемого при участии человечества, занимает традиция русской святости: образы преп. Сергия Радонежского, патриарха Никона, Серафима Саровского. Тему семьи, памяти, рода в наследии Федорова рассмотрел А.Н. Щербаков в докладе «Сущность родственности в учении Н.Ф. Федорова». В.С. Борисов продолжил излюбленную им тему архитектурных образов в философии Московского Сократа, сделав доклад «Кремль как архитектурная икона в свете учения Н.Ф. Федорова». Имплицитно содержащаяся внутри доклада тема «Н.Ф. Федоров и традиция русской эстетики» была развернута в отдельном выступлении известного искусствоведа Е.И. Кириченко «Русская идея синтеза искусств и национальная традиция в русском искусстве конца XIX — первой трети XX в».

В докладе историка И.А. Савкина «Неизвестные материалы Н.Ф. Федорова в ИРЛИ» был представлен обзор обнаруженных им текстов философа, хранящихся в коллекции «Института русской литературы (Пушкинский дом)» и представляющих собой материалы как так и не осуществившемуся прижизненному изданию сочинений Федорова в издательстве «Скорпион». Филолог С.И. Субботин сделал доклад на тему «Теолог В.Н. Ильин о

Н.Ф. Федорове», представив оценку Федорова в трудах известного философа, деятеля русского зарубежья. А завершились чтения ярким выступлением А.Г. Горбачева «Будьте как дети».

V Чтения, прошедшие в день памяти Федорова, закладывают традицию проведения Федоровских чтений не только в мае — июне, ближе к предполагаемой дате рождения философа, но и в декабре, ближе ко дню его кончины. **VI Федоровские чтения** эту традицию продолжают. Они проходят 3–5 декабря 1993 г., причем к ИМЛИ в качестве соорганизатора присоединяется Музей-читальня Н.Ф. Федорова, открытый в том же году в Библиотеке № 219 Централизованной библиотечной системы «Черемушки». Музей-читальня, главными экспонатами которого стали не вещи, а книги, просветительный, исследовательский центр, созданный участниками Федоровского семинара и развернувший широкую программу семинаров и лекций, организовал заседания второго и третьего дня, а 12 декабря — в продолжение чтений — провел вечер памяти философа федоровской ориентации, одного из представителей философии космизма 1920–1930-х гг. Н.А. Сетницкого с участием его младшей дочери Е.Н. Берковской-Сетницкой.

VII Федоровские чтения состоялись спустя два года — 8–10 декабря 1995 г. Помимо ИМЛИ РАН и Музея-читальни Н.Ф. Федорова соорганизатором стало образованное годом ранее Общество имени Николая Федорова. Было заслушано более 50 научных докладов, затрагивавших круг стержневых проблем «Философии общего дела»: богочеловечества, активного христианства, оправдания истории, всеединства, цельного знания, родового и родственного познания, религиозной этики, синтеза науки и художественного творчества. Основное внимание было уделено вопросам о взаимосвязи идей мыслителя с отечественной философской традицией, о вкладе Федорова в космическую, ноосферную мысль XX в., о значимости его построений для геронтологии и иммортологии, о федоровской концепции искусства и ее воздействии на художественно-эстетические искания начала XX в., об отражении идей Федоров в художественной литературе.

В чтениях приняли участие как московские ученые — философы, филологи, историки, музееведы и краеведы, физики, биологи, экологи (С.Г. Семенова, О.И. Генисаретский, В.А. Никитин, Г.Д. Гачев, Г.П. Мельников, Б.Г. Режабек, Г.П. Аксенов, В.В. Казютинский, М.М. Шибаева, Н.И. Решетников, А.С. Балакирев, И.М. Борзенко, А.В. Халявкин, Д.А. Кожевников, В.И. Бодякин, Л.И. Багрянцева и др.), так и ученые из других городов (А.Н. Акиншин, И.В. Вишев, Е.М. Титаренко, Е.А. Цуканов). Благодаря поддержке Российского гуманитарного научного фонда удалось выпустить сборник научных статей и публикаций (Философия бессмертия и воскрешения 1996).

VIII Федоровские чтения, приуроченные к 170-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова, прошли 19–22 мая 1999 г. Как и в прежние годы, они открылись в ИМЛИ. А 20 мая заседания прошли в конференц-зале Российской государственной библиотеки. Впервые соорганизатором чтений стала главная библиотека России, преемница Библиотеки Румянцевского музея, с которой четверть века (с 1874 по 1995) была связана деятельность Н.Ф. Федорова. Произошло это благодаря заведующей Музеем истории РГБ Людмиле Михайловне Коваль. В РГБ прошел второй день чтений, сфокусированный вокруг темы библиотеки, музея, школы (см. подробнее об этих чтениях: Гачева 2000). И это было глубоко символично. Ведь в наследии Федорова тема книги и библиотеки обретала философское, метафизическое звучание, соединялась с трактовкой культуры как силы, сопротивляющейся беспамятству, разрушению, смерти, преобразующей бытие, ведущей его к совершенству и вечности.

Тогда же на чтениях впервые появился историк и книговед Михаил Михайлович Панфилов, недавно возглавивший НИО книговедения РГБ (именно этот отдел будет отвечать за всю Федоровскую программу в Российской государственной библиотеке в последующие годы). Музей-читальня Н.Ф. Федорова, осенью 1998 г. преобразованный в Музей-библиотеку Н.Ф. Федорова при Центральной детской библиотеке № 124, на афишах и программах чтений теперь фигурировал в этом качестве.

На новый виток Федоровские чтения вышли в год 100-летия со дня смерти философа общего дела. **IX Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова** состоялись в Москве 9–11 декабря 2003 г. Изменилось не только название чтений. Изменился сам их масштаб. Главным организатором чтений стала Российская государственная библиотека. Ее генеральный директор Виктор Васильевич Федоров (промыслительное совпадение фамилий!) горячо поддержал идею сделать библиотеку главным организатором Федоровского юбилея и центром юбилейных и всех последующих чтений. Впервые в организацию научного форума, помимо ИМЛИ РАН и Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, включился философский факультет МГУ в лице кафедры истории русской философии. А участниками чтений стали не только российские исследователи, состав которых пополнился такими авторитетными историками русской мысли, как В.В. Варава, В.В. Ванчугов, М.А. Маслин, Ю.В. Линник и др., но и зарубежные ученые. На чтения приехали сербский философ Владимир Меденица, исследователь и популяризатор русской философии в Сербии, представивший размышление о теме памяти в наследии Федорова; сербская славистка Корнелия Ичин, рассказавшая о присутствии идей Федорова в творчестве Павла Филонова; известный исследователь творчества А. Платонова Ханс Гюнтер, выступивший с докладом о связи Н.Ф. Федорова с русской платонической традицией; швейцарец С. Леба, ряд лет работавший в посольской миссии и глубоко увлеченный идеями Федорова (его доклад касался проблемы «психократии» в трудах Н.Ф. Федорова — темы, которую ранее на чтениях уже представлял О.И. Генисаретский).

Снежные ураганы, бушующие в США, не позволили прилететь на чтения профессору Джорджу Янгу, автору авторитетной монографии о Федорове, ведущему исследователю наследия философа в США, заявившему тему «Николай Федоров и Вильям Джеймс: сходства и различия между супраморализмом и прагматизмом», и участники чтений, ждавшие этого выступления, горько сетовали, что до сих пор мы лишь говорим вслед за Федоровым о необходимости атмосферической регуляции, а до реализации дело так и не доходит.

Большой радостью для организаторов чтений и участников Федоровского семинара было присутствие делегации из Рязанской области, с родины Н.Ф. Федорова. На чтения приехали В.П. Васильев, председатель Комитета по изучению и развитию идей Н.Ф. Федорова в Рязани, журналист С.П. Лебедева, много сделавшая для популяризации идей философа на Рязанском радио и телевидении, зам. директора Сасовской городской библиотеки Л.В. Бабанова (ее подвижническими трудами началась популяризация наследия Федорова в Сасовском крае, изучение родины Федорова, уроженца с. Ключи).

Открытие форума состоялось 9 июня в конференц-зале РГБ. Чтения приветствовали генеральный директор РГБ В.В. Федоров, зам. директора ИМЛИ РАН А.Б. Куделин, зав. кафедрой русской философии и один из ведущих историков и знатоков русской мысли М.А. Маслин; начальник управления культуры ЮЗАО г. Москвы Н.Н. Базарова: эта замечательная женщина в течение многих лет оказывала поддержку Музею-библиотеке Н.Ф. Федорова. С приветственным словом выступили вице-президент Академии космонавтики им. К.Э. Циолковского Л.В. Голованов, который еще в 1970-е гг. писал о Федорове и

значении его идей для становления отечественной космонавтики, а также директор Российского фонда развития высоких технологий П.М. Провинцев, глубоко интересовавшийся идеями Н.Ф. Федорова и русского космизма и в течении ряда лет их продвигавший. Пленарное заседание шло до вечера. Помимо программного доклада С.Г. Семеновой «Философия общего дела и глобальные кризисы III тысячелетия» были заслушаны ключевые доклады В.А. Никитина («Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания»), Л.Л. Регельсона («Образ Святой Троицы в проекте Николая Федорова»), М.М. Панфилова («Смысл книги в истории (От заветов М.В. Ломоносова к учению Н.Ф. Федорова)»), Г.П. Аксенова («Биосфера и Бог. Активное христианство Н.Ф. Федорова и учение о биосфере В.И. Вернадского»), Б.Г. Режабека («Николай Федоров — предтеча ноосферного мировоззрения» и др. Историк А.В. Знатнов представил новонайденные материалы из творческого наследия Н.Ф. Федорова, хранящиеся в фонде С.А. Белокурова в РГАДА, а В.Г. Макаров, сотрудник архива ФСБ, новые архивные материалы, освещающие судьбы философов-космистов 1920–1930-х гг. (А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева).

В середине дня состоялось открытие мемориальной выставки «“Служитель духа вечной памяти...”. Николай Федорович Федоров (1829–1903)» Это была первая выставка, посвященная жизни и деятельности философа, судьбе его идей в культуре XX века. Ее основу составили материалы из фондов РГБ, Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, а также частных коллекций. Раздел «“Философия общего дела” Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья» был разработан по материалам собрания *Fedoroviana Pragensia* в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия). А затем на лестнице, ведущей к Музею книги и актовому залу была открыта мемориальная доска с текстом о том, что философ, идеальный библиотекарь Н.Ф. Федоров работал в стенах Московского публичного и Румянцевского музеев в 1874–1898 гг.

Российская государственная библиотека сделала очень много для проведения научного форума. К конференции издательством «Пашков дом», возглавляемым Игорем Игоревичем Шестопаловым, был выпущен сборник статей и материалов «На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903)» (М., 2004), подготовлен специальный выпуск журнала «Пульс» (2003. № 4) со статьями о Федорове-библиотекаре, его духовном диалоге с Л.Н. Толстым, о художнике Василии Чекрыгине и задуманной им росписи «Собора воскрешающего Музея», с публикацией фрагмента из неизданной книги о Федорове философа В.Н. Ильина (того самого, о котором делал доклад на V Федоровских чтениях С.И. Субботин). А главное — издательство «Пашков дом» выпустило книгу С.Г. Семеновой «Философ будущего века — Николай Федоров» (М., 2004), в предисловии к которой директор РГБ В.В. Федоров писал: «Издание этой книги — не только дань уважения к памяти оригинального философа, не только знак признательности библиотеки ее знаменитому деятелю. Мысль Федорова, глубоко укорененная в мировой истории и культуре и в то же время провидчески проникающая в дали грядущего, оказывается по-настоящему актуальной для современного мира, ищущего созидательных и серьезных ответов на глобальные вызовы III тысячелетия» (Федоров 2004, с. 5).

10 декабря чтения работали сразу на двух площадках — в ИМЛИ РАН, где звучали доклады гуманитарного профиля, касавшиеся федоровской философии культуры, диалога философа с отечественной мыслью и литературой, отражения его идей в литературе и искусстве, и Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова, где затрагивался широкий круг проблем, связывающих наследие Федорова с теорией ноосферы, экологией, глобалистикой, истори-

ей космонавтики. Отдельное заседание в рамках чтений, собравшее ученых-геронтологов, было посвящено проблемам радикального продления жизни человека.

11 декабря на философском факультете МГУ прошли пленарное заседание и круглый стол «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова в кругу идей и проблем русской мысли XIX–XX вв., в котором приняли участие как действующие российские философы, так и молодые ученые.

Похожий расклад был и у **X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова**. Они прошли в Москве 21–24 ноября 2007 г. и были посвящены 100-летию выхода в свет I тома «Философии общего дела». В связи с юбилеем в соорганизаторы чтений включилась Библиотечная ассамблея Евразия и Национальная библиотека республики Казахстан, поскольку именно на территории современного Казахстана, в г. Верный (ныне — Алматы) в апреле 1907 г. появился первый том задуманного учениками Федорова В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном трехтомника сочинений Федорова. Поддержку чтениям оказал и Литературный институт им. А.М. Горького.

В чтениях приняли участие ведущие специалисты по творчеству Н.Ф. Федорова, традиции русского космизма из России и зарубежья: из Японии, Польши, Сербии, Чехии, Украины. Впервые на чтениях появился польский философ А. Савицкий, ставший затем их постоянным участником. Приехал и Д. Янг, не сумевший попасть на предыдущие чтения. Его доклад «Международное значение идей Федорова» прозвучал на пленарном заседании чтений. Первым японским исследователем, проторившим дорогу на чтения, стал доктор географии Ясуо Иидзима, рассмотревший идеи Н.Ф. Федорова в контексте философии пространства. Участвовали и молодые ученые — аспиранты и студенты российских вузов, занимающиеся изучением наследия Федорова, историей ноосферной, космической мысли, ее отражением в литературе и искусстве.

На этих чтениях окончательно закрепилось тематическое распределение заседаний. Пленарное заседание в РГБ представляло наиболее важные, проблемные доклады. На X чтениях их сделали Д. Янг, О.И. Генисаретский, В.А. Никитин, Ю.В. Линник, М.М. Панфилов, Я. Иидзима, А.С. Балакирев, Е.А. Плеханов, М.М. Гайдин, С.Т. Петров. Доклады, представлявшие материалы к биографии Н.Ф. Федорова, рассматривавшие эстетические и культурологические аспекты его идей, влияние «Философии общего дела» на литературу и культуру XX века, звучали в ИМЛИ РАН, а философские доклады по большей части выносились на заседание, проходившее на философском факультете МГУ. В 2007 г. чтения работали здесь целый день. С докладами об этике Федорова и русского космизма выступили М.М. Шибаева, А. Савицкий, В.В. Варава, В. Меденица, Т.Д. Суходуб. Л.Л. Регельсон сделал доклад о хилиастических мотивах философии Федорова, связав их с традицией христианского хилиазма. Впервые прозвучали доклады о федоровской философии языка и языке сочинений самого Федорова (Т.Б. Кудряшова, Л.Л. Шестакова), давшие толчок исследованиям в этом направлении. А вечером, как и на чтениях 2003 года, состоялся второй круглый стол, посвященный осмыслению «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова в контексте отечественной философской традиции.

Еще один круглый стол — «Музей, архив, библиотека: “служители духа вечной памяти”» с участием ведущих специалистов библиотечного, музейного, архивного дела (Б.С. Илизаров, М.Е. Каулен, Л.М. Коваль, И.М. Коссова, С.Г. Матлина, М.Я. Дворкина, Е.В. Николаева, Г.К. Ольшевская, А.С. Балакирев, П.Е. Фокин и др.) — состоялся в РГБ в первый день чтений. И тогда же была открыта новая выставка: «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова и ее судьба в русской культуре». Помимо раритетных материалов из фон-

дов РГБ, в том числе изданий русского зарубежья, в которых были отклики на идеи Федорова, на выставке были показаны материалы из собрания Д.А. и А.Д. Кожевниковых (внука и правнучки друга и ученика Федорова В.А. Кожевникова), а также из архивной коллекции Ю.Р. Берковского, в которой хранились документы философов-космистов А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

Круглый стол «Духовные основы российской цивилизации. Горизонты III тысячелетия», посвященный осмыслению идей Федорова в контексте глобализации (руководитель — П.М. Провинцев, участники — В.И. Аршинов, В.В. Варава, А.С. Балакирев, М.Н. Громов, С.Г. Кара-Мурза, М. Калашников, В.Е. Лепский, Д.А. Медведев, Г.Г. Малинецкий, В.М. Минин, В.А. Никитин, С.П. Расторгуев, Г.М. Шалахметов и др.), прошел в ИМЛИ 22 ноября, став своеобразным введением в проблематику заседаний четвертого дня чтений, которые заседали в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова.

Традицией чтений, закрепившейся в последующие годы, стало представление проектов, связанных с увековечением памяти Н.Ф. Федорова, разработкой и популяризацией его наследия. На X чтениях был представлен проект создания экскурсионной тропы по Федоровским местам, подготовленный Л.В. Бабановой. Искусствовед В.С. Борисов выступил с сообщением о созданном им во дворе своего дома Саде-музее «Эдем воскрешения», представляющем в символической форме идеи философа общего дела. Предложения по увековечению памяти родоначальников русского космизма и космонавтики в Рязанском крае сделал В.П. Васильев.

По итогам IX и X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова был выпущен сборник («Служитель духа вечной памяти» 2010). Как и предыдущий сборник (На пороге грядущего 2004) он был подготовлен на базе НИО книговедения РГБ.

«XI научно-практические чтения памяти Н.Ф. Федорова “Земля — ноосферная территория» прошли в Боровске 5 мая 2008 г. Чтения были посвящены двадцатилетию Первых Федоровских чтений и памяти художника, краеведа, деятеля культуры, организатора I Федоровских чтений Владимира Евгеньевича Гурьева. Они сознательно не имели международного статуса и были ориентированы на конкретную проблематику: память малого города, его культурное и природное наследие в условиях глобализации, стремящейся к стиранию национальных, региональных, культурных различий. Примечательно, что при всей своей конкретности идеи местной истории встраивались в глобальный контекст, и идея «ноосферного заповедника», создаваемого в данном, конкретном месте, прочитывалась на фоне образа земли как пространства ноосферы.

Инициатива проведения XI чтений, внеплановых и спонтанных (следующие чтения должны были быть в 2009 г.) принадлежала Музею-библиотеке Н.Ф. Федорова. На нее горячо откликнулись боровский краевед, старший научный сотрудник Института культурного и природного наследия Александр Константинович Бойко, предложивший придать чтениям конкретный краеведческий характер, и руководитель Музейного клуба Государственного научного центра РФ — Физико-энергетического института М.М. Гайдин. Инициативу поддержал Международный общественный благотворительный фонд «Диалог культур — единый мир», строивший в это время под г. Боровском уникальный культурно-образовательный туристический центр «Этномир», призванный показать нашим современникам «цветущее многообразие» народов земли, объединенных общей планетарной судьбой.

Открытие чтений прошло в Боровске в Центре Д.А. Жукова. Здесь прозвучали доклады об идее отечествоведения в трудах Н.Ф. Федорова (А.Г. Гачева), о Н.Ф. Федорове в Боровске (В.В. Богданов). Сообщение о В.Е. Гурьеве, художнике, краеведе, инициаторе

Первых Федоровских чтений, сделала его сестра Н.Е. Гурьева. Проблему сохранения культурного и природного наследия в бассейне реки Протвы и памятников культуры Боровского района и г. Боровска (в связи с 650-летием упоминания в летописи) поставил А.К. Бойко. М.М. Гайдин рассказал о проекте Музея первой в мире атомной электростанции в Обнинске, представив его как храм мира, воплощение диалога культур и религий. Вице-президент Международного благотворительного фонда «Диалог культур — единый мир» Е.С. Коршунова выступила с сообщением «Инициативы фонда “Диалог культур — единый мир”, связанные с увековечением памяти Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского в Боровске». Она подчеркнула, что вслед за памятником К.Э. Циолковскому, который был поставлен фондом в Боровске в 2007 г., должен быть поставлен памятник Н.Ф. Федорову. О перспективах постановки памятника Федорову в Боровске и его возможной концепции рассказал А.С. Марусев, руководитель молодежного фестиваля «Космофест» и один из инициаторов создания памятника. Как докладчики, так и слушатели горячо поддержали идею о присвоении Боровску, где в XIX в. работали сначала Н.Ф. Федоров, а затем К.Э. Циолковский, статуса памятного места — «Боровск — центр русского космизма».

Затем участники чтений переехали в «Этномир», где был заслушан ряд докладов и сообщений, а в конце чтений Л.В. Бабанова, директор Сасовской городской библиотеки, рассказала об открытии на базе библиотеки Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова и представила проект проведения XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова в Рязанской области, где родился и провел первые детские годы будущий мыслитель.

Через год этот проект воплотился в реальность. **XII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова** состоялись 2–6 июня 2009 г.

Участниками и гостями форума, посвященного 190-летию со дня рождения философа, стали более 300 человек. Старт чтениям, как и в предыдущие годы, был дан в Российской государственной библиотеке. А перед началом работы чтений состоялось открытие небольшого мемориального комплекса, посвященного Н.Ф. Федорову, в помещении бывшей Каталожной Румянцевского музея: именно здесь в 1880–1890-е гг. работал «Московский Сократ», сюда для бесед с ним приходили его выдающиеся современники Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев (см.: Философ космической эры 2011, с. 5–25).

В церемонии открытия мемориального комплекса приняли участие заместитель министра культуры Российской Федерации А.Е. Бусыгин и генеральный директор Российской государственной библиотеки В.В. Федоров. В.В. Федоров наградил памятными грамотами главного библиотекаря РГБ, заведующую Музеем истории библиотеки Л.М. Коваль, а также бывшую сотрудницу Отдела изоизданий РГБ Веру Семеновну Гречанинову (они обе много сделали для сохранения памяти о Н.Ф. Федорове в библиотеке), главного художника издательства «Пашков Дом» В.В. Покатова, участвовавшего в создании памятного плаката для мемориального комплекса, оформлявшего все связанные с Федоровым издания РГБ, а также афиши и программы чтений. Позже, в момент открытия научной части чтений в конференц-зале РГБ большая Румянцевская медаль библиотеки была вручена философу и филологу С.Г. Семеновой, трудами которой имя Федорова было введено в отечественную культуру, и сербскому философу и издателю Владимиру Меденице за подвижнический труд, направленный на продвижение русской философии, ее идей и текстов в Сербии, и за выпущенные им Федоровские издания.

На первом и втором пленарных заседаниях чтений, прошедших в стенах РГБ, выступили ведущие специалисты по творчеству Н.Ф. Федорова, философской и научной традиции космизма. Доклады были посвящены месту идей мыслителя в отечественной фило-

софской традиции, значению его построений для дальнейшего развития историософии, этики, богословия, педагогическим, библиотечным, музейным граням учения Федорова, проблемам сохранения цифрового наследия. Была развернута дискуссия по вопросу о границах понятия «космизм». Особый интерес вызвал доклад С.Г. Семеновой, посвященный идейно-философским скрещенностям и параллелям между Н.Ф. Федоровым и французским ученым, священником, богословом Пьером Тейяром де Шарденом.

3 июня заседания Чтений состоялись в Институте мировой литературы и Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. Здесь работали секции «Философия общего дела Н.Ф. Федорова и мировая культура», «Проблемы воспитания и образования в свете идей Н.Ф. Федорова» и «Проективная философия Н.Ф. Федорова и современность». Вечером того же дня на философском факультете МГУ прошел круглый стол «Жизнь, смерть, бессмертие в традиции мировой философской мысли». Его участники говорили об осмыслении вечных вопросов человеческого существования в разные исторические и культурные эпохи, в разных философских и духовных традициях: в Античности и в Средние века, в Новое время и в современности, на Западе и на Востоке. Особое внимание уделялось традиции отечественной философии, где проблемы смерти и бессмертия были центральными, лежали в основе учения о бытии и познании, о человеке и истории, формировали целостную систему этики.

Впервые в истории конференций памяти Н.Ф. Федорова, насчитывающей уже более двадцати лет, Чтения прошли не только в столице, но и на родине философа всеобщего дела, в Рязанской области. Выездная часть чтений была организована Сасовской городской библиотекой, Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова и Администрациями г. Сасово, Сасовского и Шацкого районов при поддержке Комитета по культуре и туризму Рязанской области. Ее программа включала в себя и научные слушания, и памятные акции. Так, 4 июня в г. Шацке была открыта памятная доска на здании школы, где с 1836 по 1842 учился Николай Федоров. 5 июня был освящен крест на месте церкви в с. Вялсы, где крестили мыслителя. А затем участники чтений отправились в с. Ключи, рядом с которым находилась усадьба отца Федорова князя Павла Ивановича Гагарина. Они побывали на месте усадьбы, разрушенной в революционные годы, увидели гагаринские погребки, остатки прекрасного яблоневого сада и знаменитый дуб, рассеченный молнией. На поляне у этого дуба, современника Н.Ф. Федорова, состоялось обсуждение проекта создания в Ключах Музея-заповедника, посвященного памяти мыслителя. А в часовне у старого кладбища с. Ключи, которую своими руками построил в память умерших родителей местный житель Александр Матвеевич Воробьев, была отслужена панихида. Не только имя «раба Божия, приснопоминаемого Николая» звучало на ней, но и имена его родных и друзей, последователей и хранителей его наследия.

Научные слушания прошли в Сасовской центральной библиотеке и ее Краеведческом центре имени Н.Ф. Федорова. Здесь звучали доклады на темы отечествоведения, музейного и библиотечного дела — для чтений, посвященных «библиологу и библиософу», «служителю духа вечной памяти», как назвал Федорова философ Владимир Ильин (Ильин 2004), эта тематика стала традиционной. Заключительное пленарное заседание чтений состоялось 6 июня в культурном центре г. Сасово. А 7–9 июня, когда участники чтений вернулись в Москву, телеканал «Культура» начал трансляцию документального фильма «Восьмой день творения, или Русский космизм» (режиссер — Мария Николаева), снятого к 190-летию Федорова.

Издать научный сборник по итогам юбилейных чтений памяти философа не удалось, однако подборки докладов были напечатаны в «Литературоведческом журнале» (Литературоведческий журнал 2011) и сборнике «Философ космической эры» (Философ космической эры 2011, с. 5–25).

XIII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова 8–11 декабря 2011. Москва

Чтения собрали ученых, культурных и общественных деятелей из России, стран ближнего и дальнего зарубежья (Сербии, Польши, Японии, Украины). Их традиционными гостями стали философ, издатель Владимир Меденица, автор проекта «Русские богоискатели» (Сербия), в рамках которого трижды выходили избранные работы Н.Ф. Федорова, и доктор философии, проф. Адам Савицкий (Польша), много лет занимающийся проблемами русской религиозной философии. На чтения также приехали доктор филологии, директор Института иностранных языков М. Мадей-Цетнаровска (Польша) и Т. Омата (Япония), участвовавшие в предыдущих, двенадцатых, чтениях. Участниками чтений стали и молодые исследователи философии Федорова: Д. Ваньчик (Польша) и М. Милчарек (Польша). М. Милчарек, в то время аспирант Ягеллонского университета, не только писал кандидатскую диссертацию по творчеству Н.Ф. Федорова, но и являлся научным редактором первого в Польше издания сочинений Н.Ф. Федорова, которое вышло в свет спустя год (в 2012 г.).

Открытие чтений состоялось 8 декабря в конференц-зале Российской государственной библиотеки. С приветственным словом к гостям и участникам конференции обратился президент Российской государственной библиотеки В.В. Федоров, ректор Литературного института им. А.М. Горького Б.Н. Тарасов, зав. кафедрой русской философии философского факультета МГУ М.А. Маслин, директор Сасовской городской библиотеки и находящегося при ней Краеведческого центра им. Н.Ф. Федорова Л.В. Бабанова.

На пленарном заседании, которое вели к. филол. н., зам. генерального директора по науке Л.Н. Тихонова и д. ф. н., проф. М.А. Маслин, прозвучали доклады о разных гранях философии Н.Ф. Федорова, значении его идей в современности. В докладе М.А. Маслина «История русской философии как наука сегодня» были затронуты проблемы изучения русской философии в России и за рубежом. Д. ф. н., проф. В.В. Варавва, один из ведущих представителей Воронежской школы этики, посвятил свой доклад нравственным основаниям «Философии общего дела». В завершение выступления он рассказал о работе Этико-философского семинара имени Андрея Платонова при Воронежском государственном университете. В основу деятельности семинара легли традиции отечественной этической мысли, становлению которой способствовала и федоровская философия всемирного родства, памяти и любви к отцам и предкам, его этика воскресительного долга.

Разговор о нравственных основаниях человека, общества, мира был продолжен в докладе доктора искусствоведения, директора Центра синергичной антропологии, гл. науч. сотр. Института философии РАН О.И. Генисаретского «Возвращение к человечности человека после антропологической редукции». Как и В.В. Варавва, О.И. Генисаретский остановился на религиозной этике Н.Ф. Федорова, видя в ней ту почву, на которой могут целостно развиваться и возрастать просвещение, наука, культура. Мысль О.И. Генисаретского продолжила д. ф. н., с. н. с. ИМЛИ РАН А.Г. Гачева, посвятившая свой доклад проблемам соотношения веры и знания в активно-эволюционной, активно-христианской традиции. Она подчеркнула стремление Н.Ф. Федорова и других представи-

телей этой традиции (В.С. Соловьева, Н.А. Умова, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева) к согласованию научной и религиозной картин мира, к соединению веры, знания и искусства в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995–2000/1, с. 401).

Идею оправдания истории в отечественной христианской традиции раскрыл в своем выступлении Л.Л. Регельсон. Известный богослов и церковный историк показал, как вызревала в лоне духовной культуры России и преломлялась в церковно-общественном сознании идея «Царства Божия на земле», продемонстрировал линии ее влияния на традицию русской святости, церковное искусство, литературу, философскую мысль, и прежде всего на философию активного христианства Н.Ф. Федорова. По словам Л.Л. Регельсона, Федоров, вслед за преп. Сергием Радонежским, которого мыслитель глубоко чтит, «превращает духовное созерцание Троицы — в заповедь для воплощения в человеческом общежитии: “жить со всеми и для всех”. <...> Он воспринимает общехристианскую веру в воскресение — не только как обетование, но и как *задание* человечеству, важнейшее из заданий, полученных человеком от Бога».

Доктор философии, акад. РАН В.А. Никитин прочел доклад «Пасхальный догмат в русском богословии», в котором представил широкий богословский контекст воскресительной темы у Н.Ф. Федорова. Сербский философ и издатель В. Меденица, выпустивший в переводах более 200 книг с сочинениями русских религиозных мыслителей XIX–XX вв., говорил о традиции «сердечной мысли» в России. Русская философия, подчеркнул В. Меденица, есть «философия сердца», она опирается не на декартовское «*Cogito ergo sum*» («Мыслю, следовательно, существую»), а на федоровское и соловьевское «*Амо, ergo sum!*» («Люблю, следовательно, существую»), более того ставит эту формулу во множественном числе: «*Амо ergo sumus: люблю — значит мы существуем*». «Русская философия — это философия любви, соборности, ответственности, свободы, долга, веры, надежды и дела воскресения и ожидания воскресения».

Прозвучал в рамках чтений и развернутый доклад А.С. Балакирева, гл. спец. Центра научного использования и публикации архивного фонда Главного архивного управления г. Москвы «Метафизика Музея: от музейного дела к “Музейскому делу”», перебросивший мостик к состоявшемуся в 2007 г. в РГБ в рамках X чтений памяти Н.Ф. Федорова круглому столу о роли музеев, библиотек и архивов в культуре будущего. Талантливый историк, один из ведущих теоретиков музейного дела, говорил о «культуре наследования», о ключевой роли наследия не только в формировании человека-гражданина, но и в определении духовных горизонтов и перспектив современного мира, в решении экзистенциальных проблем личности.

Наконец, д. полит. н., член Регионального Центра ООН превентивной дипломатии для Центральной Азии В.Ф. Пряхин в докладе, завершившем пленарное заседание, остановился на значении идей Н.Ф. Федорова для формирования нового политического мышления, основанного на сознании всепланетарных целей и ценностей человечества, на идее сотрудничества государств и народов в реализации этих целей.

В 15-00 в рамках Чтений прошел круглый стол «Образ будущего: философский, социальный, культурный, естественнонаучный аспекты», в котором приняли участие философы, историки, футурологи (В.В. Варава, Б.С. Илизаров, И.В. Желтикова, М. Мадей-Цетнаровска, М.А. Маслин, В. Меденица, Д.А. Медведев, А.П. Назаретян, Л.Л. Регельсон, С.Т. Петров, В.Ф. Пряхин, Б.Г. Режабек, В.П. Троицкий, К.Г. Фрумкин, Т.Н. Щукин). Речь шла о стратегиях будущего, о роли космических, ноосферных идей в становлении гло-

бального мира. Была развернута дискуссия о соотношении идей космизма и трансгуманизма, о кризисах техногенной цивилизации и идеале органического прогресса, выдвинутого Н.Ф. Федоровым.

К открытию чтений в помещении бывшей Кatalожной Дома Пашкова была обновлена небольшая выставка, посвященная памяти философа-библиотекаря. В оформлении выставки принимали участие главный художник РГБ В.В. Покатов, главный хранитель НИОР РГБ О.Л. Соломина, гл. библиотекарь, зав. Музеем истории РГБ Л.М. Коваль. Большую помощь в организации выставки оказала помощник директора Т.Л. Александрова. Для участников и гостей конференции были организованы экскурсии в Дом Пашкова с посещением выставки и Кatalожной. Обсуждался вопрос о разработке экскурсионного маршрута «Философская Москва» с выделением отдельного отрезка маршрута, связанного с жизнью и деятельностью «Московского Сократа», как назвал Н.Ф. Федорова философ С.Н. Булгаков.

Философия отечественного космизма и ее влияние на культуру России обсуждались в рамках второго дня чтений, прошедшего в Институте мировой литературы им. А.М. Горького (ул. Поварская, д. 25-а). Здесь прозвучали доклады, посвященные социокультурным основаниям философии космизма (д. ф. н. О.Д. Куракина), ее взаимосвязям с традицией российского органицизма, представленной именами Д.В. Веневитинова, В.Ф. Одоевского, А.И. Галича и др. (д. ф. н. О.Д. Маслобоева), с мессианизмом славянофилов (к. ф. н. С.И. Скороходова). В докладе Д. Ваньчика (Польша) были проведены параллели между антропологией «отца русского славянофильства» И. Киреевского и учением о человеке Н.Ф. Федорова, родоначальника философии космизма, яркого представителя христианской философии. Пафос их творчества, отметил Д. Ваньчик, в сопротивлении духовному нигилизму, атомизации, в преодолении равнодушия к судьбам личности, общества, земли, в восстановлении семейных, общественных связей, целостного единства мира.

К. филос. н. Е.М. Титаренко проследил связи супраморализма Н.Ф. Федорова с русской средневековой эстетикой. Линии воздействия религиозно-философских идей космизма на культуру XX века, на творчество Н.С. Гумилева, С.А. Есенина, А.П. Платонова были обозначены в докладах д. филол. н. Е.Г. Чернышевой, к. филол. н. Р.М. Сафиулиной, М.А. Галиевой. В докладе соискателя ИМЛИ РАН Е.Ю. Константиновой говорилось о значении идей Н.Ф. Федорова и его продолжателей в XX в. А.К. Горского и Н.А. Сетницкого для философии творческой личности М.М. Пришвина.

Д. пед. н. А.Е. Крикунов посвятил свой доклад категории памяти в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, а к. филол. н. Н.Н. Смирнова — теме бессмертия в творчестве М.О. Гершензона. Особый интерес вызвал доклад д. филол. н. Д.С. Московской «Язык русской философской и исторической школы в научных работах и дневниковых записях Н.П. Анциферова», в котором говорилось о влиянии историософских и краеведческих идей Н.Ф. Федорова на научный метод известного историка, литературоведа, краеведа, автора трактата «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность».

В ИМЛИ РАН состоялся и круглый стол «Философия космизма: объем понятия, персоналии, основные идеи, принципы анализа» под председательством д. ф. н., гл. н. с. Института философии РАН В.В. Казютинского. В круглом столе приняли участие специалисты по истории русской философии и философии космизма из Москвы и регионов (М.А. Маслин, Е.М. Титаренко, К.Х. Хайруллин, М.А. Абрамов, О.Д. Куракина и др.), а также иностранные участники чтений.

10 декабря заседания чтений прошли в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. Утреннее заседание было посвящено проблемам ювенологии и иммортологии. Вечернее заседание — философским и культурологическим аспектам «Философии общего дела». В рамках естественнонаучного блока докладов острая дискуссия завязалась вокруг докладов И.В. Артюхова «Современные подходы к проблеме увеличения продолжительности жизни человека», Ю.И. Пичугина «Крионика как предполагаемое направление и этап проекта всеобщего дела», В. Прайд «Современные и прогнозируемые методы восстановления личности человека по крупным массивам данным». На вечернем заседании ярко выступили проф. А. Савицкий («Н.Ф. Федоров как образец человека, христианина и философа»), Т. Омата («Концепция самодержавия Н.Ф. Федорова сквозь призму идеи домостроительства»), Б.Г. Режабек («Идеи Н.Ф. Федорова и преодоление средневекового мировоззрения»). Аспирант Ягеллонского университета М. Милчарек рассказал о своем путешествии на Памир, символический образ которого — как «страны предков», «страны умерших отцов» — занимает важное место в «Философии общего дела».

11 декабря в Музее-библиотеке в рамках чтений состоялся круглый стол для молодых ученых «Проблема человека в русской литературе: философский аспект», в котором приняли участие студенты, аспиранты, молодые ученые ИМЛИ РАН, Литературного института им. А.М. Горького, МГУ, МПГУ, РГГУ и др. Участники круглого стола размышляли о том, как ставились в русской философской поэзии, прозе, драматургии вопросы «о человеке, его смертности и бессмертии», о месте человеческой личности в бытии и истории.

По завершении чтений часть российских и зарубежных участников отправилась в г. Орел, где 11–13 декабря на философском факультете Орловского государственного университета состоялась Международная научная конференция «Русский космизм в идеях и лицах».

**XIV Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова
(К 110-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова
и 150-летию со дня рождения В.И. Вернадского)
3–7 декабря 2013
Москва — Обнинск — Москва**

Впервые за всю историю Чтений их торжественное открытие состоялось в Доме Пашкова, в тех самых стенах, где с 1862 г. размещались Московский публичный и Румянцевский музеи с их знаменитой библиотекой и где в 1874–1898 гг. работал Николай Федорович. Для участников и гостей Чтений вновь были организованы экскурсии по Дому Пашкова с посещением знаменитой Каталожной, куда приходили для бесед с Н.Ф. Федоровым Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев, А.А. Фет и В.В. Верещагин, где протекали философские споры и, по воспоминаниям друга и биографа Федорова В.А. Кожевникова, «звучало среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью» (Кожевников 2004, с. 34). Увидели они и знаменитый бельведер Пашкова дома, на котором в 1818 г. состоялось историческое поклонение Кремлю прусского короля Фридриха Вильгельма III с сыновьями, — этому событию Николай Федорович придавал особый, символический смысл, видел в нем свидетельство умиротворяющей и объединяющей роли России, водительницы народов на всеобщее дело регуляции природы и преодоления смерти. На бельведер мыслитель и сам

вступал неоднократно, любил смотреть оттуда на Кремль, священный детинец, средоточие исторической и личностной памяти нации, и полагал в Кремле, где в едином пространстве застройки гармонично соединены светские и духовные учреждения, образ будущего единства веры и знания, молитвы и труда.

Эту особенность проведения Чтений — на месте служения «идеального библиотекаря» — отметил в своем приветственном слове президент Российской государственной библиотеки В.В. Федоров. Подчеркнув научное значение Чтений, он указал на их просветительную и культурную роль. «Для нас, для сотрудников национальной библиотеки, чрезвычайно важно проводить подобные мероприятия, ибо они расширяют участие библиотеки в нашей жизни. Задача национальной библиотеки — сохранять культурное наследие и предоставлять читателям современное знание. Творчество Николая Федоровича Федорова дает образ исполнения этой задачи, сочетая в себе внимание к проблемам современности и одновременно опору на наследие прошлого. И даст Бог, мы доживем до той поры, когда идеи и творчество Николая Федоровича Федорова будут изучаться не только на конференциях, но когда его учение войдет в нашу практическую жизнь». В.В. Федоров акцентировал идеи Федорова о целостности и универсальности знания, его требование всеобщности познания и исследования. В наши дни наука, культура, образование развиваются по линии узкой специализации, и чем больше мы в этом направлении движемся, тем отчетливее ощущается необходимость возврата к полифонии знания, его фундаментальности, необходимость нравственной и духовной опоры знания. «Вся человеческая цивилизация нуждается в этом» — подчеркнул Президент Российской государственной библиотеки.

Летчик-космонавт, дважды герой Советского союза А.П. Александров приветствовал организаторов и участников научного форума от космической общественности страны. Он говорил о проекции идей космизма на современность, об их значении не только для развития космонавтики, но и для будущего России и мира, для решения глобальных проблем современности, выработки стратегий планетарного развития. «Космизм как мировоззренческий феномен стремится связать воедино космос, жизнь и разум и рассматривать человека как неотъемлемую составляющую космоса. Космизм учит не ограничиваться рамками привычного земного окружения при решении мировоззренческих и смысложизненных проблем, он стремится поднять сознание человека на общечеловеческий уровень, на котором приходит понимание своей доли ответственности за благополучие планеты и человеческого рода вообще». А.П. Александров подчеркнул этическую составляющую идей космизма. «Глобальный эволюционизм говорит нам о совершенствовании природы и о ключевой роли человека в этом процессе». Однако деятельность человека в природном бытии двойственна: воля к созиданию сочетается с энергиями разрушения, бездумная эксплуатация земной и околоземной среды приводит к экологическому кризису. Обратной стороной этого кризиса является разочарование в человеке, обесмысливание разумного, творческого начала мира. Являясь частью ноосферы, основополагающим элементом собственного развития и совершенствования природы, человек должен научиться ликвидировать последствия своих неразумных и не нравственных действий, преобразовать свою активность. Именно в этом пафос идей космизма как они были выражены Н.Ф. Федоровым и В.И. Вернадским.

Актуальность идей космизма для современности подчеркивалась и в приветствии, присланном в адрес конференции от Фонда Сколково в лице Дмитрия Пайсона, директора по науке Кластера Космических технологий и телекоммуникаций: «Философское обоснова-

ние звездоплавания имело и имеет для последнего фундаментальное значение, поскольку только так человечество может дать себе ответ на вопрос о смысле и целях космической деятельности как таковой. Наука и технология могут дать информацию о нашем сегодняшнем потенциале освоения космоса, однако аксиологическая и телеологическая парадигмы космической деятельности находятся в поле зрения исключительно философии».

О философском фундаменте космонавтики, об аксиологических ориентирах развития науки и техники много говорилось в пленарных выступлениях участников чтений. Этой теме коснулся и доктор политических наук В.Ф. Пряхин, много лет проработавший в ЮНЕСКО, и председатель Северо-Кавказского отделения международного экологического фонда Б.Г. Режабек, и известный биолог, геронтолог А.В. Халявкин. Они указывали на слабость ценностных и духовных ориентиров современной цивилизации, на разрыв между научно-техническим прогрессом и прогрессом нравственным, и противопоставляли этому разрыву идеи Федорова о необходимости взаимодействия науки и веры в деле преодоления глобальных кризисов, главным из которых является кризис целей и ценностей, кризис самого человека, не находящего ответов на вопросы «Куда?» и «Зачем?»

Современный мир утрачивает подлинные ориентиры развития, те, что задают высокое напряжение между наличным и должным. Русская философия этими ориентирами держится. И потому ее наследие представляет не только кабинетный, узко-научный, но всеобъемлющий интерес. Русская философия не удовлетворяется только размышлением о бытии, она ищет выхода в сферу действия. А.П. Козырев, известный историк русской философии, заместитель декана философского факультета МГУ, так обозначил эту ее особенность применительно к Н.Ф. Федорову: «Федоров — мыслитель, который совместил в своем творчестве античную интуицию Космоса (космос в переводе с греческого означает “украшенный”) и христианскую идею Воскресения, горизонталь и вертикаль. Это мыслитель, который заставляет нас задуматься о том, что космос не всегда украшенный. Он украшенный, когда мы что-то делаем для этого. Федоров — это философ проекта, это философ общего дела, это философ служения. И давайте задумаемся о том, сколько сейчас молодых людей, которые на волне романтизма, на волне юношеского энтузиазма готовы служить, но не знают, где и как, и кому служить и, сталкиваясь с цинизмом и подлостью нашей жизни, с лицемерием политиков, с предательством юристов и взрослых людей, понимают, что и сами они должны стать такими же. Меркантильными, любителями материального благополучия, денег, довольства, власти. Как трудно сегодня молодому человеку в нашей жизни реализовать себя с точки зрения этой идеи служения. Очень многие русские мыслители, и Федоров, и Гоголь, и Соловьев, говорили об этой идее. И поэтому для нас образ Федорова и пример Федорова, который, работая в каталожной Библиотеки, мыслил о том, чтобы космос был украшенный, чтобы мир стал лучше, — пример совершенно удивительный. И задача интеллектуалов-философов о таких примерах напоминать».

Значение идей Федорова для наших молодых современников, ищущих смысла и цели существования, подчеркнул в своем докладе и председатель Движения Развития Ю.В. Крупнов. Ученый, политолог, общественный деятель, создатель концепции проектного государства, акцентировал подлинный реализм построений мыслителя, свойственную ему глубину понимания исторических и бытийных процессов. Философа всеобщего дела не раз упрекали в утопичности его чаяний. С точки зрения Ю.В. Крупнова, эти упреки несправедливы. Реализм Федорова — это «реализм в высшем смысле», о котором говорил Достоевский, реализм, соединяющий физику и метафизику, Бога и человека, «абсолют-

ный, предельный реализм, которым творится история». В основе его проективной философии — идея развития как преодоления косности, инерционности, энтропии, смерти. Она дает человеку понимание того, в чем состоит его масштаб. «Мы находимся сегодня в пике натуралистического отношения ко всему вокруг как созданному раз и навсегда и по сути не требующему активности человека, его вовлечения во всемирно-исторический процесс». Между тем именно активность, и активность благая, соработничество Богу есть то, к чему предназначено человечество на земле. Любой отказ от преображающего действия, от ответственности за мир чреват отказом от жизни, отказом от воскресительного долга.

Ю.В. Крупнов рассказал о проблемах, которые встают перед обществом и государством в связи со строительством на Дальнем Востоке космодрома «Восточный» и города Циолковский. Главная проблема этого проекта — не финансовая. Главная проблема — отсутствие программы космической деятельности, отсутствие понимания того, что Россия и человечество должны делать в космосе. Ю.В. Крупнов призвал положить в основу российской космической программы философию Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского, озвучил проект создания Центра космических программ планетарного значения при космодроме «Восточный» и предложил создать в новом городе филиал Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, призвав Российскую государственную библиотеку поддержать этот проект.

Если в выступлениях А.П. Александрова и Ю.В. Крупнова преимущественное внимание было уделено перспективам освоения космоса, преодолению природной ограниченности человека в пространстве, то в докладах В.Ф. Пряхина, Б.Г. Режабека, американского историка философии Д. Янга, А.В. Халявкина центральной темой была тема победы над временем, стреножащим человека, неумолимо влекущим его к смерти. Заочный доклад проф. Д. Янга, автора многих книг и статей о Федорове в США, был посвящен истории идеи бессмертия — от древности до наших дней, от знаменитого «Эпоса о Гильгамеше», герой которого отправляется на поиски цветка бессмертия, до современного трансгуманизма, ищущего бессмертия на путях развития био- и информационных технологий. В этих поисках, религиозных, художественных, научных, Федорову, по мысли Д. Янга, принадлежит особое место. Философ всеобщего дела акцентировал нравственную составляющую идеи бессмертия, имморталистический императив распространялся у него не только на будущие поколения, но и на те, которые уже сошли с лика земного. «По мысли Федорова, искать бессмертия для одного себя — это слабость и грех. Целостный, зрелый моральный иммортализм означает бессмертие для всех людей, живущих и не живущих», требует «союза религии и науки», соработничества верующих и неверующих.

Спектр научных подходов к проблеме нестарения был представлен геронтологом А.В. Халявкиным. Человек — потенциально нестареющее существо, — отметил ученый. Продолжительность жизни в последние два века возрастает со скоростью три месяца в год. «Проект радикального замедления старения так же реален, как оказались реальны несколько десятилетий назад космические проекты. При этом он потребует гораздо меньше временных, материальных и интеллектуальных ресурсов. Реализация проекта позволит решить целый ряд общечеловеческих и государственных задач, касающихся охраны здоровья, экономики воспроизводства трудовых ресурсов, предотвращения катастрофы демографического старения населения и т. д.».

Продление жизни и достижение нестарения, по мысли ученого, потребует существенной перестройки всего строя общества, поэтому насущной задачей современности является «разработка сценария будущего мира, в который органично бы вписался человек не-

стареющий». Мысль А.В. Халявкина продолжил Б.Г. Режабек. Он отметил парадоксальный психологический феномен, проявляющий себя все сильнее по мере того, как идеи о принципиальной достижимости радикального продления жизни, о перспективе бессмертия начинают проникать в общественное сознание: «Вместо страха смерти, который был присущ человечеству на протяжении всей его истории, появился страх бессмертия, когда люди боятся быть бессмертными, когда они не хотят стать бессмертными». Даже сами христиане порой забывают, что суть веры Христовой — не в приуготовлении к потусторонности, к вечной жизни души за гробом, но в воскресении, в восстановлении распавшегося триединства тела, души и духа, в творческом возделывании мира, в исполнении заповеди «обладания землей», данной человеку в начале времен

Христианский аспект темы бессмертия, вопрос о месте активно-христианских идей Федорова в мировой богословской и религиозно-философской мысли стал предметом обсуждения на вечернем заседании Чтений. В докладе доктора философии В.А. Никитина говорилось о евангельских и святоотеческих корнях активно-творческой эсхатологии Н.Ф. Федорова и других христианских мыслителей, о высоте религиозно-нравственного сознания философа: «Н.Ф. Федоров страстно желал, чтобы Второе Пришествие Господа, грядущего во славе, было не грозным явлением Судии, а спасительным для всего рода человеческого явлением Христа-Воскресителя; не катастрофой Страшного Суда, а реализацией премирного плана спасения, когда “весь мир делается исполнителем слова [Божьего], совершителем заповеди всеобщего воскрешения”. Тогда благодать Божья и труд человеческий соединятся в синергийном акте». Особое внимание В.А. Никитин уделил федоровской идее условности апокалипсических пророчеств (это угроза человечеству, упорствующему на противобожеских, ложных путях, а не роковой приговор), подчеркнув ее значение для творческого развития христианского богословия, для христианского осмысления созидательных задач человека в истории.

Доклад историка Церкви Л.Л. Регельсона был посвящен трактовке Н.Ф. Федоровым образа Святой Троицы. Видя в Троице образ всечеловеческого единства, полноты родства, совершенства, бессмертия, Федоров перекликался с преп. Сергием Радонежским, заповедавшим «взиранием на Святую Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Эта заповедь, по мысли Л.Л. Регельсона, неразрывно связана с хилиастической идеей. «Вдохновение Сергиевской эпохи было сопряжено с ожиданием Царства Божия на земле». Историк Церкви указал на особый характер апокалиптизма преп. Сергия и его учеников. В нем нет места страху, пассивному ожиданию, скорби. «Ожидая пришествия Иисуса Христа, люди не одевали черные саваны, не шли на кладбище, они создали. Проповедовали язычникам, строили храмы, строили государство. Сто лет после Сергия — это время максимальной активности, “золотой век русской святости”, по выражению Георгия Федотова. Позднее традиция тринитарного богомыслия уходит из русской культуры». Николай Федоров ее возрождает, кладет в основу своего понимания мира и человека. И потому его пафос победы над смертью не носит эгоцентрического характера. Федоров не может примириться не с собственной смертью, а со смертью своих отцов и братьев. Он говорит не о бессмертии, а именно о воскрешении. Это и есть дух тринитаризма. Л.Л. Регельсон закончил свое выступление словами архиеп. Каллиста (Уэра): «Вера в Бога как Троицу имеет непосредственное, преобразовательное значение для всей нашей повседневной жизни. Николай Федоров совершенно прав, когда говорит, что наша социальная программа — это учение о Троице. Вне и помимо Троицы никто из нас не может быть в полном смысле личностью».

Тема отношения христианства к миру была продолжена на круглом столе «Активно-христианская мысль и перспективы Церкви в истории», завершившем научные заседания первого дня. Его участники обратились к наследию русской христианской мысли XIX–XX в., от П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, Н.Ф. Федорова до Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Г.П. Федотова, проецируя их идеи на современность, ища творческого синтеза церковного и светского, их соработничества. В современном мире христианство и Церковь стремительно теряют авторитет, отступая под натиском секулярной цивилизации — плоскостной, одномерной, погрязшей в сиюминутности, рабствующей идеалу комфорта. Между тем они должны быть движущей силой и авангардом истории, дать новый творческий импульс науке, культуре, образованию, политике, технике, экономике. «Церковь как область религиозной жизни должна быть всем», — писал С.Н. Булгаков. Но одушевить Христовым духом все сферы и планы жизни христианство сможет только тогда, когда само будет внутренне расти, вместит в себя заповедь соучастия человечества в осуществлении предельных евангельских чаяний — преодоления смерти, преображения Земли и Универсума в Царствие Божие.

В течение всего дня собравшиеся могли познакомиться с книжной выставкой, подготовленной НИОР РГБ и Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова при ЦДБ № 124, на которой были представлены основные издания по Н.Ф. Федорову и русскому космизму в России и за рубежом. А завершилась работа Чтений в Доме Пашкова представлением первого издания сочинений Н.Ф. Федорова на польском языке, которое было осуществлено профессором Ц. Водзинским и молодым польским философом Михаилом Милчарек (Fiodorow 2012). Объемный том включил в себя основные работы мыслителя, в том числе и статьи по музейному и библиотечному делу. М. Милчарек представил собравшимся и свою книгу о Федорове (Milcharek 2013), излагающую основные линии творческой мысли философа воскрешения.

Второй день работы чтений прошел на философском факультете МГУ. 4 декабря в стенах учебного корпуса «Шуваловский» состоялась встреча с сербским философом и издателем Владимиром Меденицей, автором проекта «Русские богоискатели», в рамках которого, как уже говорилось, он выпустил более 200 книг по русской философии и литературе: сочинения А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, Л. Шестова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, Л. Андреева, А. Платонова, Ч. Айтматова и др. В филиале Фундаментальной библиотеки МГУ, расположенном в Шуваловском корпусе, была открыта выставка «Русская философия на сербской земле. Издательский проект Владимира Меденицы», которая познакомила гостей и студентов философского факультета с уникальной культурной акцией, не имеющей аналогов в мире.

В своем выступлении перед преподавателями и студентами факультета Владимир Меденица говорил о мировом значении русской мысли, подчеркивал ее всечеловеческий, планетарный характер, обращенность писателей и мыслителей к глобальным вопросам, к дальним перспективам истории и одновременно их внимание к конкретной судьбе человека, этикоцентризм и персонализм. В русской философии действует не отвлеченное, холодное рации, но «сердечный ум», логос, соединенный с нравственным чувством. Он еще раз повторил то, о чем говорил на прошлых чтениях: не «Cogito ergo sum» («Мыслю, следовательно, существую»), но «Amo ergo sumus» («Люблю, следовательно, мы существуем») — принцип соборности, всеединства, родства. Философия Н.Ф. Федорова с ее заповедью о любви сынов к отцам, любви воскресительной, деятельной, творческой, превра-

щающей обособленных, атомарных людей в братьев по человечеству, в соборное «многоединство», — высшее выражение этого принципа.

XIV чтения были посвящены не только Н.Ф. Федорову, но и В.И. Вернадскому, 150-летие которого отмечалось в 2013 году. На круглом столе «Философское и научное наследие Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского в контексте вызовов современности», который прошел на философском факультете 4 декабря, речь шла о значении идей философа и ученого в наши дни. Был поднят целый ряд актуальных и острых вопросов, касающихся глобального развития мира, его целей, стратегий, ориентиров. Что создает ноосферу — только наука или также деятельность духовная и художественная? Может ли существовать ноосфера без веры? Как преодолеть разрыв между идеалом ноосферы и дисгармоничной ее реальностью? В выступлениях участников круглого стола были сформулированы принципы нового экологического сознания, утверждающего уникальность Земли во Вселенной, единство человеческого рода и абсолютную его ответственность за судьбы планеты и мироздания, опирающегося на персонализм и универсализм. Подчеркивалось, что концепция ноосферы Вернадского и концепция богочеловечества и всеединства Федорова и Соловьева описывают на языке науки и философии одну и ту же проективную реальность. Реальность оптимистическую, противостоящую историософскому пессимизму и катастрофизму, требующую благой активности землян. Как точно писал отец Павел Флоренский: «Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» (Флоренский 2000, с. 440).

5 декабря заседания чтений прошли в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Здесь прозвучали доклады, представляющие разные грани творческой мысли Федорова, линии влияния его идей на литературу и культуру XX века. Отдельная секция была посвящена педагогическому наследию русского космизма, образовательным идеям Федорова, четырнадцать лет отдавшего школе, разработавшего собственную систему преподавания, основанную на принципе активности учащихся в процессе познания, модель музейно-библиотечного самообразования, давшего углубленное осмысление этических проблем педагогики. На круглом столе третьего дня Чтений «Образование — педагогика — культура: Формирование человека эпохи ноосферы» обсуждались проблемы российского образования, перспективы творческого развития педагогической мысли, новые просветительские инициативы и проекты. Участники круглого стола, педагоги, философы, общественные деятели, отмечали роль молодежных организаций в повышении авторитета отечественной науки, образования и культуры, говорили о педагогическом и нравственном потенциале истории отечественной космонавтики, представляющей нашим современникам историю подвига, самоотречения, жертвенности, порыва вперед и вверх, раздвижения границ возможного.

В тот же день в Институте информационных наук и технологий безопасности РГГУ прошло заседание секции «Эволюция систем памяти и цифровое наследие». Еще в первый день Чтений в докладе главного редактора журнала «Цифровое наследие» С.Т. Петрова «Кибернетические, системные и информационные идеи в трудах Н.Ф. Федорова» отмечалось значение «Философии общего дела» для построения целостной модели информационного общества. На секции особое внимание было уделено проблемам сохранения культурного наследия и обеспечения доступа к нему в цифровую эпо-

ху, формирования единого цифрового культурно-исторического пространства регионов, роли цифрового наследия в учебном процессе.

Одной из лейтмотивных тем Чтений стала тема музея и библиотеки, развернутая в федоровском ключе. На открытии Чтений заместитель директора ЦБС «Черемушки» Т.А. Ковалева отмечала: «Федоровский принцип библиотечного самообразования в наши дни особенно актуален. Многие библиотеки сейчас становятся центрами самообразования, развивают новые формы работы. Некоторые из них имеют в своем составе музеи, как бы возвращаясь к доброй традиции XIX века, когда практика совмещения библиотек и музеев была повсеместной». Т.А. Ковалева рассказала собравшимся о работе Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, созданного двадцать лет назад при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки». Как и мечтал философ «всеобщего дела», центр его памяти стремится соединить воедино просветительскую и исследовательскую деятельность. Здесь готовятся научные труды, проходят конференции и семинары, развивается межрегиональное и международное сотрудничество, и одновременно проводятся разнообразные мероприятия для учащихся школ и молодежи, которая в наши дни особенно нуждается в нравственной и духовной опоре, в созидательных ориентирах жизни и действия.

Тема музея и музейного проектирования была продолжена на выездном заседании Чтений, которое состоялось 6 декабря в г. Обнинске на пульте Первой в мире атомной АЭС, ныне превращенной в музей. Сотрудник Музея Физико-энергетического института и руководитель Музейного клуба ФЭИ М.М. Гайдин рассказал участникам Чтений о проекте создания на АЭС Музея мира, посвященного истории мирного атома и одновременно федоровским перспективам регуляции, «обращения стихийного порядка природы в разумный» и нравственный. Заседания продолжились в Музее истории города. Среди представленных мемориальных и выставочных проектов гостей и участников чтений выделялся проект Государственного музея С.А. Есенина: выставка «Куда несет нас рок событий?» должна была рассказать о семье идей русских космистов и близких им поэтов, писателей, художников, об их понимании России и образе будущего.

Завершающий день Чтений — 7 декабря — прошел в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. Тремя днями ранее здесь была открыта художественная выставка, на которой московский художник Анатолий Кретов-Даждь представил 24 иллюстрации к роману Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», писавшемуся под непосредственным впечатлением от идей Федорова, а московский краевед Евгений Пажитнов передал в дар Музею составленное им генеалогическое древо Достоевских. В финальный — итоговый — день в Музее звучали доклады на следующие темы: русский космизм и современная картина мира, философские и научные перспективы освоения космоса, этика космизма. Отдельное заседание было посвящено научным и философским подходам к проблеме продления жизни, достижения практического бессмертия, истории мирового и отечественного иммортализма. Итоговый круглый стол носил говорящее название: «Будущее: стратегии и перспективы». Рассматривая будущее как пространство свободы и одновременно нашей ответственности, как поле открытых возможностей и попроще нашего действия, участники круглого стола стремились наметить те духовные, творческие перспективы, которые открывает перед человечеством планетарный проект Николая Федорова, обращенный к задачам человека на Земле и во Вселенной, примиряющий веру и знание, требующий творческого дерзновения от ученых, богословов, художников, политиков, педагогов, инженеров, коль скоро они сознают себя строителями ноосферы.

**XV Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова
18–23 мая 2014**

Рязань — Сасово — Ключи — Шацк — Москва

XV Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова проходили в рамках Всероссийского библиотечного конгресса, XIX ежегодной конференции Международной библиотечной ассоциации, посвященной теме «Библиотеки в год культуры». Решение о проведении чтений под патронажем РБА было принято в честь 185-летия Н.Ф. Федорова. Тем самым библиотечное сообщество отдало дань памяти и уважения своему выдающемуся собрату, мыслителю, для которого новаторские библиотечные, музейные, педагогические разработки были органичной составляющей его проективной философии, целостного плана объединения людей в общем деле восстановления родства, преодоления смерти и розни.

Доклад о Н.Ф. Федорове («Память, культура, история в наследии Н.Ф. Федорова») был вынесен на пленарное заседание Конференции РБА, и библиотекари, съехавшиеся на форум из разных уголков страны, узнали об идеальном библиотекаре, поднимавшем значение библиотек и музеев поистине, на предельную высоту.

Основными организаторами чтений стали Рязанская областная универсальная научная библиотека им. А.М. Горького и Рязанский государственный университет им. С.А. Есенина. Примечательно, что литературные патроны обоих учреждений при жизни соприкасались с идеями Федорова, испытывая к ним идейный и художественный интерес. Достаточно вспомнить слова А.М. Горького из письма М.М. Пришвину «Интереснейший старик. Мне у него ценна и близка проповедь “активного” отношения к жизни» (Горький 2013, с. 155) или знаменитое есенинское «Не разбудишь ты своим напевом / Дедовских могил». А сотрудники и педагоги обоих учреждений и до чтений не обходили Федорова стороной. В РОУНБ в 2005 г. была открыта мемориальная доска, посвященная «идеальному библиотекарю», а в Рязанском государственном университете имя Федорова не раз звучало из уст зав. кафедрой философии Р.Я. Подоля и филолога-есениноведа, проф. О.Е. Вороновой.

Открытие чтений прошло 18 мая в Рязанской областной универсальной научной библиотеке. Приветствуя участников, президент Российской библиотечной ассоциации В.Р. Фирсов отметил вклад Федорова в философию и практику библиотечного дела. Он подчеркнул, что наиболее благоприятные условия для формирования философии Федорова, предшествовавшей космизму В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена, создала его двадцатипятилетняя работа в стенах библиотеки Московского публичного и Румянцевского музеев — средоточия памяти и универсального знания. Примечательно, что человек, мысливший планетарно, не упускал из виду частные вопросы, такие как вопрос об авторском праве, особенно обострившийся в наши дни. Федоров, как и большинство библиотекарей-профессионалов, настаивал на общедоступности и бесплатности информации, свободе ее распространения.

Особый оттенок работе XV чтений памяти Федорова придавало место их проведения — Рязань. Федоров — уроженец Рязанщины, как и К.Э. Циолковский, братья Уткины, чьи имена вписаны в историю российского космического проекта. На это было указано в выступлении директора Рязанской универсальной областной научной библиотеки Н.Н. Гришиной. И в других докладах конференции наследие Федорова было осмыслено не только в общероссийском и мировом контексте, но и в его связях с рязанской землей, как одно из воплощений ее исторического духа.

Активное участие в чтениях приняла рязанская интеллигенция. С докладами и сообщениями выступили создатели Комитета по изучению и развитию идей Федорова В.П. Васильев и С.П. Лебедева, много сделавшие для возрождения имени Федорова на рязанской земле, а также доктор исторических наук, известный рязанский краевед Б.В. Горбунов, главный редактор многотомных энциклопедий и справочников по истории Рязанского края. О мемориальных акциях, связанных с именем Н.Ф. Федорова, рассказали библиотекари РОУНБ. Они напомнили и о мемориальной доске, и о вечерах памяти Н.Ф. Федорова, выразив надежду, что Федоровские чтения приедут в Рязань еще не раз.

Проведение чтений на родине Федорова определило специфику работы их первого дня. Заседания были посвящены теме памяти, истории и культуры в философии Н.Ф. Федорова и близких ему по духу представителей русской мысли и науки: Н.П. Анциферова, А.А. Золотарева, П.А. Флоренского, А.А. Ухтомского. Культуролог из Владивостока П.Г. Девятинин в докладе «Психократия — философия и антропология родства» обратился к теме, когда-то поставленной на V чтениях А.Н. Щербаковым. Родство реально, подчеркнул он, оно есть неразменный рубль человека, та почва, которая всегда остается под его ногами. «Федоров вскрикнул о родстве», как ребенок. Родство доисторично и докультурно. Оно не условно и не символично. Оно онтологично, есть, было, будет. Но родство необходимо пестовать, воспитывать, растить, это огромная внутренняя работа личности. Подхватывая выступление П.Г. Девятинина, Д.С. Московская повторила его образ, расширив его на все пространство русской культуры: «Федоров вскрикнул о родстве, и его голосом вскрикнула русская культура». О том же говорили и писали Н.П. Анциферов, А.А. Золотарев, А.А. Ухтомский. Они восчувствовали жизнь как борьбу за память, подчеркивая, что ад — это неведение, незнание, забвение. И это было особенно важно в ситуации исторического перелома России 1917–1930-х гг., в эру насильственного разрушения традиции, отказа от прошлого, попрания опыта отцов, их веры и даже их праха (уничтожение церквей и кладбищ).

О том, как в современной ситуации восстанавливать и сохранять наследие, какими возможностями для этого мы обладаем, говорил С.Т. Петров (доклад «Цифровое наследие и информационные архивы: бессрочное хранение»). Большой интерес вызвали сообщения молодой исследовательницы Р.О. Авиловой «Память об умерших в семейных альбомах», в котором она рассматривала традиции погребальной фотографии в свете федоровской концепции погребения как воскресения, и архитекторов Н.А. Осиной и А.А. Панкратовой, предложивших обустроить парковые территории г. Рязани так, чтобы передавать через семантику архитектуры дыхание космических идей Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского,

Во второй половине дня прошел круглый стол «Н.Ф. Федоров и его концепция музейно-библиотечного образования в теории и практике библиотечного дела сегодня». На нем обсуждался образ «идеальной библиотеки» в представлении «идеального библиотекаря» Н.Ф. Федорова, с одной стороны, и современных идеологов и практиков книжной культуры — с другой. Речь шла о том, насколько соответствует ожиданиям Федорова, задававшего библиотечному делу высокую аксиологическую планку, видевшего в библиотеках центры всеобщего познания, просвещения и исследования, современная тенденция к максимальному упрощению и облегчению формата библиотечной работы, насколько мог бы принять Федоров лозунг о создании в библиотеках максимально комфортной среды, если этот комфорт понимается не в виде рационального и быстрого доступа к информации, а как обустройство мест... для удобного сидения и даже лежания. Насколько бы согласился

мыслитель с тем, что работа библиотек на просвещение граждан кажется устаревшей, а требуется выход библиотеки в торговые залы, на улицы, в парки, аллеи — с развлекательными программами и проч. Этой «падшей» модели библиотеки, ориентированной на «потребителя» пресловутых «услуг», Федоров противопоставляет иной, целостный образ библиотеки — как пространства созидания и творчества, собора лиц, места собирания и трансляции «памяти, общей для всех людей» (Федоров 1995–2000/2, с. 383).

19 мая заседания Чтений продолжились в Рязанском государственном университете им. С.А. Есенина. Место, озаренное образом и духом поэта России, задало и главный вектор дискуссии — о Федорове как представителе и творце «русской идеи», причем в ее высшем, «всечеловеческом» смысле. Об этом в докладе «Философия космизма как онтология русского духа» говорил Р.О. Подоль. О русской идее, периферийной и мессианской одновременно, периферийной потому, что она не вписывается в дух потребительской идеологии, мессианской потому, что задает созидательную перспективу истории, говорила О.Д. Маслобоева, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета, исследовавшая генетические связи между русским космизмом и органицизмом. Жаркую дискуссию вызвал доклад В.В. Варавы, отвергшего все существующие на данный момент определения Федорова, прозвучавшие как в лагере его противников, так и в лагере его сторонников. С точки зрения В.В. Варавы, Федоров парадоксален. Несмотря на декларируемую консервативность, он рвется вперед, порывает с традиционными формами морали, культуры, искусства. Он — антипозитивист, при том что превозносит науку. Ибо, восхваляя знание, он в то же время нарушает нравственный индифферентизм науки. Его супраморализм борется с обыденным сознанием. Федоров — великий метафизический бунтарь. Бунтарь против смерти как абсолютного зла.

20–22 мая состоялась выездная сессия Чтений. Как и в 2009 г. она прошла на малой родине Н.Ф. Федорова — в г. Сасово, с. Ключи и г. Шацке Рязанской области. Помимо маститых участников Чтений, результатами своих исследований на выездной сессии поделились молодые ученые Р.О. Фофанов, Н.В. Коротков, А.Ю. Коробов-Латынцев, С.В. Ряполов. Моника Мадей-Цетнарловска, приехавшая на чтения в третий раз, привезла с собой своих учеников, и они с успехом выступили на чтениях. Студент К. Козера сделал доклад «Н.Ф. Федоров и Л.Н. Толстой», а аспирант А. Матусяк в докладе «Мусорный ветер Андрея Платонова как европейский полюс безотцовщины» рассмотрел тему «Федоров и Платонов» на примере одного из рассказов писателя.

Заседания проходили как в городских условиях (в зале Муниципального культурного центра, в Сасовской городской библиотеке), так и под открытым небом — у Гагаринского ручья, где расположились 21 мая участники чтений, вдохновленные экскурсией по Федоровской тропе, встречей с А.М. Воробьевым, панихидой в часовне, построенной его руками, прогулкой по старому кладбищу и, наконец, посещением поляны, где находилась усадьба Гагариных и еще недавно, до лесных пожаров, стоял дуб-богатый. Михаил Милчарек, «Мишка», как на русский манер называла его Моника Мадей-Цетнарловска, рассказал о философии автостопа, о своих путешествиях по России и миру, повторяя, что автостоп — своего рода способ восстановления родства и что «к Богу мы попадем только автостопом», деньги на билет будут здесь не нужны.

Одним из сильнейших впечатлений участников чтений была встреча с сасовцами, собирателями семейной и родовой памяти. Выступавшие в Сасовской городской библиотеке ребята — Григорий Казаев и Анна Семешкина, рассказывавшие увлеченно и горячо, он — об А.М. Воробьеве, она — о прадеде Н.Ф. Макарове, конструкторе стрелкового оружия,

показали на себе, как важна федоровская этика памяти и родства для каждого человека, как органично идеи философа прорастают в духовной почве Сасовского края, без всякой натуги и принуждения.

Выездная сессия чтений завершилась 22 мая поездкой участников в Шацк, где в Историко-краеведческом центре краевед В.А. Костиков рассказал о развитии краеведения в его родном городе, а также отвел всех участников к памятной доске на Шацком уездном училище, установленной в 2009 году, во время XII Чтений памяти Федорова.

Последний день чтений прошел 23 мая в Москве, в Институте мировой литературы им. А.М. Горького, и обнимал сразу несколько тем: русский космизм и идея ноосферы (доклады Н.Л. Лесковой, Ю.Ю. Новикова, О.Д. Куракиной), федоровская философия памяти, образования и культуры (доклады Б.С. Илизарова, М.М. Панфилова, М.М. Шibaевой). Живой интерес вызвал доклад филолога Н.Н. Смирновой «"Стать самим собою" (О медленном чтении Н.Ф. Федорова)», представивший самый процесс чтения как воскресительную работу, как труд спасения и преображения автора. Лингвист Н.В. Козловская продолжила тему, поднятую в 2007 г. Л.Л. Шестаковой, сделав доклад «Философ Николай Федоров о роли языка в будущем человечества», в котором показала многозначность и деонтологичность лексемы «язык» в текстах Федорова (язык — и средство памяти, и инструмент восстановления родства). А один из ярких художников и философов современности, составитель антологии «Авангардная музеология» Арсений Жилиев выступил с докладом о федоровском музейном проекте, подчеркивая его авангардность, ибо он выводит искусство за пределы творчества второй реальности — в жизнь.

XVI Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова 7–11 декабря 2016

XVI Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова были одними из самых масштабных. В них приняли участие философы и филологи, историки и педагоги, музеологи и библиотековеды из Москвы, Санкт-Петербурга, Воронежа, Нижнего Новгорода, Курска, Рязани, Владивостока и других городов России. Среди иностранных докладчиков были исследователи из Польши, Словении, Украины, Молдовы, Сербии, Испании, США. Вместе с известными учеными выступили молодые исследователи, студенты и аспиранты российских и зарубежных вузов.

Продолжая основные линии разработки наследия Н.Ф. Федорова, данные опытом почти тридцатилетней работы, XVI Чтения стали рабочей площадкой обсуждения проектов создания двух научных энциклопедий: «Н.Ф. Федоров: Энциклопедия» и «Энциклопедия космизма». Мысль о необходимости обобщения знаний о Федорове и философии космизма в универсальном формате энциклопедии и о необходимости консолидации усилий исследовательского сообщества вокруг этого грандиозного проекта, была высказана еще в 2009 году философом Владимиром Меденицей на XII Чтениях. К XVI Читаниям идея оформилась и окрепла, став предметом плодотворных дискуссий.

Старт проекта был дан на пленарном заседании чтений, состоявшемся в Российской государственной библиотеке 7 декабря. В докладе «Наследие Н.Ф. Федорова: проблемы и перспективы исследования. На пути к Федоровской энциклопедии» А.Г. Гачева подвела итоги более чем столетней исследовательской работы, связанной с изучением и интерпретацией текстов Н.Ф. Федорова, прояснением его биографии, выявлением идейных и духовных контактов, проблемы влияния его идей на литературу и культуру. Она подчеркнула,

что проект «Н.Ф. Федоров: Энциклопедия» должен дать детальное представление о биографии и философском наследии Н.Ф. Федорова, его педагогической, библиотечной, общественной деятельности, связях с современниками, показать взаимодействие «Философии общего дела» с отечественной и мировой философской традицией, влияние идей Федорова на литературу, культуру, научную мысль, их значение для современности. При этом необходимо, по мысли Гачевой, не теряя точности и научности, избежать излишней отвлеченности, теоретичности, герметической замкнутости, которая порой характерна для формата энциклопедии, более того, — сделать энциклопедию развивающимся, растущим проектом, более того — ориентированным на этот рост.

Что касается проекта «Энциклопедия космизма», то он обсуждался на пленарном заседании 9 декабря, которое прошло в Музее космонавтики, впервые ставшем партнером Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. Этот проект предполагает создание энциклопедии, в которой будут рассмотрены идеи, персоналии, тенденции развития отечественного и мирового космизма, его генезис, связь с другими философскими традициями, линии влияния космических, ноосферных идей на культуру XIX–XX вв., показана роль философии космизма в становлении отечественной и мировой космонавтики, продемонстрирован экологический и футурологический потенциал идей космизма, раскрыто их значение в определении ценностных горизонтов и стратегий развития глобального мира. В обсуждении проекта «Энциклопедии» приняли участие ведущие исследователи космизма и отдельных его персоналий: В.И. Алексеева, В.М. Мапельман, О.Д. Куракина, С.В. Кричевский, Н.Л. Лескова и др.

Тематический и проблемный горизонт XVI чтений и определялся этими двумя проектами, и выходил за их рамки. Ориентируясь на постановку проблем, важных для создания энциклопедии, организаторы включили в программу научного форума доклады, которые потенциально могли быть развернуты в энциклопедические статьи как для Федоровской энциклопедии, так и для энциклопедии космизма. Ряд выступлений был посвящен базовым концептам философии общего дела (школа, библиотека, музей, этика, бессмертие, время и память, икона, культура и др.). Поскольку в энциклопедию «Н.Ф. Федоров», в силу специфики учения общего дела и его бытования в эпоху XX века, планировалось включить большой раздел *Fedoroviana*, на чтениях во множестве звучали доклады, построенные по принципу «Федоров и...» или рассматривающие федоровские мотивы в творчестве конкретных творцов, поднимающие проблемы опосредованного влияния. Впервые на чтениях была организована секция «Н.Ф. Федоров и его “Философия общего дела”: исследователи и последователи», в которой прозвучали доклады о некоторых лицах из федоровского окружения (о Е.В. Быханове, В.А. Кожевникове), было показано, как проявлялся к нему интерес в писательской и философской среде (А.А. Дорогов).

Как и на прошлых чтениях, первое пленарное заседание, прошедшее в РГБ, задало основные направления их работы. Философский вектор был задан В.В. Варавой, который к тому времени переехал в Москву и занимал должность профессора кафедры философии и теологии Московского православного института им. Иоанна Богослова). Ученый выступил с докладом «Нравственное преобразование бытия как метафизический вектор философии Николая Федорова». Тема «Н.Ф. Федоров и пути глобального мира» была поставлена политологом, председателем Движения Развития Ю.В. Крупновым, сделавший доклад о проективности идей Федорова и их востребованности в современную эпоху, выдвинув призыв «От человечества адаптивного — к человечеству проективному». Проблемы долголетия и бессмертия поднимались в докладе А.В. Халявкина «Идеи Н.Ф. Федорова в свете

достижений и проблем современной науки». Ученый подчеркивал свою излюбленную мысль, что нестарение будет возможно уже в скором будущем, однако ментальные и социальные структуры общества к этому не готовы.

Большой блок докладов на пленарном заседании чтений был посвящен теме музея, библиотеки, архива. Тон разговора об этих масштабных областях деятельности задали доклады директора РГАЛИ Т.М. Горяевой «Историко-архивное сознание в контексте учения Н.Ф. Федорова: жизнь после смерти в личных архивах РГАЛИ», музеолога З.А. Бонами «Н.Ф. Федоров и западноевропейская музеология и художественная критика. Незримый диалог» и историка, директора Государственной публичной исторической библиотеки М.Д. Афанасьева «Библиотека как место памяти». В тот же день в РГБ прошел круглый стол «Библиотека, открытая для всех. Идеи Н.Ф. Федорова и библиотечное дело сегодня», посвященный современным тенденциям развития российских библиотек. В нем приняли участие ведущие профессионалы в области библиотечной теории, педагогики и практики: Н.В. Лопатина, Ю.Н. Столяров, Т.Е. Коробкина, М.М. Шibaева, С.Г. Матлина, М.Я. Дворкина. К круглому столу также были приглашены представители смежных сфер деятельности, занимающиеся проблемами сохранения и трансляции памяти и наследия, например, М.А. Мельниченко, сотрудник Отдела устной истории Фундаментальной библиотеки МГУ, создатель и руководитель интернет-проекта «Прожито».

Открыл круглый стол президент Российской государственной библиотеки В.В. Федоров, после чего выступила зав. отделом музейно-экскурсионной работы Библиотеки № 180 А.Г. Гачева, призвав собравшихся к обсуждению библиотечной практики не только в сфере прагматики, но и в сфере аксиологии. Участники круглого стола констатировали, что оптимизация последних лет оказалась для российских библиотек не просто болезненной, а в ряде случаев по-настоящему разрушительной, что вектор развития на базе библиотек клубной, досуговой деятельности в ущерб главной их функции — обеспечения доступа к знанию, к полной, достоверной, структурированной информации приводит к «разбиблиотечиванию», к внутреннему перерождению библиотеки, усугубляет кризис в библиотечной сфере, созданный непродуманным реформаторством. Опираясь на Федорова, участники круглого стола подчеркивали, что ценностную составляющую библиотечного дела еще никто не отменял, что необходимо вернуться к понятию идеала развития, к необходимости фундаментального выбора целей и ценностей. И здесь ключевой в деле подлинного, а не мнимого обновления библиотек, становится оппозиция «человек-творец» — «человек-потребитель». Если опираться на Федорова, то он, говоря о библиотеке, видит в ней колыбель нового, совершеннолетнего строя отношений, новой иерархии целей и ценностей. Современная же реформа занимается приспособлением библиотеки к дефектному, узкому, кризисному идеалу, ориентированному на максимальную внешнюю эффективность, зрелищность, броскость, прикрывающему внутреннюю пустоту.

На круглом столе много говорилось о значении библиотек как очагов собирания всемирного наследия, центров всеобщего познания и исследования, духовного, культурного, нравственного просвещения, о музейно-библиотечном типе образования как образовании будущего, о необходимости осмысления этих идей, по-новому звучащих в эру глобального мира, профессиональным библиотечным сообществом. Творческой площадкой этого, констатировали собравшиеся, могут стать не только чтения памяти Федорова, но и профессиональные библиотечные форумы, такие как Форум публичных библиотек в Санкт-Петербурге и Всероссийский библиотечный конгресс.

Помимо теоретических выступлений на круглом столе прозвучали и практические сообщения, зримо продемонстрировавшие актуальность и значимость того вектора развития библиотек, который задавал Н.Ф. Федоров. Е.Н. Епишина, сотрудница Рязанской областной универсальной научной библиотеки рассказал о том, как федоровское видение библиотеки обретает новую жизнь в проектах РОУНБ, таких как «Регион 62 — территория чтения» и «Давайте читать вместе», а директор Сасовской городской библиотеки Л.В. Бабанова рассказала о работе краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова. С особым волнением собравшиеся выслушали сообщение ученицы 8 класса школы № 1 г. Сасово Алёны Коротавой «От библиотеки к возрождению храма», рассказавшей о том, как общение с библиотекарями Сасовской городской библиотеки дало ей толчок к изучению судьбы Никольской церкви в родном селе (это та самая церковь, где крестили философа общего дела), а ее отца сподвигла развернуть деятельность по восстановлению этой церкви. А в конце заседания собравшиеся почтили память историка, библиотековеда, организатора чтений памяти Н.Ф. Федорова в РГБ М.М. Панфилова: с докладом «К истокам национальной памяти. Жизнь и научное творчество М.М. Панфилова» выступил историк, книговед С.В. Бушуев.

В рамках чтений состоялись еще три профессиональных дискуссии, распределенные по научным площадкам. 8 декабря в рамках философского дня чтений, прошедшего на философском факультете МГУ, состоялся большой круглый стол «Два образа будущего: космизм и трансгуманизм», на котором шла речь о соотношении и разграничении идейных традиций космизма и трансгуманизма, о ценностных горизонтах современного мира, во всей остроте ставящего вопросы долголетия и бессмертия, но обладающего низким этическим потолком, что неизбежно приводит к искажению и формируемому образу будущего, и имморталистической идеи как таковой. Русский космизм, с этой точки зрения, предстает как целостная, этически и аксиологически зрелая альтернатива трансгуманизму, поскольку он соединяет идею совершенствования мира и человека с идеей ноосферной ответственности.

10 декабря в Музее космонавтики после вечернего заседания прошел круглый стол «Проблемы сохранения памяти о деятелях космонавтики и космизма», который провели А.Г. Гачева и председатель АНО «РГОКОСМОС» Александр Марусев. Отдельный блок в рамках заседания был посвящен судьбе Дома К.Э. Циолковского в Рязани и перспективы создания в городе Центра русского космизма.

Особенностью XVI чтений стало широкое участие в их работе не только исследователей, но и деятелей искусства. Уже в первый день чтений в Доме Пашкова главный художник РГБ В.В. Покатов представил свою новую картину «Русский философ-космист Николай Федорович Федоров», а 9 декабря в Электротееатре прошло представление трилогии художника Антона Видокле (США) о русском космизме, включающее фильмы «Это космос», «Коммунистическая революция была вызвана Солнцем» и «Бессмертие и воскрешение для всех!» (в съемках последнего фильма принимали участие члены философского семинара Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова). 10 декабря в Музее космонавтики состоялась презентация авторских фильмов, идейно связанных с наследием Н.Ф. Федорова и темами памяти, родства и бессмертия: Анны Арлановой «-196», Виталия Трояновского «Пророчества о России», Ирины Бессарабовой «Одухотворенные люди» (фильм, посвященный Андрею Платонову).

А заседание 11 декабря, прошедшее в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова, целиком было отдано под представление и обсуждение арт-проектов. О своих опытах художественного освоения идей Федорова рассказал Арсений Жилиев. Географ, художник Николай Смирнов выступил с докладом об Арктической биеннале в Якутске, аспирант Люблянского университета Словении К. Праньич сделала доклад на тему «Русский космизм и по-

стргавитарт», концепт-художник Линор Линза представила свои авторские книги, а художник Г.И. Тищенко рассказал о художественных и культурных акциях, посвященных 60-летию первого издания романа И.А. Ефремова «Туманность Андромеды». Гвоздем программы стало выступление доктора архитектуры, проф. факультета архитектуры Государственного университета по землеустройству М.Ю. Лимонада и его учеников, представивших проекты, близкие по своему пафосу идеям Н.Ф. Федорова, видевшего в архитектуре проект восстановления мира, преодоления хаоса, активного сопротивления злу.

Чтения завершились общей дискуссией «Философия общего дела» и пути современного искусства», который провели Арсений Жиляев и Анастасия Гачева.

Как на XIV чтениях, в рамках работы форума состоялась Отдельная сессия в наукограде Пущино. Она прошла 10 декабря в Доме ученых Пущинского научного центра РАН и Пущинской городской библиотеке.

9 декабря в ИМЛИ РАН был организован вечер памяти Светланы Семеновы (1941–2014), известного российского философа и литературоведа, многолетнего участника Федоровских чтений, руководителя Федоровского семинара, человека, вернувшего в отечественную культуру наследие Николая Федорова. Участники и гости чтений, знавшие или слышавшие Светлану Григорьевну, читавшие ее труды, говорили о значении ее личности и идей для современного мира, предавшегося во власть относительности, колеблющегося между добром и злом, боящегося сделать смелый выбор в пользу неветшающей Жизни. С.Г. Семенова призывала к новому фундаментальному выбору, основанному на «Философии общего дела» и отстаивала идею благой активности человека как делателя в бытии и истории.

Подводя итоги обзору, отметим характерную черту Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова: их междисциплинарность. Она продиктована самим характером «философии общего дела» как философии синтеза, собирания всех областей знания и творчества, всех сфер человеческой деятельности вокруг главной цели — восхождения мира и человека на новую эволюционную ступень, достижения бессмертия и совершенства. Участниками чтений за эти годы стали как ученые-гуманитарии (философы, филологи, культурологи, историки, политологи, психологи, педагоги, члены музейного и библиотечного сообщества), так и представители естественных и точных наук (биологи, физики, экологи, математики, экономисты). В разные годы их объединяло и объединяет стремление актуализировать идеи Федорова и других мыслителей-космистов для современности, увидеть в них опору для построения целостной модели развития, включающей новый тип организации экономики, политики, культуры, образования, медицины и даже военного дела, которое, по убеждению Федорова, должно стать делом не уничтожения себе подобных, но умиротворения слепых, стихийных сил, исследования природных процессов и управления ими. В этом смысле можно говорить не только о теоретической значимости, но и о проективности федоровских построений, воплощение которых — задача будущего.

Литература

- Гачева 2000 — Гачева А.Г. VIII Федоровские чтения // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 180–183.
Гурьева 1996 — Гурьева Н.В. Владимир Евгеньевич Гурьев // Философия бессмертия и воскрешения 1996 — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995 года. Вып. 2. М., 1996. С. 175–178.
Горький 2013 — Горький А.М. Полн. собр. соч. Письма: В 24 т. Т. 16. М., 2013.

Информационный бюллетень 1989 — Информационный бюллетень № 1. Секция «Человек и космос». М., 1989.

Кожевников 2004 — Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004. С. 34.

Литературоведческий журнал 2011 — Литературоведческий журнал. Материалы XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. № 29. М., 2011.

На пороге грядущего — На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004.

Общее дело 1990 — Общее дело: Сборник докладов, представленных на 1 Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск. 14–15 мая 1988 г.). М., 1990.

Русский космизм и ноосфера 1989 — Русский космизм и ноосфера (Тезисы докладов Всесоюзной конференции. Москва, 1989) / Редактор-составитель О.Д. Куракина: В 2 ч. М., 1989.

Русский космизм 1990 — Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений. 1989–1990 гг.: В 2 ч. М., 1990.

«Служитель духа вечной памяти» 2010 — «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения): В 2 ч. М., 2010.

Учение В.И. Вернадского о ноосфере — Учение В.И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности: В 2 ч. М., 1988.

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Федоров 2004 — Федоров В.В. Слово о Федорове // Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. С. 3–5.

Философия бессмертия и воскрешения 1996 — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений 8–10 декабря 1995 года. Вып. 1, 2. М., 1996.

Философ космической эры 2011 — Философ космической эры: Сборник памяти Н.Ф. Федорова. Сасово, 2011.

Флоренский 2000 — Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000.

Fiodorow 2012 — *Nikołaj Fiodorow. Filozofia wspólnego czynu*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012.

Milcharek 2013 — *Michał Milcharek. Z martwych was wskresimy*. Filozofia Nikolaja Fiodorova. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 2013.

Л.В. Бабанова

«КРАЕВЕДЧЕСКИЙ ЦЕНТР ИМЕНИ ФИЛОСОФА Н.Ф. ФЕДОРОВА» В САСОВСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ

Философ, знаменитый библиотекарь Румянцевского музея в Москве, Н.Ф. Федоров принадлежит к числу тех людей, которых К.Э. Циолковский называл «гениями», способствующими своими идеями и трудами уменьшению несчастья и зла на земле (Циолковский 2002, с. 287). И этот удивительный человек, «Московский Сократ», был рожден именно на Сасовской земле в селе с поэтическим названием Ключи. Вот уже почти 30 лет Сасовская центральная библиотека собирает материал о Николае Федорове, ведь он не только наш земляк, но и коллега.

В библиотеке сложился коллектив единомышленников-краеведов, интересующихся личностью и идеями нашего земляка. Постепенно начали устанавливаться связи с людьми и организациями, занимающимися подобной деятельностью: Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 ЦБС ЮЗАО г. Москвы, Комитетом по изучению и развитию идей Федорова в Рязани, с учеными Москвы, Санкт-Петербурга, Рязани, Воронежа, Казани и др.

На новый уровень поднялась наша работа с 2003 г., когда мы впервые присутствовали на IX Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова. Для осознания идей и проектов философа многое дало посещение семинаров в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова, обще-

ние с главным исследователем его жизни и творчества доктором филологических наук, главным научным сотрудником ИМЛИ РАН Светланой Григорьевной Семеновой. А поддержка и руководство Анастасии Гачевой, не только хранителя Музея-библиотеки, но и последователя философского дела своей семьи придает полифонический взгляд нашей деятельности. Участие в последующих X, IX, XII чтениях, поездки в город Боровск расширили наше восприятие личности Николая Федорова. Фонд нашей библиотеки значительно пополнился печатной и электронной информацией, начиная с собрания сочинений Н.Ф. Федорова, книг и публикаций о нем, архивных материалов о предках философа, воспоминаний старожилов о селе Ключи. Мы теперь пытаемся преподавать для подрастающего поколения краеведение именно в свете идей Н.Ф. Федорова. На философском театрализованном вечере в Сасовском технологическом техникуме, посвященном Н.Ф. Федорову, из уст самих студентов звучали слова о любви к ближним, ответственности за все происходящее вокруг. Еще не раз потом приходили студенты в библиотеку за материалами о Федорове, ставшем им ближе и понятнее.

На Сасовской земле еще сохранились места, помнящие древний род князей Гагариных, выходцем из которого был Н.Ф. Федоров. Экскурсии по месту, где стояла старинная усадьба, стали регулярными, в них участвуют не только школьники, но и взрослые. В анкетировании, которое мы стали проводить в заключение экскурсий, заметна заинтересованность и неравнодушие участников, а особенно трогательны детские впечатления.

Эти места привлекают внимание ученых, философов со всего мира. «Первым паломничеством» назвал посещение города Сасово и села Ключи в 2005 г. группой московских исследователей искусствовед В.С. Борисов, обнаруживший в 1988 г. свидетельство о крещении Н.Ф. Федорова, что позволило установить место рождения философа, год рождения и место крещения — церковь с. Вялы.

Совместно с учителем средней школы в с. Любовниково, а ныне преподавателем Дома детского творчества Л.П. Гриненко и ее учениками был разработан «Проект экскурсионной тропы по селу Ключи в свете идей Н.Ф. Федорова», получивший положительную оценку на конкурсе «Ярмарка идей на Юго-Западе Москвы» и X Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова.

Многие участники XI Чтений выразили желание посетить наши края, подарившие миру легендарного философа. Было высказано предложение следующие XII чтения, посвященные его 180-летию, провести в Сасово. Таким образом, мы подошли к необходимости создания на базе нашей библиотеки «Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова», который положил бы начало увековечению памяти Московского Сократа и в Сасовском крае.

Официальное открытие центра состоялось 23 апреля 2009 г., когда проходил семинар для методистов библиотек Рязанской области «Создание историко-краеведческих центров при библиотеках». Представители всех библиотек области приехали узнать наш опыт работы. «Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова» является составной частью краеведческого сектора центральной библиотеки и имеет в своем составе книги, периодические, архивные, аудио-видео-материалы. У центра есть и свой логотип, который мы разработали совместно с московским художником-дизайнером Николаем Федоровичем Соколовым и который стоит на всей издательской продукции центра.

Одной из первых акций центра было проведение конкурса проектов «Я — гражданин Вселенной», посвященного 180-летию философа. Информация о конкурсе распространялась на Днях информации для преподавателей, публиковалась в средствах массовой информации.

В течение года центром проводилось исследование о знании населением города и района личности и идей Н.Ф. Федорова. Мы поняли, что интерес существует и, действительно, на конкурс было представлено более 100 работ, изобразительных, исследовательских, музыкальных. Участниками были и взрослые, и дети — разных возрастов, профессий, увлечений и склонностей. Как сказала присутствующая на подведении итогов Анастасия Георгиевна Гачева, «их объединяло одно: любовь к родному краю, к земле, на которой они живут, к семье, историю которой пытаются проследить как можно далее, вглубь далеких веков... И порой казалось, мыслитель, памяти которого посвятили они свои творческие труды, незримо присутствовал в зале, посылая из вечности лучи благодарности и любви своим землякам».

Логическим завершением конкурса стала высадка дубовой аллеи в честь 180-летия Н.Ф. Федорова, потомка князей Стародубских-Гагариных, организованная совместно с Сасовским лесничеством и школой-интернатом.

Этапной было организация XII и XV Международных научных чтений, посвященных памяти Н.Ф. Федорова совместно с РГБ, ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, философским факультетом МГУ им. М.В. Ломоносова, Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова.

XII Международные научные чтения, посвященные 180-летию со его дня рождения Федорова, начались 2 июня 2009 г. в Москве. В Пашковом доме, в помещении бывшей Каталожной комнаты Румянцевского музея состоялось открытие мемориального комплекса, посвященного автору «Философии общего дела». Далее путь проследовал через город Шацк, там была открыта мемориальная доска на здании Шацкого уездного училища, где в 1836–1842 гг. учился Н.Ф. Федоров, и далее к месту его рождения, в город Сасово. Здесь состоялось освящение креста в селе Вялы Сасовского района, на месте церкви, в которой крестили будущего философа.

Изображение церкви Святого Николая Чудотворца в селе Вялы, ныне не существующей, которое было прикреплено к кресту, удалось найти сотруднице нашей библиотеки Т.В. Ланиной, и теперь, после реконструкции старой фотографии, можно видеть, какой церковь была в XIX веке. Эту фотографию мы раздавали всем желающим, и многие высказывали пожелание видеть на месте церкви хоть небольшую часовню. Этим пожеланиям суждено сбыться, потому что именно в это время изображение церкви попало в нужные руки, и сейчас семья местных жителей Коротаевых уже занимаются этим. Утвержден проект, идет сбор средств и на месте бывшего храма совершаются службы в дни православных праздников.

В дни празднования 180-летия Н.Ф. Федорова телеканал «Культура» показал трехсерийный фильм «Восьмой день творения, или Русский космизм», который снимался осенью 2008 г., в том числе и у нас в Сасово. И мы снова могли увидеть село Ключи с высоты птичьего полета и вспомнить, как летали вместе с заместителем по летной подготовке Сасовского училища гражданской авиации Е.А. Егоровым, А.Г. Гачевой, режиссером М.Л. Николаевой и оператором над Ключами и вспоминали слова Н.Ф. Федорова о просторе русской земли, который служит «переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (Федоров 1995 2000/1, с. 254).

XV Международные научные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову, прошли под эгидой Всероссийского библиотечного конгресса, XIX конференции Российской библиотечной ассоциации. Открытие чтений и первое пленарное заседание состоялись 18 мая 2014 г. в Рязанской областной универсальной научной библиотеке им. А.М. Горького. В Рязанском государственном университете имени С.А. Есенина прошло второе пленарное заседание научных чтений. В его работе участвовали известные ученые из Москвы, Петербурга, Во-

ронеза, Казани, Владимира, делегация из Польши. 20–22 мая работала выездная сессия чтений. Она проходила на родине Н.Ф. Федорова — в г. Сасово и с. Ключи, а организатором снова стала Сасовская городская библиотека и ее Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова. В рамках выездной сессии состоялось посещение г. Шацка, где Н.Ф. Федоров учился в уездном училище. Заключительное заседание и подведение итогов чтений состоялись в Москве, в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

2011 год, Год космонавтики, наш краеведческий центр отметил проектом «Космос», поддержанным Фондом культурных инициатив Михаила Прохорова. История космонавтики, астрономия, рассказы о земляках-рязанцах, открывших человечеству дорогу в космос, тематически наполнили этот год. Продолжались экскурсии по «Федоровской тропе», конкурсы по космическим темам. Плакат Артема Ловкова «Неизвестный и манящий...» был признан лучшим в Конкурсе космического плаката Всероссийского фестиваля КОСМОФЕСТ.

С горечью приходится констатировать, что летом 2010 г. родина Н.Ф. Федорова разделила трагическую судьбу многих Российских территорий. Сгорели 24 дома в селе Ключи, большая часть леса и знаменитый «федоровский дуб». Благодаря стойкости Александра Матвеевича Воробьева, строителя в Ключах часовни в память своих умерших родителей, удалось спасти кладбище. Теперь вопрос о сохранении окружающего мира встал для каждого, и взрослого и школьника, остро и конкретно. Вопросы возрождения природы этих мест обсуждались в нашей библиотеке на конференции «Космонавтика и философия космизма». Издание сборника «Философ космической эры» позволило распространить информацию об идеях Н.Ф. Федорова еще масштабнее.

И еще с одним проектом, осененным идеями Николая Федорова и снова поддержанным Благотворительным Фондом Культурных инициатив М. Прохорова, работала наша библиотека в 2013–2014 г. «Клуб педагогических дискуссий» стал продолжением проекта «Космос». Вопросы современного образования, лежащие в основе предыдущего проекта, проблема разрыва поколений, стремление найти ключи к диалогу отцов и детей через философию Н.Ф. Федорова и традиции гуманной педагогики, к представителям которой можно его отнести, заставили нас обратиться к этой теме.

Организованные в рамках проекта творческие встречи с московским искусствоведом и флористом Валерием Семеновичем Борисовым, создателем «Федоровского сада», и с заслуженным учителем Российской Федерации, заместителем председателя международной общественной организации «Родительская забота» Анной Борисовной Овчинниковой-Новоцадовой были интересны и школьникам, и их наставникам. Впечатления от этих встреч помогли ребятам в их поиске себя, своего места в мире. Была издана давно ожидаемая книга С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой «В усилия к будущему времени»: Николай Федоров: мыслитель, библиотекарь, педагог».

Конкурсы «Школа в моей жизни» и «Чтение — дело семейное», День Семьи в библиотеке и научно-практическая конференция «Современное образование в свете идей Н.Ф. Федорова» привлекли внимание к педагогическим идеям Федорова, принципам его авторской системы образования. Источником знаний должен стать родной край, его география и история, неразрывная от истории семьи человека и шире — от истории рода, ведь через познание своего рода индивид выходит к пониманию своего места и назначения в мире. Как мы видим на своем примере, именно библиотеки и музеи часто становятся площадками исследовательской деятельности учащихся и педагогов. Здесь происходит объединение усилий педагогов, родителей и самих учеников. Великолепно об этом сказала Анастасия Гачева: «Синтетическое, нравственно-родственное, неразрывное с изучени-

ем прошлого и видением будущего, воспитание и обучение формирует человека-творца, который способен отвечать за этот мир, способен в нем действовать, который видит перспективу истории и не боится мечтать о невозможном».

В декабре 2016 г. в Москве состоялись XVI Международные научные чтения, посвященные наследию Н.Ф. Федорова. Приняв участие в научном форуме, мы рассказывали о деятельности краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова, строителе часовни Александре Матвеевиче Воробьеве и продолжателях его дела в поселке Кустаревка. Зерна, посеянные добрыми и честными делами, дают всходы. В составе делегации была Алена Коротаева ученица 7 класса Сасовской школы, известная на всю страну талантливая певица, семья которой взяла на себя дело воссоздания в первоизданном виде храма, где был крещен Николай Федоров. Удивительно, что идея эта пришла во время проведения Федоровских чтений 2009 г., когда всем желающим раздавали отретушированное изображение этого храма. В Ключах с 2017 г. силами местных жителей по инициативе Вадима Тузова началось восстановление Покровского храма, построенного в Ключах князьями Гагариными.

По примеру А.М. Воробьева с 2012 г. вблизи поселка Кустаревка по инициативе уроженца поселка Кустаревка, а ныне жителя Москвы, Владимира Кузнецова возводится памятный комплекс в честь погибших в Афганистане однополчан, разведчиков 783 отдельного разведывательного батальона. Несколько лет Владимир помогал Александру Матвеевичу в строительстве часовни в с. Ключи, а теперь увековечивает память о друзьях. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13) — высечено на памятном камне. Память погибших воплощается в строительстве храма, посадке парка, обустройстве родника.

Будто бы солнце с ветром бьется в ладонях бликами,
Взорванных пульсом сердца. Свечи горят молитвами
Тем, кому Бог отмерил сроки по нашей памяти.
Им продлевает время неумолимый маятник
Здесь, у ключа святого, где непреложны истины.
Мы обнимались снова с ними, сплетаясь мыслями,
Чтобы всходила нива нового поколения,
Чтоб не иссякла сила, и не предать забвению
Камень, скрижалью ставший от Иоанна в заповедь.
«Други за друга павшим большей любви не дадено!»

(Николай Кузьмин, один из строителей комплекса в Кустаревке)

Идея сохранения памяти об ушедших, благоустройства данной нам на попечение и возделывание Земли начинает находить свое реальное воплощение на Сасовской земле. И это созвучно идеям Николая Федорова, утверждавшего, что философия должна быть проективной, активно действующей.

Литература

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Циолковский 2002 — *Циолковский К.Э.* Гений среди людей. М., 2002.

ХРОНИКА РАБОТЫ «КРАЕВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА ИМЕНИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА» В САСОВСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ



- **Ноябрь 1988.** Получение письма из РОУНБ им. А.М. Горького о том, что найдены сведения о нашем земляке, философе-космисте Н.Ф. Федорове. Свидетельство о крещении его в церкви села Вялысы Сасовского района обнаружил в Тамбовском архиве московский искусствовед В.С. Борисов. Начинается сбор материала об этой легендарной личности, создание картотек, библиографических списков, выставок, проведение информационных часов для школьников о нем.

- **Октябрь 2003.** Первая экскурсия по окрестностям села Ключи, встречи с местными жителями, рассказывающими об этих местах. Увидели фундамент, заложенный под часовню местным жителем А.М. Воробьевым.

- **Создание круга единомышленников-краеведов,** интересующихся «Федоровской темой». Среди них директор Нижне-мальцевской школы В.П. Филин, обнаруживший надгробную плиту, на которой написано: «Здесь покоится тело младенца княжны Веры Павловны Гагариной».

- **8–11 декабря 2003.** IX Международные научные чтения, посвященные 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова, в Москве. Первая встреча с главным исследователем его жизни и творчества, д. филол. н., гл. науч. сотр. ИМЛИ РАН С.Г. Семеновой, хранителем Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова А.Г. Гачевой, исследовательницей родословной О.Б. Поповой-Муратовой, членами Рязанского «Комитета по изучению и развитию идей Н.Ф. Федорова» и другими.

- **29 мая 2004.** Научные чтения к 175-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. Поминальная экскурсия «Н.Ф. Федоров. Последний путь» к месту его захоронения.



• **22–24 августа 2005. Открытие Памятной доски в здании Рязанской Научной областной библиотеки имени А.М. Горького.** Посещение города Сасово и села Ключи группой московских исследователей во главе с С.Г. Семеновой. 23 августа — день рождения С.Г. Семеновой, главного исследователя жизни и творчества Н.Ф. Федорова. Мы провели его на поляне, где стояла усадьба князей Гагариных, в которой он провел свои детские годы. Памятные слова Светланы Григорьевны: «Я чувствую себя на этой земле как некий паломник».



• **2005–2006. Экскурсии по окрестностям села Ключи с педагогом школы с. Любовниково Л.П. Гриненко и детьми из ее краеведческого кружка.** Разработка «Проекта экскурсионной тропы по селу Ключи в свете идей Н.Ф. Федорова».



• **Представление «Проекта экскурсионной тропы»** Л.П. Гриненко и Ириной Поздняковой на конкурсе «Ярмарка идей на Юго-Западе Москвы».

• **21–24 ноября 2007. X Международные научные чтения, посвященные памяти Н.Ф. Федорова (к 100-летию со дня выхода в свет I тома «Философии общего дела»)** Представление «Проекта экскурсионной тропы по селу Ключи в свете идей Н.Ф. Федорова» Л.В. Бабановой.



• **Декабрь 2007 «Со всеми и для всех»** философский театрализованный вечер в Сасовском технологическом техникуме ко Дню памяти Н.Ф. Федорова. Оказывали помощь режиссеру и сценаристу, преподавателю философии О.С. Котовой. Из уст студентов звучали слова о любви к ближним, ответственности за все происходящее вокруг.



• **18–19 мая 2008. Город Боровск Калужской области.** Мы приняли участие в XI Международных научных чтениях к 20-летию начала Федоровских чтений. Чтения были посвящены памяти художника, краеведа, деятеля культуры, организатора I Федоровских чтений Владимира Евгеньевича Гурьева.



• **Сентябрь 2008. Представление проекта «Создание на базе Сасовской центральной библиотеки краеведческого центра имени Николая Федорова»** на занятиях **Третьего Всероссийского лагеря сельских библиотекарей** (Шепси, Туапсинский район).



- **Октябрь 2008** Съёмки фильма «Восьмой день творения, или Русский комизм», полет над Сасово и Ключами с заместителем по летной подготовке Сасовского училища гражданской авиации им. Г. Тарана Е.А Егоровым.



- **23 апрель 2009.** Открытие «Краеведческого центра имени Николая Федорова» на семинаре библиотек Рязанской области «Создание историко-краеведческих центров при библиотеках». Центр является составной частью краеведческого сектора Сасовской центральной библиотеки, имеет в своем составе книги, периодические, архивные, аудио-видео-материалы. У центра есть и свой логотип, разработанный совместно с московским художником-дизайнером Николаем Федоровичем Соколовыми.



- **Апрель 2009. Конкурс проектов «Я — гражданин Вселенной»**, посвященный 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. На конкурс было представлено более 100 работ, изобразительных, исследовательских, музыкальных, исследований своей родословной.



- **Апрель 2009. Посадка дубовой аллеи в «Петровом парке»**, где находилось одно из имений князей Гагариных, в честь 180-летия Н.Ф. Федорова, потомка князей Стародубских-Гагариных, организованная совместно с Сасовским лесничеством и школой- интернатом.



- **2–6 июня 2009. XII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова, к 180-летию со дня рождения философа.** Участники чтений посетили с. Ключи, увидели часовню, построенную А.М. Воробьевым, старое кладбище, поляну, где стояла усадьба Гагариных, сфотографировались у старого дуба.



В с. Вялы Сасовского района состоялось освящение креста на месте церкви, в которой крестили будущего философа.

- **Сентябрь 2009** Участие в библиотечном форуме «Библиокараван-2009» Москва с сообщением о работе «Краеведческого центра имени Николая Федорова».



• **Октябрь 2009.** Открытие в Боровске первого в России памятника, посвященного выдающемуся философу Н.Ф. Федорову. Монумент был изготовлен по проекту скульптора Артема Власова, который использовал в своей работе написанный художником Л.О. Пастернаком портрет мыслителя. На протяжении нескольких лет Н.Ф. Федоров преподавал в Боровском уездном училище, вписав свое имя в историю Боровска.



• **23 января 2010 г.** «Глашатай бессмертия». Участие в Вечере Рязанской областной научной библиотеки им. А.М. Горького, посвященном Н.Ф. Федорову.



Май-июнь 2010. Победа проекта «Краеведческий центр имени Николая Федорова Сасовской центральной библиотеки» в областном конкурсе «Библиотека — своим жителям, жители — своей библиотеке». На призовую сумму организовали участие во Всероссийской научно-практической конференции «Музейная деятельность публичных библиотек» Санкт-Петербург 30 июня — 2 июля 2010 г.



• **7 июня 2010 года** «Проект «Ключи» в свете философии отечествоведения». Конференция, посвященная 181-й годовщине со дня рождения Н.Ф. Федорова.

• **Август 2010 год.** Пожары в Ключах. Сгорает дуб на месте усадьбы князя Гагарина. Часовню и кладбище отстоял А.М. Воробьев.



• **2011 год.** Проект «Космос», посвященный Году российской космонавтики, выигрывает грант фонда Культурных инициатив Михаила Прохорова в размере 250 000 руб.

• **21 марта 2011.** Начало занятий «Школы юного астронома» в рамках проекта «Космос». Для ребят проходят занятия: «Комета — небесная странница», громкое чтение «Сказка о космическом одиночестве». Цикл занятий школы юного астронома завершился в октябре викториной «Самый умный астроном». Детское жюри оценивало работы, переданные на конкурс «Космос рядом», и награждало победителей.



- **Апрель-май 2011. Цикл лекций** председателя Северокавказского отделения Международного экологического фонда, директора Института ноосферных разработок и исследований Бориса Георгиевича Режабека **«Ноосфера и космические исследования»**. Блестящий оратор, автор оригинальных стихотворений, Б.Г. Режабек четко сформулировал принципы ноосферного образования; сравнил понятия «разум» и «интеллект», подчеркнул ключевую роль учителей, врачей и библиотекарей в судьбе нашей страны.

- **Апрель 2011 г. На празднике космонавтики «Нас зовут космические дали»** показан спектакль по повести Антуана де Сент-Экзюпери «Маленький принц». Спектакль поставлен театральной студией «Бегущие по волнам» Малостуденецкой сельской библиотеки.

- **23–24 июня 2011 г.** Научно-практическая конференция **«Космонавтика и философия космизма»**. Участники конференции обратились с просьбой к местному руководству включить Петров сад (часть бывшей усадьбы Гагариных в г. Сасово) в план развития муниципалитета, рассмотреть вопрос о благоустройстве этого места, проведении историко-культурной экспертизы на территории бывшей усадьбы с целью придания Петрову саду статуса природно-культурного памятника.

- **Издание книги «Философ космической эры»** — сборника материалов конференции «Космонавтика и философия космизма».

- **Ноябрь 2011. Конкурс «Космос рядом»**. В жюри — правнучка основоположника космонавтики Константина Циолковского, директор его Дома-музея в Калуге Елена Алексеевна Тимошенкова. Она поведала о работе музея, подарила библиотеке книги своего великого предка, а также издания, посвященные ему. Елена Тимошенкова побывала и в селе Ключи Сасовского района, на родине Николая Федорова, идеи которого, как считается, вдохновили Константина Циолковского на создание учения о межпланетных сообщениях.

- **8–11 декабря 2011. Москва. Участие в XIII Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова; 12–13 декабря 2011. Участие в Научной конференции в городе Орле «Русский космизм в идеях и лицах»** с сообщением «Проект экскурсионной тропы в свете идей Николая Федорова».



• **Май 2012.** Освящение места строительства церкви Св. Ильи в память погибших воинов-афганцев возле села Воскресеновка. По инициативе уроженца поселка Кустаревка Владимира Николаевича Кузнецова начато строительство памятного комплекса в память бойцов 873 ОРБ, не вернувшихся с боевого задания. Строительство начато 2 августа, в день рождения В.Н. Кузнецова. Ежегодно 22 мая и 2 августа собираются бывшие воины-афганцы из разных городов нашей страны, чтоб почтить память погибших и помочь со строительством.



• **27 сентября 2012.** Конференция «Творческое наследие К.Э. Циолковского» в Рязани была посвящена его 155-летию. Сотрудники Сасовского краеведческого центра имени Николая Федорова рассказали участникам конференции о своих методических разработках.



• **Сентябрь 2012.** Исторический очерк «К.Э. Циолковский: известный и неизвестный» к 155-летию Циолковского. О двух сторонах жизни этого одаренного человека, ученого и педагога, ребята узнали на практике, проведя несколько опытов, которые применял К.Э. Циолковский на своих уроках, и убедились в наглядности, доступности и эффективности его педагогических приемов. А девочки выступили в роли выпускниц Константина Эдуардовича, зачитав воспоминания гимназисток.



• **Октябрь 2012.** Плакат Артема Ловкова, участника районного конкурса «Космос рядом – 2011», «Неизвестный и манящий...» был признан лучшим в Конкурсе космического плаката, организованном в рамках фестиваля «Космофест» к 50-летию полета Ю.А. Гагарина.



• **2013–2014.** Проект «Клуб педагогических дискуссий» выиграл грант Фонда Культурных инициатив Михаила Прохорова в сумме 633 726 р.

• **12 января 2013.** Две творческие встречи с искусствоведом Валерием Семеновичем Борисовым. Делом всей своей жизни он считает создание первого в мире Федоровского сада. «С древних времен, — говорит В.С. Борисов, — с помощью растений, камней и воды выражали философские идеи». Девиз Валерия Борисова: «Надо жить так, чтобы не было мучительно больно за не посаженный сад у подъезда».



Март 2013 Встреча с Заслуженным учителем Российской Федерации Анной Борисовной Овчинниковой-Новоладовской.

• Она поведала о «формировании единой картины мира в сознании нового поколения», провела со школьниками тренинг.



• Февраль 2013. Конкурс «Школа в моей жизни».

С удовольствием делились детскими воспоминаниями педагоги и родители. Искренне, с дрожью в голосе ребята признавались в уважении и любви к своим учителям. Благодаря конкурсным работам присутствующие узнали о большом числе талантливых педагогов, которые трудились ранее в сельских и городских школах и продолжают сеять разумное и доброе в настоящее время.



• **15 мая 2013. Конкурс «Чтение — дело семейное».** В соревновании приняли участие 27 семей: рекламировали чтение, представляли свои семьи в виде презентаций и буктрейлеров. Участники могли увидеть себя в фоторепортаже «Пойман за чтением», представить свои любимые книги на выставке «Советы бывалых читателей». Декламировали в форме рэпа: «Читаем везде, читаем всегда, поэтому мы не скушаем никогда!»

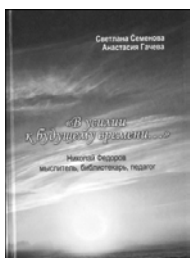


• **2 июня 2013. День семьи в библиотеке.** День открылся мини-спектаклем «Про людей» школьного театра «Балаганчик» из села Любовниково. Продолжением раздумий стала интерактивная лекция «Это сладкое слово — свобода» преподавателя Кустаревской средней школы Александра Подкидышева. Прошла дискуссия о воспитании, во время которой младшие члены семей мерялись силой в экологической игре «Как стать зеленым», а подростки проверяли свою эрудицию в заседаниях клуба знатоков «Что? Где? Когда?».



• **Октябрь 2013. Научно-практическая конференция «Современное образование в свете идей Н.Ф. Федорова».** Доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, сотрудник Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова А.Г. Гачева рассказала о принципах Федоровской системы образования. Выступил директор Института ноосферных разработок и исследований Б.Г. Режабек. На второй день была организована поездка на родину Н.Ф. Федорова в село Ключи. В часовне, построенной А.М. Воробьевым, уроженцем Сасовского района, иерей храма Рождества Богородицы поселка Сотницыно отец Олег отслужил панихиду.





- **Октябрь 2013.** «Продленка для учителей». Дискуссионную площадку по вопросам воспитания подрастающего поколения провела А.Б. Овчинникова-Новоцадовская. В ходе встречи состоялся обмен опытом работы представителей различных организаций, объединенных общим делом — воспитанием и просвещением.

- **Декабрь 2013.** Издание книги: Семенова С.Г., Гачева А.Г. «В усилии к будущему времени»: Николай Федоров: мыслитель, библиотечкарь, педагог»



- **Май 2014.** XV Международные научные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову, прошли под эгидой Всероссийского библиотечной ассоциации. Открытие чтений и первое пленарное заседание состоялись 18 мая 2014 г. в Рязанской областной универсальной научной библиотеке им. А.М. Горького, а 20–22 мая работала выездная сессия чтений на родине Н.Ф. Федорова — в г. Сасово и с. Ключи на базе Сасовской городской библиотеки.



- **6 июня 2014.** Скончался Александр Матвеевич Воробьев, строитель часовни в Ключах в память о своих предках, рукотворно продолжавший идею Н.Ф. Федорова о сохранении сыновней памяти.



- **Июнь 2015.** День памяти Александра Матвеевича Воробьева. Приезжали его сыновья Дмитрий и Сергей и внучка Даша, вспоминали этого удивительного человека, перевезли землю с его могилы из Рязани на кладбище к его родственникам в Ключи.



- **Ноябрь 2015.** Освящение места под строительство храма Святого Николая в селе Вялсы по подобию того, где крестили Николая Федорова. Строительство начала семья Кортаевых, Дмитрий, Татьяна и дочь Алена.



- **Декабрь 2016. Москва. XVI Международные научные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову.** Мы выступили со следующими сообщениями: 1. «Со всеми и для всех: деятельность краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова в Сасовской городской библиотеке». 2. «От библиотеки к возрождению храма: судьба Никольской церкви села Вялы Сасовского района, где был крещен Н.Ф. Федоров». 3. «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех»: строитель часовни Александр Матвеевич Воробьев и продолжатели его дела в поселке Кустаревка Рязанской области».



- **Апрель 2017. «Животные — космонавты»** — устный журнал для школьников начальных классов про животных, побывавших в космосе.



- **Лето 2017.** Силами местных жителей по инициативе Вадима Тузова начинается восстановление Покровского храма, построенного в Ключах князьями Гагариными.

- **Октябрь 2017. «Человек, шагнувший к звездам»** — исторический час к 160-летию К.Э. Циолковского познакомил студентов с личностью легендарного ученого-самоучки, ребята узнали о его педагогической деятельности и коллективно провели несколько физических экспериментов, которые Константин Эдуардович использовал на занятиях.



- **Сентябрь 2017. Всероссийская научно-практическая конференция «Наследие К.Э. Циолковского и современность».** Сообщение про экскурсионную тропу по федоровским местам «От родной земли — в небо» представила Н.В. Лусникова.



- **26 октября 2017.** Приняли участие в научной конференции «А.П. Ленский, А.И. Сумбатов-Южин и театр их времени», организованной Малым театром и приуроченной к юбилеям двух крупнейших деятелей Малого театра, обозначивших собой «лицо» и два различных вектора развития театра в начале XX столетия: 170-летию со дня рождения Александра Павловича Ленского (1847–1908), единокровного брата Н.Ф. Федорова, и 160-летию со дня рождения Александра Ивановича Сумбатова-Южина (1857–1927).

- **Январь 2018. В Батьковском сельском поселении** жители планируют обустроить в поселке Батьки сквер в честь своего земляка — философа-космиста Николая Федорова.



• **24 марта 2018. «Принцесса Елена».** Литературно-музыкальный вечер, отправной точкой которого стали поиски новых ветвей в родословной князей Гагариных. Поиски вывели на встречу с С.П. Забаринской, которая является потомком Елены Павловны Гагариной-Ротчевой, женой последнего правителя «Форт Росс» в Калифорнии.



4 января 2018. Открытие цикла краеведческих встреч «Всякий человек носит в себе Музей» (Н.Ф. Федоров) встречей с Андреем Васильевичем Беляковым, доктором исторических наук, сотрудником Российской Академии наук.



• **30 марта 2018 г. В рамках цикла "Всякий человек носит в себе Музей"** состоялась встреча с членом Союза художников РФ Михаилом Рытьковым "Живописная летопись Сасова".



• **Апрель 2018. Круглый стол в Рязанском политехническом институте, посвященный Дню космонавтики.** Участие сотрудников библиотеки с обсуждением планов празднования 190-летия Н.Ф. Федорова в 2019 г.



• **Экскурсии по федоровским местам продолжаются.** Приезжают по договоренности школьники из разных сел Сасовского района. Экскурсии начинаются у часовни, построенной руками А.М. Воробьева, а заканчиваются в Сасовском летном училище имени Г. Тарана, где ребята могут на специальных тренажерах испытать себя в полете.



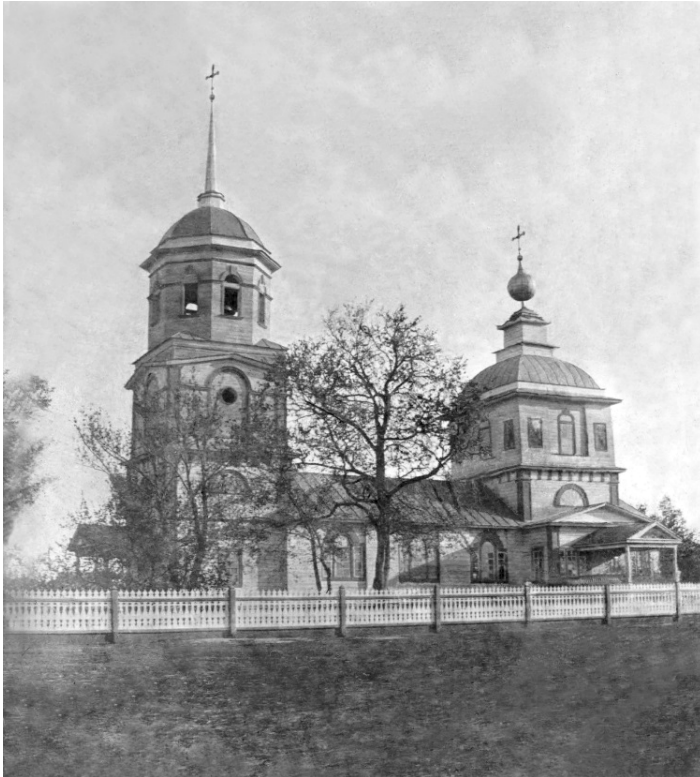
• **4 мая 2018.** Представители двух команд ОГБОУ «ЦОДТ»: Центра краеведения и Школы доброго слова вместе с заведующей Сасовским филиалом Е.А. Мучкиной, а также руководители и члены РРО ОО «АССУЛ» провели весь день в Сасовском районе, знакомясь с жизнью и родными местами родоначальника русского космизма Николая Федоровича Федорова.



• **7–10 июня 2018. XVII Международные научные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову.** Выступили с сообщением «Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова: День за днем». Представили видеофильм «Экскурсия по федоровским местам».

Хронику подготовила Л.В. Бабанова

**ПУТЬ К ВОЗРОЖДЕНИЮ ХРАМА.
СУДЬБА НИКОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ СЕЛА ВЯЛСЫ САСОВСКОГО РАЙОНА**



Сасовский район — родина знаменитого мыслителя XIX в., родоначальника философии русского космизма, Николая Федорова. Это место привлекает многих ученых и искусствоведов со всей России. Уже около 30 лет здесь изучают наследие известного философа, в Сасове создан Краеведческий центр им. Н. Федорова.

В 1980-е гг. московский искусствовед В.С. Борисов обнаружил свидетельство о крещении Н.Ф. Федорова. Выяснилось, что Федоров был крещен в Никольском храме с. Вялсы Сасовского района. В 2009 г. на XII Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова была представлена фотография данного храма. Она вдохновила почитателей великого философа, и сасовцы решили восстановить храм, в котором был крещен Федоров. Так получилось, что, благодаря человеку, жившему в XIX веке, стал возрождаться храм в XX веке.

Я решила узнать о Федорове подробнее. В Краеведческом центре Сасовской центральной библиотеки я увидела книгу «Философ космической эры» (Сасово, 2011), посвященную известному мыслителю, родоначальнику философии русского космизма Николаю Федорову. Заголовок приковал мое внимание. Читаю, делаю вывод, что известный на всю Россию философ Н.Ф. Федоров связан с Сасовским краем — местом, в котором родилась

и живу я. А знают ли об этом мои ровесники, жители города Сасово? В результате опроса выяснилось, что из 100 человек о Н.Ф. Федорове слышали только 7% и лишь 2% знали о связи философа с нашим краем.

Мне стало интересно, как связан Н.Ф. Федоров с Сасовской землей. Ответ на этот вопрос мне помогла найти директор библиотеки Бабанова Лариса Васильевна. Она рассказала, что в нашем городе с 2009 года проходят Международные научные чтения и научные конференции, посвященные русскому философу-космисту. Разработан маршрут для экскурсий по Федоровским местам. Одной из станций маршрута является с. Вялсы: там была церковь, в которой крестили будущего философа.

Почему была? Она разрушена? Что о ней известно? Ответы на эти вопросы я стала искать в разных документах, книгах из краеведческого фонда. Посмотрела «Историко-статистические материалы Тамбовской епархии за 1911 год», публикации в газетах и журналах. Однако во всех источниках были лишь единичные и незначительные по объему упоминания о храме.

Тогда я решила обратиться к местным жителям, чтобы открыть новые страницы, касающиеся судьбы «федоровской» церкви. Моим экскурсоводом стала библиотекарь села Вялсы Маркова Любовь Ильинична. Она показала место, где стояла церковь, и рассказала историю.

В 1761 г. в селе Вялсы была построена церковь в честь святителя Николая-чудотворца. А в 1829 г. здесь крестили будущего мыслителя Н.Ф. Федорова. Вот выдержка из текста свидетельства о крещении: «дано сие Тамбовской губернии Елатомского округа села Вялсы... дворянской девицы Елизаветы Ивановой в том, что... сын молитствован и по обряду христианскому крещен... при крещении наречено имя Николай».

В «Историко-статистическом описании Тамбовской епархии» (Тамбов, 2011) сообщается, что храмов было два: один построен в 1761 г., старый, деревянный, во имя святителя Николая-чудотворца, другой — в 1909 г., новый, каменный, в честь преподобного Серафима Саровского. «Деревянный храм обветшал, поэтому прихожане построили новый, каменный, с отоплением».

В 1912 г. церковь посетил архиепископ Тамбовский и Шацкий Кирилл. Вот что писали по этому поводу «Тамбовские епархиальные ведомости» (№ 21): «Прихожане села Вялсы никогда не видели у себя святителей. Поэтому здесь архипастырю была устроена необыкновенно торжественная встреча. При въезде в село была сооружена красивая арка, церковная ограда была украшена ветками от цветов, путь в храм был устлан цветами».

В начале XX века, как рассказала библиотекарь Лидия Ильинична, все верующие люди из окрестных деревень (Арга, Мордвиново, Батьки) стекались в Вялсы, на службу в храм. Известны имена некоторых клириков: иерей Василий Загорский, Дмитрий Гумилевский и дьякон Василий Дубровский.

Таким образом, выяснилось, что Никольский храм был построен в конце XVIII в. Спустя 70 лет в нем крестили будущего философа. А спустя еще 70 лет построили новый храм на смену старому, так как тот обветшал. В новой церкви побывал архиепископ.

Казалось, что мирной жизни верующих сельчан ничего не угрожало. По воскресеньям и в дни церковных праздников они ходили на богослужения. Это продолжалось, пока в истории России не наступило время богоборчества. События начала XX в. стали трагическими для России и Русской Православной Церкви. Большевицкое правительство видело в Церкви одного из главных врагов. Нет числа разоренным и оскверненным храмам, кощунственному поруганию святых икон и разграблению народных святынь. Особой жестокостью

по отношению к народу и Церкви отмечены 1920–1930-е гг. За советский период общее количество православных религиозных сооружений сократилось в 10 раз. К 1939 г. по всей стране оказались незакрытыми около 100 храмов из 60 тысяч, действовавших в 1917 г.

Эта трагедия коснулась и Сасовского края, где большинство храмов были взорваны или переоборудованы под хозяйственные постройки. В 1933 г. была разрушена церковь в селе Вялсы.

Старожилы вспоминают, что церковь сожгли летом 1933 г., сразу после утреннего богослужения. Все это произошло внезапно. Жители сильно испугались. По селу распространились слухи о том, что храм поджег коммунист Иван Варлашкин за 1 пуд зерна (вспоминает Т.И. Митина). Есть версия, что церковь сломали, а кирпич взяли для строительства молокозавода в поселке Батьки (сообщено Л.И. Марковой).

Своими воспоминаниями поделилась моя родственница Хаваева Мария Егоровна, детство и юность которой прошли в Вялсах. Сейчас она живет на Сахалине (по моей просьбе она прислала письмо в Сасово): «Моя мама говорила, что во время революции молодые парни 20-ти лет громили церковь. Народу стояло со всех деревень, все плакали. Когда колокол падал, то издавал такой жалобный звон...»

Уроженка села Батьки Л.П. Поэстова вспоминает, что, когда спиливали церковные колокола, собралось много народа. В числе присутствующих — одна юродивая, звали ее Машей. Она предсказала судьбу комсомольца, спиливающего колокол: «Пусть пилит, пусть пилит, ему потом ногу отпилят». Впоследствии после болезни ему в больнице ампутировали ногу.

Еще двое местных жителей не смогли ничего рассказать о разрушении храма. Один из них (В.П. Вараксин) вспомнил о том, что его родственники были благодетелями храма, отец даже прислуживал в церкви. Старожил уточняет, что церковь была построена без единого гвоздя. Строительный материал — дерево — был взят с реки Цна, протекающей неподалеку. М.И. Дроганова рассказала, что о храме слышала от своих родителей. Запомнила только то, что дом священнослужителей стоял на месте, где сейчас находится ее дом.

У местной жительницы Анохиной Надежды Петровны (1929 г.р.) сохранился оригинал фотографии церкви. Женщина нашла это фото в книге «Псалтирь» дореволюционного издания, доставшейся ей от родителей. А саму фотографию церкви мне показала дочь Н.П. Анохиной — библиотекарь Татьяна Владимировна Ланина.

Уже отретушированная, эта фотография, распространялась среди гостей Федоровских чтений в 2009 г. во время службы на месте бывшей церкви. Былое величие храма поразило многих присутствующих. В тот момент один человек загорелся желанием восстановить утраченную красоту и вернуть всем жителям духовное сердце села — церковь. Только взглянув на эту фотографию, он твердо решил, что нужно восстановить храм. Этим человеком оказался мой папа Коротаев Дмитрий Николаевич.

О своем желании он сообщил жителям села. Идея получила одобрение, было принято решение ходатайствовать о строительстве храма в Касимовскую епархию. Из епархии ответ был получен положительный. В 2015 г. был установлен поклонный крест на месте будущего храма. Крест ставил сам папа. А освящал место под строительство нового храма епископ Касимовский и Сасовский Дионисий. Осенью 2016 г. утвержден окончательный вариант проекта нового храма. Началась активная подготовка к строительству, в настоящее время закуплены блоки для закладки фундамента. И к этому причастны мои родители и жители села Вялсы.



*Алена Коротаева и ее отец Дмитрий Николаевич Коротаев
с проектом будущего храма. 2016*

Совсем недавно я узнала, что уцелело несколько старинных икон из разрушенного храма. Все эти годы их бережно хранили моя бабушка Шилова Надежда Петровна и местный житель Артемова Александра Федоровна.

А пока создавался и утверждался проект, папа при поддержке единомышленников построил временный храм на месте, где раньше стояла церковь. Теперь каждую субботу в селе стали совершаться богослужения, их проводит священник Вячеслав Пименов.

Однако жители не теряют надежды, что в XXI веке их село, как и два столетия назад, снова будет иметь свой собственный голос — колокольный звон будет оглашать окрестности, звон, напоминающий о вечности, о важности сохранения памяти, молитвы об ушедших, что так созвучно философским идеям русского мыслителя Николая Федорова.

В перспективе я планирую заняться поиском сведений о священнослужителях храма и связаться с их потомками, которые, возможно, дадут новые данные к истории Никольского храма.

А.О. Горская

МУЗЕЙ ПРЯМОГО ДЕЙСТВИЯ

В начале 2018 года Музею-библиотеке Н.Ф. Федорова исполнилось 25 лет. Он — самостоятельная единица и официально является музейно-экскурсионным отделом Библиотеки № 180 Юго-Запада Москвы, занимая тут один небольшой зал. Однако это не ме-

шает Федоровскому центру звучать не просто на всю Москву, но и гораздо дальше. Исследователи, переводчики и издатели, связанные с лицами и темами русского космизма, едут сюда за консультациями, за сотрудничеством со всей России и со всего мира — из Италии, Японии, Англии, США, Франции, Швеции, Греции, Сербии, Польши. Впрочем, собрание и трансляция информации о федоровском наследии, о продолжающей его «вселенской» философии К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, Н.А. Умова, А.Л. Чижевского, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева — важнейшее, но вовсе не единственное и, пожалуй, не «первое» призвание музея. Главное, для чего он создан, — продолжение дела философа, библиотекаря и педагога XIX века, которого современники называли Московским Сократом.

Федоров, самый нужный для XX, как, впрочем, и для XXI века философ, считал, что в мире есть две взаимосвязанные беды — рознь и смерть. Он был убежден, что спастись от всемирного небратства, непрекращающейся войны можно только в общем деле борьбы со смертью. И обратно, беспощадный ко всякому чувствующему существу недолжный порядок бытия, по Федорову, можно преодолеть, лишь сняв антагонизм «ученых» и «неученых», объединив всех одной целью: дознаться до того, почему сущее умирает, а потом исправить этот первородный изъян. Библиотеки Федоров считал начальными форпостами этого анти-смертного воссоединения мысли и дела. Все потому, что на этих площадках знание, во-первых, получается всеми, совершенно бесплатно, а, во-вторых, не даровым, пассивным, а трудовым, осознанным путем. Самый знаменитый автодидакт Федорова по библиотеке Румянцевского музея Константин Циолковский в конце жизни говорил своему биографу: «Федорова я считаю необыкновенным человеком, а встречу с ним — счастьем. Он мне заменил университетских профессоров, с которыми я не общался».

Музей-библиотека Н.Ф. Федорова, созданный в 1993 году усилиями Светланы Семеновой, филолога и философа, вернувшей наследие Московского Сократа в отечественную культуру, и участниками Федоровского семинара, всегда был верен принципам «общего дела». Это изначально не только музей идей, но и музей людей. Так, в первые годы существования центра, когда он назывался еще Музеем-читальней Н.Ф. Федорова, здесь в принципе не существовало разделения на сотрудников и посетителей, профессионалов и любителей. Работу читальни поддерживали участники и слушатели семинара по изучению наследия Н.Ф. Федорова, существующего с начала 1987 года. Они устраивали поочередные дежурства, на добровольческих основаниях проводили здесь целые дни, рассказывая всем желающим о жизни Николая Федорова и его идеях, описывая и собирая книжную коллекцию Федоровского музея, устраивая научные консультации и организуя лекционные циклы.

Этот стихийный, частично выросший из объективного недостатка материального, предметного фонда замысел Федоровского музея, согласно которому центральная авторская тема всеобщего воскресительного познания не столько мемориализуется в пространстве экспозиции, сколько реализуется в прямом действии людей, «носящих в себе музей», осмыслен, концептуализирован нынешним поколением музейцев, положен ими в основу перспективного плана развития Федоровского центра.

Его нынешние просветительские инициативы — молодежная литературно-философская студия «Алетейя», серия встреч для школьников «Гражданин России в информационном обществе», семинар медленного чтения «Философия общего дела глазами читателей XXI века», лекторий «Пространство и время в истории и культуре XX века», библиографический лекторий «Идеальный библиотекарь», подростковый познавательный марафон «Хочу всё знать», авторский цикл историка Зои Метлицкой «История и литература

Англии: от древнейших времен до XVII века», разовые лекции известных ученых — все очевиднее демонстрируют запрос современной взрослой, студенческой и даже школьной аудитории на создание в библиотеке постоянно действующего, мультидисциплинарного центра научных консультаций, открытого университета, где нашлись бы место и поддержка для всякого стремящегося быть познающим, независимо от его возраста и благосостояния.

Одновременно, регулярно реализуемые на базе Музея-библиотеки памятные акции (ко Дню Победы, Дню космонавтики, тем или иным именным датам), проходящий с 2015 года цикл встреч «Всякий человек носит в себе Музей...», выставки энтузиастов семейной и культурной памяти, деятельность историко-ролевого кружка «Ожившая классика» показывают возможность существенно расширить мемориальную деятельность библиотеки, выведя на первый план тему «памяти места», «Музея лиц Юго-Запада». В планах музейцев — цикл семинаров-практикумов по собиранию, хранению, трансляции семейной истории, исторические ролевые игры, в ходе которых жители района смогут лично восстановить образы не только легендарных фигур из учебников, но и своих отцов, прадедов. Будут выделены пространства и оборудование для презентации семейных коллекций, фотовыставок, разработан цикл экскурсий, посвященных реалиям, событиям и лицам Юго-Запада Москвы.

Именно на этих двух смысловых векторах — университета самообразования и местного музея лиц — решено выстраивать текущую деятельность Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова. Оба направления не просто станут дополнением к его профессиональной экспозиции, также создаваемой сейчас, но явятся ее «жизнестроительным» продолжением, дадут уникальный образ партиципаторного федоровского музея — как не «собрании вещей», а «собора лиц».

На Дне открытых дверей, устроенном в январе этого года к четвертьвековому юбилею Музея-библиотеки, президент Российской библиотечной ассоциации, директор ГПИБ



25-летие Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова. Выступает Президент Российской библиотечной ассоциации М.Д. Афанасьев. 17 января 2018

России Михаил Афанасьев сказал, что здесь отмечается ни много, ни мало «25-летие нового этапа в истории библиотечного дела, когда в нем появляется новая парадигма, когда начинают думать по-другому, когда библиотека перестает ощущать себя массовой библиотекой, а ищет себе имя и находит свое место и свои символы». Очень хочется верить, что в 2019 году, к 190-летию философа, эту повестку удастся закрепить и упрочить в заявленном здесь ракурсе. Тем самым новый

смысловой импульс получит не только конкретная институция, но и другие, в том числе региональные, библиотеки, имеющие в своем составе музеи. В первую очередь — те из них, что работают в городах, где жил и трудился философ общего дела (Ногинск, Боровск, Рязань, Сасово, Воронеж, Подольск). Чем не перспективный план к 195-летию и 200-летию Н.Ф. Федорова?

Раздел V

IN MEMORIAM

ПАМЯТИ СВЕТЛАНЫ ГРИГОРЬЕВНЫ СЕМЕНОВОЙ (1941–2014)

СЕРДЕЧНАЯ МЫСЛЬ СВЕТЛАНЫ СЕМЕНОВОЙ



В мировой гуманитарной науке много ярких деятелей мысли и слова, но немногие из них не просто обладают научным и писательским даром, а являются, так сказать, первопроходцами духа, открывают новые масштабные темы, новые сферы исследования, причем такие, которые, в полном смысле слова, адресованы будущему. Именно с открытиями подобного рода, что, зачавшись в двадцатом столетии, перешли в нынешний век, сопряжено имя той, кому посвящаем мы эти поминальные строки.

Выпускница романо-германского отделения Московского государственного университета, специалист по французской литературе и языку, исследователь французского экзистенциализма, Светлана Семенова на рубеже 1960–1970-х годов сделала волевой выбор в пользу русской культуры, в те идеологически трудные времена изучавшейся мало, куце, предвзято. Она стала одной из тех, кто воздвиг «течение встречное»,

кто стремился, несмотря на идеологический прессинг, восстанавливать распавшуюся связь времен, обращая своих соотечественников к духовному наследию дореволюционной эпохи, а значит и к вечным вопросам существования, которыми изначально болела русская мысль и культура и мимо которых, по словам Достоевского, не может пройти ни один человек, если он хочет быть человеком.

Как неоднократно рассказывала Светлана Семенова, все началось с того, что в 1972 году в ее руках оказалась книга В.А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров». Знакомство с этой книгой, а затем с двухтомной «Философией общего дела», включившей в себя основные сочинения «загадочного мыслителя», «Московского Сократа», как называли его современники, определило всю ее дальнейшую жизнь. Именно подвижничеству, вдохновенному труду Светланы Семеновой обязаны мы пробуждением интереса к творчеству самой пророческой и дерзновенной фигуры русской мысли, философа, который, по словам С.Н. Булгакова, поистине «опередил свое время». Вечера памяти Федорова, где выступала Светлана Семенова, ее лекции о «Философии общего дела» собирали в 1970-е — 1980-е годы сотни людей: пришедшие стояли в проходах, сидели на полу, висели на окнах — так велика была жажда воды живой, подлинного и глубокого слова, целостного, всеспасающего идеала. Более десяти лет по рукам ходила перепечатанная на машинке книга Семеновой «Тайны Царствия Небесного», на страницах которой обрели голос главные темы русских

христианских мыслителей: богочеловечества, деятельного, миропреображающего христианства, оправдания истории, активно-творческой эсхатологии, смысла любви...

Трудно представить сейчас, какими болезненными и жесткими терниями была усеяна дорога в печать статей о Федорове и первых публикаций его неизданного наследия. Светлане Семеновой удалось невозможное. В 1982 году в серии «Философское наследие» появилось подготовленное ею издание избранных сочинений философа. Невероятно, но факт: том вышел практически без купюр и в нем слово «Бог» и все производные от этого слова были напечатаны с большой буквы — а ведь в советских изданиях это было немислимо. Что уж говорить о самом содержании тома! Идеал активного христианства, преобразующего жизнь и историю. Замена «вопроса о богатстве и бедности» «вопросом о смерти и жизни». Призыв к соединению верующих и неверующих, ученых и неученых в общем деле преодоления смерти, «возвращения жизни тем, от коих ее получил»... Разумеется, последовали самые жесткие санкции. Была изъята часть тиража, появились разгромные статьи в периодике. Рассыпали набор книги Семеновой «На пороге грядущего», которая должна была выйти в издательстве «Современник». На несколько лет автору практически был закрыт ход в печать, а то, что туда попадало, проходило с невероятным трудом.

Потом пришла перестройка, первые годы которой ознаменовались всплеском внимания и интереса к русской духовной культуре, широкими исследованиями и публикациями отечественного философского наследия. В 1990 г. вышла книга Семеновой «Николай Федоров. Творчество жизни» — о биографии, учении, судьбе идей «загадочного мыслителя». Вскоре последовало подготовленное С.Г. Семеновой совместно с дочерью Анастасией Гачевой издание «Собрания сочинений» Федорова в 4-х томах, ставшее практически полным. А в 2004 году, когда отмечалось 175 лет со дня рождения философа всеобщего дела, появилась книга: «Философ будущего века — Николай Федоров», своего рода итог двадцатилетнего умного и сердечного вникания в новую, высшую логику — логику родственности, «любви сынов к отцам», снимающую антиномию индивидуализма — коллективизма, примиряющую личность и общность в идеале соборности, в заповеди «Не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

Эта божеская, высшая логика пронизывала все работы Светланы Семеновой, к каким бы гуманитарным областям ни принадлежали они. И недаром ею была предложена новая методология исследования литературы — как особой формы национального самосознания, как той сферы творчества, где, словно в живоносном родительском лоне, завязывались и вызревали сюжеты русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX века. Литература в России, писала Семенова, взяла на себя роль «синкретической, образно-художественной философии» и по своему главному духовному заданию была учительной и вестнической. В ней бились фундаментальные, вопросы человеческого бытия — о Боге, человеке и мире, об истории и эсхатологии, о смерти и бессмертии, о смысле любви и задаче творчества... Судьбе этих вопросов в русской литературе посвящены многие статьи и книги Семеновой, от книги о Валентине Распутине и знаменитой монографии «Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе» (Москва, 1989) до двухтомной «Метафизики русской литературы» (М., 2004) ставящей литературу XIX–XX веков (от А. Пушкина, М. Лермонтова, Ф. Тютчева, Л. Толстого, Ф. Достоевского до Н. Клюева и С. Есенина, В. Хлебникова и В. Маяковского, Н. Заболоцкого и обэриутов, М. Шолохова и Л. Леонова, М. Пришвина и М. Горького, А. Платонова и Б. Пастернака, В. Набокова и Г. Газданова, В. Распутина и А. Кима...) под софиты вечности, раскрывающей ее пророческое слово миру и человеку. И совсем не удивительно, скорее закономерно, что размыш-

ления о литературе и «высшей идее существования» завершались статьей об образе Христа в русском романе, показывавшей, как подходила отечественная словесность к самому главному образу самой главной Книги человечества.

Новаторские работы Семеновой, с нового, острого ракурса углублявшие образ отечественных классиков, высветивавшие неожиданные грани их творчества, стояли у истоков многих современных исследований. Ее статьи об Андрее Платонове, о сокровенной «идее жизни» писателя, о фундаментальных константах его художественного мира (смерти, родственности, памяти, эросе) дали толчок развитию философского платоноведения. Изучение темы «Русский космизм и литература XX века» также началось со статей и книг Светланы Семеновой, в том числе с подготовленной ею антологии «Русский космизм», где впервые с обширной вступительной статьей, оригинальными текстами и содержательным комментарием было представлено широкое течение отечественной культуры и науки конца XIX–XX вв., объединившее и ученых, и философов, и деятелей искусства.

Масштаб творческих исследований Семеновой поражал. Литература, философия, богословие. Мысль не только русская, но и зарубежная. И при этом никакой легковесности, но серьезная проработка источников, глубина выводов, убедительность аргументации. Недаром настоящим научным событием стала объемная монография «Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден» (СПб., 2009), где на огромном материале были представлены «труды и дни» французского ученого, богослова, мыслителя, подробно раскрыта его философия христианского эволюционизма. «Я поняла, зачем я всю жизнь учила французский», — сказала Светлана Семенова, завершив эту книгу.

Она никогда не бросала избранных тем, всегда доводила их до конца, как бы это ни было трудно. Когда в 1993 г. журнал «Литературная учеба» открыл рубрику «Евангельская история», где из номера в номер писатели, публицисты, философы и богословы размышляли над Сюжетом сюжетов — земной жизнью Спасителя мира, — Светлана Григорьевна стала одной из немногих, кому под силу было вынести четырехлетний творческий марафон. Из ее статей, которые читатели «Литературной учебы» вырезали и заботливо сшивали в подборки, родилась книга «Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия» (Москва, 2000), эпиграфом к которой могли бы стать слова свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». Пришествие в мир Спасителя мира, Его «благая весть» о Царствии Божиим, евангельское задание человечеству «быть совершенными, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48), — обо всем этом Светлана Семенова писала, опираясь как на экзегетическую традицию учителей и отцов Церкви, так и на русскую религиозно-философскую мысль, которую по ее вкладу в богословие, в усвоение и раскрытие Откровения ставила вровень с патристикой. Она стремилась донести жизнетворческие смыслы Евангелия до своих современников, до тех, кто, подобно героям Достоевского, не успокаивается на «пищеварительной философии», вопрошает: «Возможно ли серьезно и вправду верить?»

«Каждый человек лучше, чем он кажется», — сказала Светлана Семенова в одном из интервью. Сердечное, бережное, родственно-любтивное отношение к человеку было свойственно ей и в жизни, и в творчестве. Она убежденно стояла за всеобщность спасения и находила опору своему чаянию апокатастасиса в литературе, способной раскрыть изнутри душу самого жалкого, казалось бы, безнадежно погибшего человека, самого закоренелого преступника и злодея, учащей понимать, а значит прощать. А еще она не терпела клеветы и неправды, не смирялась с несправедливостью. Так было и во время кампании, развязанной в конце 1990-х — начале 2000-х гг. против Шолохова. Движимая желанием защитить от

наветов писателя, у которого отнимали авторство его главного и любимого детища, она написала книгу «Мир прозы Михаила Шолохова: от поэтики к миропониманию» (М., 2005), где блистательно показала, насколько «Тихий Дон» тематически и стилистически неразделен с «Донскими рассказами», «Поднятой целиной», «Они сражались за родину», как проявляется в нем шолоховская философия человека, народного бытия, природы, истории...

На протяжении сорока лет судьба Светланы Семенович была связана с судьбой Георгия Гачева, филолога, философа, культуролога, сопрягавшего в своих трудах универсальное и национальное. Этот союз — в ряду экзистенциальных и творческих памятников «некалендарного» двадцатого века. «Общий Сократ» — так называл Георгий Гачев свои разговоры с женой, в которых зарождались и росли многие его «жизнемысли». А ее книги он считал явлением Женского Логоса, «сердечной мысли», соединяющей интеллектуальное и эмоциональное, примиряющей ум и сердце.

Неравнодушная к человеку и его судьбе, Светлана Семенова была так же неравнодушна к истории. Не только прошлой, но и настоящей. Не только метафизической, но и конкретной, несущей на себе весь груз проблем современного мира: геополитических, экологических, религиозных. Она писала о нарастающем антропологическом кризисе, о необходимости нового фундаментального выбора, ставящего во главу угла нравственный и онтологический рост человека, идею всецелой ответственности рода людского не только за землю, но и за Вселенную, добрым хозяином которой он должен сделаться в будущем. В ее публицистических статьях и последней книге «Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника» (М., 2012) звучали размышления о путях России и мира, о тех перспективах развития, которые открывает современному кризисному, противоречивому миру, связанному единой планетарной судьбой, активно-эволюционная, активно-христианская философия Федорова, Соловьева, Вернадского, Пьера Тейяра де Шардена.

Последние два года — в период тяжелой болезни — Светлана Семенова жила не столько внешним, сколько внутренним словом. К логосному пониманию христианства, которое раскрывала она в своих книгах и которое продолжала нести в общении с теми, кто соприкасался с ней в это время, добавилось сосредоточенное внимание к литургической жизни Церкви, участие в таинствах, труд созерцания и сердечной молитвы. Она противилась унынию и отчаянию, собирала себя, не давая восторжествовать силам распада, укрепляясь новозаветным призывом «Духа не угашайте!» (1 Фес. 5, 19).

Наследница Николая Федорова, Светлана Семенова была за Жизнь, за Воскресение. Она не признавала никакого компромисса с «курноской», по-апостольски считая смерть «последним врагом». Ее сопротивление недугу — до последних часов и минут — было такой же метафизической борьбой Жизни с силами небытия, какую она вела в своих книгах и выступлениях.

Б.Н. Тарасов

СВЕТЛАНА СЕМЕНОВА

Мое знакомство со Светланой Григорьевной произошло осенью 1965 года, когда я стал слушателем Военного института иностранных языков после окончания Казанского суворовского военного училища. В 50–60-х годах минувшего столетия мальчики и юноши получали там отменное образование по всем предметам. Особое внимание уделялось

изучению французского языка, который вели высококлассные профессионалы, обладавшие к тому же фундаментальной культурой — Ю.А. Герн, Э.В. Васильева, вернувшиеся из эмиграции участники французского Сопротивления супруги С.А. и О.А. Булацель.

Появление 1 сентября 1965 года в аудитории молодой красивой женщины, год назад закончившей романо-германское отделение филологического факультета МГУ, стало для первокурсников французской группы ВИИЯ событием. С первых же занятий она произвела на всех нас впечатление не только своим внешним обликом, отточенным профессиональным мастерством, глубокими и разносторонними познаниями в области языка, литературы, философии и современной культуры, блестящим интеллектом. Угадывалась незаурядная личность с независимым характером и необычной для военной среды и тогдашнего социума в целом внутренней свободой. Для меня встреча со Светланой Григорьевной стала «московским» продолжением дорогих для меня «казанских» традиций образования, профессиональных отношений, неотделимых от человеческих, но уже в совершенно особом, глубоко личностном варианте.

Давая регламентированную и положенную по программе сумму знаний, Светлана Григорьевна вместе с тем стремилась сформировать у слушателей навыки раскрепощенного мышления и свободного реактивного разговора, вольной беседы на французском языке, просила нас импровизировать на разнообразные личные, бытовые, политические, социальные, культурные темы. Я в ту пору увлекался чтением произведений Достоевского и Шекспира и пытался представить в несколько шутливом тоне не только «фантастические» метаморфозы их героев, но и, например, «юмористические» приключения майора Пронина, популярного тогда литературного героя. Полученные на уроках Светланы Григорьевны разговорные навыки мне пригодились позднее, когда пришлось преподавать, читать лекции и общаться с коллегами во французских университетах и исследовательских центрах, и я с благодарностью вспоминал эти занятия в тех или иных конкретных обстоятельствах. Постепенно между ними возникала взаимная симпатия, переросшая через два года в дружбу.

После полуторагодового обучения в ВИИЯ мне пришлось комиссоваться по состоянию здоровья. Чтобы разобраться с накопившимися к тому времени «думами» и определиться с выборами дальнейшего жизненного пути, я уединился в деревне, где год преподавал в сельской школе русский язык и литературу. В конце концов решил не прерывать складывавшуюся «французскую» филологическую линию и поступать на романо-германское отделение филфака МГУ. Немалую роль в таком решении сыграла Светлана Григорьевна, с которой мы часто обсуждали эти вопросы и которая много рассказывала о своих университетских годах, о студентах и преподавателях, о том, что было на филологическом факультете самого значительного и интересного, и не только на романо-германском, но и на русском и на классическом отделениях.

Мои университетские годы совпали с пребыванием Светланы Григорьевны в аспирантуре Литинститута и дальнейшем преподаванием в ВИИЯ. Она была замужем за Георгием Дмитриевичем Гачевым, замечательной и самобытной личностью, выдающимся мыслителем, культурологом, литературоведом, писателем. Благодаря им расширился круг моего общения — с коллегами Георгия Дмитриевича по ИМЛИ — С.Г. Бочаровым, В.В. Кожинным, П.В. Палиевским, с университетскими сокурсниками Светланы Григорьевны и участниками знаменитого семинара В.Н. Турбина Юрием Лощицем, Леонтиной Мелиховой, Сергеем Александровым, Анатолием и Людмилой Черняковыми, Аллой Бернацкой, Натальей Ивановой, Владимиром Сидоровым, прекрасным художником Юрием Селиверстовым, с самим Владимиром Николаевичем, приглашавшим меня на свои семинары и

в поездки по лермонтовским местам на Северном Кавказе. Вместе мы посещали лекции С.С. Аверинцева, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорского, просмотры фильмов международного Московского кинофестиваля другие интересные и необычные для так называемой «эпохи застоя» мероприятия. У Георгия Дмитриевича в 1968 г. вышла книга «Содержательность художественных форм», как бы подводившая итог его литературоведческой деятельности имлийского периода и вызвавшая большой резонанс в филологических кругах, но критику со стороны идеологических начетчиков (ее мы обсуждали на филфаке на семинарах И.Ф. Волкова, сочувственно к ней относившегося). А также в то время формировался процесс его уникального философско-культурологического эпоса «жизнемыслей» с выработкой категории «привлеченного мышления» и «Космо-Психо-Логоса», писались «Осень с Кантом» и «Зимой с Декартом», создавались первые опыты проникновения в сокровенные смыслы самых разных национальных культур и миров. Светлана Григорьевна готовила кандидатскую диссертацию по французскому экзистенциализму. В центре моих интересов оказались Паскаль, Достоевский и русская религиозная философия, в сфере которых для меня было важно осмыслять столь отличающиеся друг от друга логики их рассуждений о фундаментальных темах человеческого бытия.

Сближал нас, если можно так выразиться, и «деревенский вопрос». Предстуденческое деревенское уединение пришлось мне по душе. И мы с женой Лией, тоже студенткой, но уже другого искусствоведческого отделения истфака, разделявшей мою устремленность, осуществили задуманное: работая в летние каникулы на подсочке леса в тайге, накопили денег и купили дом в деревне под Дмитровым, где у нас родились сыновья Андрей и Федор (Светлана Григорьевна тогда подарила нам детский манеж и коляску, в которой несколько лет назад до этого во время наших совместных прогулок и бесед мне доводилось убаюкивать ее первую дочь Настю, будущую известную исследовательницу творчества Н.Ф. Федорова, русской литературы и философии). Семья Гачевых тогда тоже занималась поиском деревенского дома, и мы, так сказать, обменивались опытом. В чеховском районе, где я подрабатывал сторожем на дачном участке, жена помогала Георгию Дмитриевичу в решении этого вопроса, но в конце концов они купили дом в деревне Новоселки по Киевскому направлению, куда мы позже приезжали в гости и беседовали на разные темы. У Георгия Дмитриевича была в разгаре его интенсивная духовная и интеллектуальная работа по освоению национальных сюжетов мировой культуры, изучению национального в различных проявлениях и категориях бытия, у Светланы Григорьевны после защиты диссертации по философскому роману Сартра и Камю происходил переход к онтологической проблематике русской литературы и философии сквозь призму творчества Н.Ф. Федорова, проникновенное освоение наследия этого «загадочного мыслителя» и донесение его глубинных смыслов и перспектив в контексте «тайны человека» и исторического процесса, активного христианства. Именно в 1970-е годы писался ее фундаментальный труд «Тайна Царствия Небесного» распространявшийся в машинописных копиях и изданный только в начале 1990-х. Я в середине семидесятых годов после окончания университета нашел работу переводчика вблизи своего семейного деревенского уединения во Всесоюзном научно-исследовательском институте прудового рыбного хозяйства. Там у меня появилась возможность перепечатать книгу В.А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров», ставшую своеобразным толчком для «смены вех» Светланы Григорьевны, двухтомник самого Федорова, пятитомное «Добротолубие» и другие редкие религиозно-философские сочинения, равно необходимые для наших исследований. Об изданиях и переизданиях таких сочинений тогда никто не помышлял, а они органично входили в состав духовного и интеллектуального поворота Светланы Григорьевны, о котором она упоминала

нает в дневниковой записи: «Стала читать и учиться родному, пошла дальше, из мыслителей тщательнее остановилась на Данилевском и Вл. Соловьеве. И тут встреча решающая: Николай Федоров. Только с него я, по существу, стала серьезнее относиться к своей жизни».

Я в последние годы обучения в университете подружился с Юрием Михайловичем Лоцицем, автором глубоких книг в серии «Жизнь замечательных людей» о Сковороде и Гончарове, который работал в редакции этой серии и предложил мне вместе с зав. редакцией Юрием Ивановичем Селезневым написать биографию Паскаля. Этой биографии и были посвящены мои основные интересы, когда Светлана Григорьевна сподвигла меня поступать в аспирантуру Литинститута по кафедре зарубежной литературы, которую она закончила. Я поначалу сопротивлялся, опасаясь, что аспирантура станет помехой для уже начатой работы, но Светлана Григорьевна убедила меня не пренебрегать такой возможностью, реализацию которой можно совместить с другими трудами. Действительно, хотя аспирантура получилась не очной, а заочной, что осложняло ситуацию, мне удалось за четыре года пребывания в ней написать и биографию Блеза Паскаля, и диссертацию об эстетической системе Поля Валери, его интеллектуального антипода, выражавшего «картезианскую» линию во французской культуре. Светлана Григорьевна, если так можно выразиться, прикрепила меня к Литинституту, где через восемь лет я стал трудиться в качестве преподавателя и зав. кафедрой зарубежной литературы, а затем ректора. Сама она в 1977 году покинула его после четырехлетнего заведования кафедрой иностранных языков, чтобы целиком отдаться творческому труду над наследием Н.Ф. Федорова, идеями активного христианства и их подвижническим распространением в обществе.

Благодаря этому вдохновенному труду общественное сознание начинало знакомиться не с вопросами «о богатстве и бедности», капитализме и социализме, демократии и тоталитаризме и т.п., а с вопросами «о смерти и жизни» предопределяющими решения всех остальных вопросов, преображение или апокалиптизацию исторического процесса. Призывы к соединению верующих и неверующих, ученых и неученых в «общем деле» преодоления смерти, воскрешения предков, регуляция природы в эпоху потребительской цивилизации, разложения срединно-нейтрального, иррегулярного гуманистического царства», когда мамонизм и панэкономизм стали определяющими силами современности, а вся духовная жизнь человечества кажется иллюзией и обманом, вызывали у одних недоуменную оторопь, а у других повышенный интерес к связанным с ними онтологическим проблемами русской мысли, долгие годы находившейся под спудом идеологического запрета и забвения. Светлана Григорьевна выводила их из обсуждения в курилках и «на кухнях» в широкую публичную сферу, и мне приходилось не раз наблюдать, с каким жадным вниманием воспринимали ее доклады и лекции в учебных заведениях и библиотеках, музеях и исследовательских институтах. С многочисленными препятствиями, но все-таки стали пробивать себе печатную дорогу первые публикации философского наследия Н.Ф. Федорова и статьи о нем, а в 1982 году в серии «Философское наследие» издательства «Мысль» появилось подготовленное ею издание избранных сочинений философа, встретившее резкую критику со стороны официоза, а часть тиража была изъята. В таких обстоятельствах издательство «Современник» не решилось печатать тираж уже набранной книги Светланы Григорьевны о Н.Ф. Федорове «На пороге грядущего», и он был рассыпан.

Я в ту пору уже занимался биографией П.Я. Чаадаева и подготовкой к изданию в том же «Современнике» его философского наследия, публикация которого была отсрочена на несколько лет. Идеологическая ситуация в предперестроечный период характеризовалась противоборством враждующих тенденций, но никакие трудности и невозможность печат-

таться не могли остановить цельную и абсолютно убежденную в своей правоте личность Светланы Григорьевны. Работа продолжалась с еще большей целеустремленностью и интенсивностью.

В 1980 году мы оба оказались в профкоме литераторов при издательстве «Советский писатель», вступить в который она мне посоветовала для трудового стажа и сохранения социального статуса. Дело в том, что гонорары за вышедшего двумя изданиями «Паскаля» в серии «Жизнь замечательных людей» позволяли некоторое время содержать семью из четырех человек, переводить с иностранных языков и составлять рефераты и статьи о выращивании растительноядных рыб мне уже не хотелось, и Светлана Григорьевна подсказала мне этот профком, в котором мы пребывали до середины 1980-х годов, участвуя в его мероприятиях и занимаясь своими исследованиями. У Светланы Григорьевны проходил процесс накопления, оформления и развития огромного и богатого материала, нашедшего выход с конца 1980-х — начала 1990-х годов, когда стали появляться ее книги «Преодоление трагедии: "Вечные вопросы" в литературе», «Николай Федоров. Творчество жизни», «Тайны Царствия Небесного», антология «Русский космизм», подготовленное ею совместно с дочерью Настей четырехтомное собрание сочинений мыслителя, когда она возглавила в 1993 году постоянно действующий семинар при Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова.

С 1988 года Светлана Григорьевна связала свою профессиональную жизнь с Институтом мировой литературы. В 1990-х годах и в последующем во всю ширь и мощь разворачивался ее первопроходческий дар мыслителя-исследователя. Многочисленные статьи и монографии о философских аспектах русской литературы XIX–XX веков как бы завершились двухтомной «Метафизикой русской литературы». Затронутые в «Тайнах Царствия Небесного» фундаментальные вопросы антропологии, историософии, эсхатологии, этики, размышления о путях России и Запада и перспективах человечества нашли свое продолжение в их обсуждении на страницах многих статей и книг. Вышли в свет книги «Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия», «Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден» «Тропами сердечной мысли».

Завершив книгу о французском богослове и мыслителе, Светлана Григорьевна сказала: «Я поняла, зачем я всю жизнь учила французский». Она была убеждена, что федоровские идеи имманентного воскрешения, психофизиологической регуляции, управления внешней природой закладывают основу соединения религиозной и научной картин мира, святоотеческого предания и «русского космизма». И разрабатывая концепцию активной эволюции как нового сознательно-творческого этапа развития мира, она подчеркивала, что развитие должно направляться триединством религиозного идеала, разума и нравственного чувства.

При встречах мы заводили речь о том, как может осуществиться скачок на такой уровень сознания, прорыв онтологически ущербной человеческой природы к новому бытию и новым ценностям. Мы оба соглашались в том, о чем она пишет в своем дневнике: «Кризис гуманизма (видения человека как меры всех вещей, как высшей ценности) продолжается и сейчас, более того — он вступил в фазу острейшую, когда "гуманизм" в смысле раскрепощения человека, права на свободу во всех ее измерениях сполз в апофеоз грубой "материократии", нижнего этажа в человеке, всех его инстинктов и поползновений, к тому же экзальтируемых, вплоть до беспощадного вытеснения слабого и устранения конкурента, до особого наслаждения жить в трещащем по швам апокалиптическом мире».

Светлана Григорьевна надеялась, что дно, «достигнутое человеком потребляющим и играющим» в цивилизационном проекте Нового времени, заставит его опаматоваться и обратиться в поисках теперешних альтернатив к идеям активно-творческой эволюции,

христианскому эволюционизму. Ее вдохновляли процессы «цефализации», неуклонного роста головного мозга, утончения нервной системы в эволюционном процессе, в чем она видела залог восхождения человека в его нравственной и физической природе, движения к единению, к нравственным абсолютам, к новой творческой пылкости в неудовлетворенности настоящим. Я в наших диалогах пытался уяснить, как цефализация и ноосферный рост могут быть положительно связаны с первоосновами и пределами человеческого волеизъявления, с возможностью отказаться от предпочтения, говоря словами героя «Записок из подполья», собственного «чая» всему «миру» и «общему делу». Высказывание Вл. Соловьева оживляло и продвигало наш диалог: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас лицом — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если в человеке и в природе есть положительные силы добра и света; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют».

Мы соглашались, что без добровольного освобождения от гордыни, зависти, тщеславия, властолюбия, сластолюбия и подобных сил «темной основы нашей природы», с действием которых связаны и бытийная досада, и озлобленность (ressentiment) человека на мир и других людей, ноосферный прогресс будет служить «исключительному эгоизму», а не повернет его волю к росту сознания и к «общему делу». Только свободно выбранная (а не учрежденная или навязанная) хриstopодобная любовь, которая не завидует, не гордится, не превозносится и «не ищет своего», ибо не отождествляется ни с каким частным интересом и природными склонностями «исключительного эгоизма», дающая, а не берущая любовь, которая долготерпит и все переносит и которая живет в сердце органично и реально, а не существует только в уме доктринально и декларативно, способна преобразить «темную основу нашей природы» и внести в нее «положительные силы добра и света». Без чего, собственно говоря, невозможен прорыв на качественно иной уровень сознания, на котором были бы адекватно восприняты и задействованы идеи «общего дела». Иначе будет по слову ап. Павла, к высказываниям которого Светлана Григорьевна относилась особенно проникновенно «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю...». Нет истины, где нет любви, без любви вы ничего не узнаете, а с любовью узнаете многое. Эти выводы Пушкина и Достоевского были близки Светлане Григорьевне не только отвлеченно и умозрительно. Ее огромный ум, алкавший всеобщего спасения, спасения всего человечества, задавленного своей падшей природой, на высших путях синергийного сотрудничества, органично сочетался в ней с большим сердцем и открытой душой, сердечным расположением к людям вне зависимости от рангов и разделений. Где бы Светлана Григорьевна ни трудилась, с кем бы ни сталкивалась на жизненном пути, она вникала не только в профессиональные, но и в личные проблемы коллег и тех, кто оказывался рядом, несмотря на всю свою занятость и всецелую поглощенность главными творческими задачами. В надписях на подаренных ею нашей семье книгах звучит слово «любовь». С любовью и благодарностью и мы помним о ней, возвращаемся на тропы ее «сердечной мысли».

**С.Г. СЕМЕНОВА И СУДЬБЫ
АКТИВНО-ЭВОЛЮЦИОННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В РОССИИ**

Со Светланой Григорьевной Семеновой меня свели отнюдь не случайные обстоятельства. Когда в конце 1993 года я увидел в одной из центральных библиотек объявление о ее лекции или докладе в «Музее-читальне Н.Ф. Федорова», мне уже были хорошо известны ее статьи и книги. То, что в них говорилось, казалось мне не просто интересным в историческом плане, но вполне современным, общественно ценным, воодушевляющим — а что-то вызывало и недоуменные вопросы. Я очень обрадовался возможности их прояснить. Хотелось познакомиться и с человеком, который говорит о столь удивительных вещах, и с теми людьми, которые готовы участвовать в этих разговорах. Но это значит, что мое движение навстречу семеновской мысли началось задолго до этого дня. Когда? Осознать это важно для понимания того, чем стал этот человек для меня, как видится мне его место в нашей культуре.

Профессиональное изучение художественных, философских и богословских текстов служило Семеновой опорой в ее, в исконном значении этого слова, подвиге мыслителя, учителя жизни. В великом труде отыскивания и проращивания в почве современной культуры семян федоровской мысли. Эти две ее ипостаси воистину неразделимы. Семеновой была присуща способность указывать именно то главное, насущное, вокруг да около чего ты сам мог бы проблуждать весь свой век. И в процессе постижения этого главного ты вдруг начинал понимать, что твой умственный багаж, твой душевно-духовный опыт сами направляют тебя к тому мировоззрению, которое она назвала «активно-эволюционным».

Но могло ли в моем случае быть иначе? Моя учеба на историческом факультете Московского пединститута (МГПИ) пришлось на последние застойные годы. Ее главным итогом, в сущности, и можно считать приобщение к той мировоззренческой проблемной ситуации, в которой состоялось явление Семеновой, к разрешению которой было направлено ее творчество.

Подходил к концу целый цикл истории страны и мира, и живую мысль остро волновали вопросы, кто же мы, куда идем и куда нам — вообще людям — идти следует. Многие в тогдашней советской действительности вызывало отторжение. Многие — кто с горечью, а кто и с удовлетворением констатировали провал и нового мира, и нового человека. То общество, к которому я принадлежал, не принимало подобных выводов. Но сейчас речь не о наших тогдашних историософских и политических исканиях. Важнее, что, благодаря нашим наставникам, мы ощущали себя внутри живого потока великой истории и великой культуры, пусть и временно затянувшегося ледком на поверхности. Русская мысль, издавна находившая наилучшее воплощение в художественном слове, или вдохновляемая им, виделась нам источником, не вполне постигнутых и (или) намеренно замалчиваемых, но крайне актуальных смыслов. Мы внимательно следили за тем, как пробиваются к ним историки, литературоведы и литературные критики. При этом, благодаря читавшемуся на факультете большому курсу истории естествознания и техники мы (те, кто больше расположен к философствованию, которое было у нас в чести) «могли судить о том», что дали миру Ньютон и Эйнштейн, Циолковский и Вернадский.

И вот как-то раз мой, ныне покойный, друг и однокурсник, Леня Чупеев рассказал мне про некоего русского чудака, книжника-аскета, проповедовавшего научное воскрешение мертвых и расселение возвращенных к жизни поколений по космическому пространству.

Звучало это — в его ли устах, в моем ли восприятии — нелепо, безумно, даже пугающе и как-то мало вязалось с моими тогдашними представлениями об идейной проблематике эпохи. — «Откуда ты это взял»? И Леня дал мне почитать статью о Федорове в историко-биографическом альманахе «Прометей». Кажется, я тогда уже почувствовал необычную энергетику в этом биографическом очерке. В нем угадывалось нечто более серьезное, чем «инакомыслие», не приемлющее существующего социального порядка. Сегодня я бы назвал это заряженностью федоровским этическим неприятием смерти, нравственным противлением порядку естественно-природному, космическому, на котором зиждется и человеческое «небратство», убийство, унижение, несправедливость социальная. Сейчас хорошо видно, что очерк является, по существу, манифестом собственного семеновского мировоззрения, которое к этому времени уже полностью сложилось.

Затем в серии «Философское наследие» вышел в свет знаменитый семеновский одно-томник сочинений Федорова. Будучи уже отчасти подготовленным читателем, я оценил необычность и внутреннюю последовательность федоровского христианства, его самобытную историософию, его меткую критику индустриальной и потребительской цивилизации. Но, признаюсь, я тогда как-то увяз в его текстах. Я, например, не обратил тогда внимания на статью «Музей его смысла назначение» и позже, работая в Музее революции (ныне музей современной истории России) с удивлением, по сути неоправданным, обнаружил, что Федорова там знают и даже почитают единственным в своем роде философом хранения, памяти, музейного дела. Возможно, мой ум был еще недостаточно тренирован, чтобы одновременно удерживать в поле зрения множество ответвлений федоровской мысли, разбегающихся от основного ствола (или разных стволов из единого корня) и вновь переплетающихся между собой. А может быть, дело было и в моей тогдашней благополучности и юной беззаботности. К тому же осваиваемое мною историческое мышление, по своей природе направлено на постижение логики мира сего — закона борьбы между людьми и человеческими сообществами, закона господства и подчинения. «Нет, я за то, чтоб смерть — была!» — как говорил Политик, персонаж сочиненной биофизиком Б.Г. Режабеком мистерии «Победа над смертью», которую разыгрывали в федоровском кружке. Словом, пора моего обращения тогда еще не настала. Тем временем федоровское учение, вопреки окрикам идеологического начальства, стало восприниматься культурной общественностью как законное порождение русского Логоса, необходимое и важное звено русской мысли. Этот круг людей не исчерпывался «гуманитариями», которые уже и сами по себе были довольно многочисленны. Носителями культурного сознания в те годы была целая армия ученых, преподавателей, квалифицированных специалистов самого различного профиля, в том числе, из «высокотехнологических отраслей», связанных с обороной, космосом.

Эта среда была и основным генератором, аккумулятором всевозможных новаторских, слишком часто невостребованных идей, разработок во всех областях жизни. Многие из них способны были качественно менять привычные характеристики бытия. Работая сотрудником Музея революции (ныне Музей современной истории России), который никогда и не переставал быть музеем социальных инноваций, я познакомился со многими из таких идей, вынесенных на общий суд под знаком борьбы за «ускорение».

Здесь была наиболее остра потребность в соотношении своей профессиональной деятельности, своего индивидуального бытия — с высшими смыслами. В растущем интересе к ноосферным идеям В.И. Вернадского выразилась универсальность планетарность, присущая русскому мышлению. Именно в этой среде федоровские лекции, а, вернее, проповеди Семеновской находили наиболее горячий отклик, особенно с началом перестройки и гласности, о чем я, к сожалению, знаю только по рассказам основателей федоровского кружка.

Этот специфически русский запрос на полный, всеобъемлющий Смысл восходит, в его современном виде, надо полагать, ко второй половине XIX века. В России, едва тронутой секуляризацией, не пережившей религиозной реформации тогда стало быстро распространяться светское общее и профессиональное образование. Несогласованность в русском сознании двух матриц мировосприятия — утилитарно-рациональной и глубоко укорененной традиционно-православной — и порождала это, присущее прежде всего носителям профессиональных знаний, стремление к работе и жизни ради высшего смысла. Усилия к разрешению этого противоречия породили и народничество с его требованием к «образованным» вернуть долг народу, обратив свои знания и умения к его непосредственному и очевидному благу. Отсюда и толстовская критика городской цивилизации и софиологические умозрения Вл. Соловьева, силившегося вписать светский прогресс в христианскую эсхатологию. О философии Федорова — не случайно он излагал ее в форме послания «от неученых к ученым» — мало сказать, что она располагается в этом же ряду. Бесстрашно дерзая разрешить все вечные вопросы («дело Божье делается руками человеческими»), это учение, по сути, знаменует и возглавляет этот ряд. Федоров предугадал, и принципиально принял важную особенность развития научно-технической цивилизации в России — ее служилый, военно-мобилизационный характер.

Коммунизм, под знаменем которого были одержаны великие победы, воздвигнута индустриальная сверхдержава, посулил, да так и не дал удовлетворительных ответов на этот запрос о Смысле. Его официальная политпросветовская версия явно недодавала чего-то насущного душе множества людей, которые были заняты сложным и ответственным трудом в общем государственном деле. Федоровское толкование миссии Российской державы: «дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам», «перейти от простора земного к простору космическому» гораздо ярче освещало конечный смысл их труда. Яснее становилось теперь и буквально-воскресительное предназначение того собрания и сохранения, которое составляет ткань, плоть повседневной работы гуманитариев — архивистов, музейщиков, библиотекарей, исследователей и просветителей. Труд самой Семеновой на этой ниве — пример особой, религиозно обоснованной федоровской профессиональной этики, в отличие от «немецкой», западной, протестантской.

Названные социальные группы, сохранявшие родовые черты русской интеллигенции, были естественной базой для формирования нового интеллектуального класса, который должен был бы стать ведущей силой советского общества. И как раз идеи человеческого восхождения или активной эволюции, развиваемые Семеновой (учение Федорова и было естественным религиозно-метафизическим ядром этого мировоззрения), лучше всего формулировали историческое призвание этой новой общественной силы.

Но для начала предстояло создать ее язык, не выдумать, а вспомнить и достроить. Прежде всего, предстояло выявить и восстановить во всей полноте те идеи или духовные традиции, которые лежали в основании созданной на российской земле в двадцатом веке цивилизации Современности. Господствующая советская коммунистическая идеология, сформировавшаяся в перипетиях политической борьбы, никак не могла считаться полным и адекватным их выражением.

Вышедшая в 1989 году книга Семеновой «Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе» указывала, на мой взгляд, на самые сокровенные истоки названной традиции. Именно эта семеновская работа и оказалась поворотной в процессе формирования моих убеждений и исследовательских интересов.

Это была не академическая монография, а цикл очерков, не просто литературоведческого, но и подлинно философского характера. Собранные под одной обложкой, они входили в глубокий резонанс друг с другом, отчего книга обретала необычайно мощное и объемное звучание. В самом деле, Федоров, при всей его гениальности — или как раз по этой причине, — мог казаться одиноким пророком или мечтателем, оцененным, да и то с оговорками, только некоторыми выдающимися умами его времени. А эта новая книга свидетельствовала, что принципиальное неприятие смерти и того устройства мира, которое ее предполагает — является одной из фундаментальных черт русской литературы, основной организованной формы отечественной мысли. Главное же, в ней было показано, что в литературе века двадцатого эта тенденция перерастает в восстание против самих онтологических корней зла, в волю к коренному пересозданию мира. Книга указывала (хотя ее содержание к этому не сводится) на нечто очень значительное и еще очень мало сознаваемое, в составе того духа, который воплотился в ментальных, организационных и вещественных структурах цивилизации Современности в России. Она открывала новые области проблем для исследователей всех граней духовной жизни, от искусствоведов до историков науки и техники. (В дальнейшем, Семенова вместе со своими коллегами из ИМЛИ РАН реализовала очень многое из намеченной в ней программы, эти труды хорошо известны.) Книга была одной из тех немногих публикаций, которые, действительно подвели тогда к содержательному разговору о русском двадцатом веке, о месте и призвании советской цивилизации в мире. Тогда-то у меня и возникла мысль о необходимости рассмотреть 1917 год, «русский коммунизм», советский Большой проект, Большую науку, советский космос в русле русской культурной религиозной или если угодно метафизической традиции, и в свете совершавшегося перехода страны на новую технологическую, цивилизационную ступень. Даже просто как сотрудник музея этой эпохи, я был обязан понимать и объяснять духовную суть хранимых и демонстрируемых мной предметов.

Это желание становилось более определенным по мере того, как объявленное преодоление разрывов отечественной культурной традиции, пробелов в исторической памяти начало превращаться в кампанию по дискредитации советского периода истории и советского наследия. Волна злобного нигилизма стала бить уже по всем скрепам общества, по самой России. О расчеловечивающей и разобществляющей сущности этой информационной кампании, вернее, целой войны, сказано уже немало верного. Тогдашние размахистские оценки недавнего прошлого и настоящего («преступление» — «абсурд» — «тупик» и пр.) заранее перечеркивали всякую возможность серьезного общественного разговора и о советской цивилизации. Не только об общих смыслах и общем деле, но даже о таких элементарных предпосылках любой гражданской жизни, как понятия общее блага и общего достоинства. В итоге, созданные трудом и подвигом поколений, сложноорганизованные антропосоцио-техно-структуры (не вполне чуждые идее «братского дела») обращались в обесцененные, ничейные, даже не вещи, а «сцепления каких-то матерьялов...», как в загробном мире в стихах Заболоцкого. Оставалось лишь успеть все это присвоить, утилизировать, распродать. Вскоре сложились и благоприятствующие этому политические условия. Участвуя в событиях начала 1990-х годов, потенциальный «новый класс» с воодушевлением сам обрубал все ветви, на которых он только и мог бы вырасти и вызреть в таком качестве.

Для меня и моих единомышленников то было время вовсе не светлых надежд, а пора гражданских тревог и, если не полного уныния, то жестоких разочарований. Их качество и масштаб лучше всего выражены в словах философа Александра Зиновьева, которыми заканчивается его последняя, изданная уже после его смерти книга (2006 г.): «Я жил с ве-

рой в то, что границы разума совпадут в будущем с границами Вселенной, (что это, как не «активная эволюция»! — А. Б.), а ухожу с мыслью о близкой гибели человечества от его собственной глупости».

Надежда, в самом деле, могла видаться лишь в том, что новые угрозы, неизбежные беды и лишения все же помогут пробуждению — вместе со здравым смыслом общего выживания — потребности в высших смыслах и целях общей жизни. Позволят понять, что именно их девальвация и согласие людей строить жизнь на крайнем занижении планки своих стремлений стало первопричиной всех невзгод и что это, в самом деле, грозит прямой общей гибелью. Но условием этого могла быть лишь повышенная общественная активность ответственных людей на всех уровнях — от метафизики и научных исследований до практической политики. Обеспечение реальной государственной независимости России во всех ее аспектах — в духовном прежде всего — полагалось здесь ближайшей целью. Свое место я видел среди тех, кто выбрал в жизни этот путь.

Как-то поздней осенью 1993 года, вскоре после октябрьских событий, у меня был разговор, даже спор о русских интеллектуальных традициях с моим хорошим товарищем, кандидатом наук, инженером из «оборонки». Его, как бывало в этой среде, серьезно занимали фундаментальные проблемы мироздания. В подтверждение своей правоты он махал перед моим носом книжкой в черной обложке под заголовком «Русский космизм». Уязвленный собственным невежеством, я приобрел и принялся штудировать эту хрестоматию работ выдающихся русских мыслителей и ученых, отобранных под углом зрения идей иммортализма, космизма, активной эволюции. Оказалось, что масштаб явления выходил далеко за рамки моих тогдашних знаний и кое-каких догадок, мировоззрение «космизма», в самом деле, проросло во многих областях русской духовной жизни. Сопоставление прочитанного со многим, уже мне известным, действительно, позволяло думать, что речь идет об ином, отличном от классического новоевропейского, отношении к универсуму. О новом направлении развития естествознания и технологий, всей человеческой цивилизации, с которым русские и, как говорил Федоров, «континентальные земледельческие народы», включатся, в свой срок, в мировой исторический процесс.

Советская индустриальная цивилизация как таковая, конечно, не была воплощением этого мировоззрения, но практика больших государственных проектов была их естественная предпосылкой. Его сторонники нередко играли в них видную роль. Вернадский в 1944 году («Несколько слов о ноосфере») не сомневался в ноосферной направленности советской Большой науки, к организации которой он имел самое прямое отношение. Думая о духовном содержании того, что предстояло защищать, сохранять и восстанавливать, эти предпосылки невозможно было игнорировать. А может быть, их и следовало развивать в качестве основы будущего восстановления?

Все сказанное позволяет понять, с какими мыслями и чувствами в ноябре 1993 года я прочитал в «Ленинке» объявление о лекции Семеновы.

В библиотеке на Профсоюзной улице в небольшой комнате среди нескольких десятков собравшихся я увидел высокую статную женщину с прекрасным лицом, строгим и значительным, но вместе с тем живым и приветливым.

С первых же услышанных мною фраз я был захвачен энергичным и полноводным течением ее речи, увлечен теми необычными картинками, которые разворачивались — в ходе движения ее мысли. Тембр ее сильного и певучего голоса я бы сравнил со звучанием классической трубы, инструмента, способность которого передавать всю гамму человеческих чувств, кажется, недооценивают. Но уж собирающие, мобилизующие действие трубы, наконец, эсха-

тологические и прямо воскресительные коннотации этого слова будут здесь к месту. Что-то из того, что Семенова говорила на собраниях Федоровского общества, бывало знакомо по ее печатным выступлениям. Но именно на эти собрания она обычно впервые и выносила самые свежие результаты своих исследований и размышлений. И всякий раз, как я ее слышал, привычные явления, понятия, даже ее знакомые мысли открывались в новых, подчас неожиданных ракурсах, хотя не все услышанное бывало с ходу понято и принято мною.

Любое ее выступление перед аудиторией было явлением искусства. И, как бывает с настоящим искусством, когда оно вершится здесь и сейчас, меньше всего думается о том какой труд, этому предшествует. Какие силы, какие энергии потребовалась собрать, стяжать в себе, чтобы из федоровских и многих других религиозных, философских, художественных текстов в их исходном виде выплавилось, выковалось, отчеканилось эта самоодное слово, острая, меткая, точная мысль, горячая, вдохновенная проповедь.

Особым достижением Семеновой, помимо ее собственных книг и подготовки полного собрания сочинений Федорова, стало объединение, собиание вокруг себя многих людей, очень разных по роду деятельности, жизненному опыту, интересам и взглядам. Результатом стал уже тот факт, что Федоровское общество оформилось и не распалось в атмосфере раздора, вражды, погони за успехом, чувственными удовольствиями у одних, уныния и апатии — у других.

Вспоминая Семенову, многие отмечают ее не просто доброжелательное, а участливое, вдумчиво-бережное отношение к каждому, кто пришел в федоровское общества, пусть и просто в качестве отзывчивого слушателя, тем более — беспокойного вопрошателя. За этим стояло глубоко федоровское, православно-соборное понимание ценности того всегда неповторимого пути, который ведет человека от переживания собственной и своих близких смертно-

сти к Общему делу. Само это дело может развернуться, лишь включив в себя все эти поиски пути, хотя как таковое бесконечно превышает их сумму. А поскольку это и было ее дело жизни, то и каждый из этих путей, из этих, всегда частных частичных образов преодоления трагедии, подступов к общему делу был ее собственным достоянием, расширением ее личности. Но ведь то же может сказать и любой из активных участников общества. И прежде всего, в каждом из нас — в нашем понимании идеала и путей его воплощения — навсегда останется большая доля мысли, души, личности самой Светланы Григорьевны.



Выступление С.Г. Семеновой в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. 2010

Ко времени, когда я оказался в кругу федоровцев, общественные условия разработки и распространения активно-эволюционного мировоззрения, как было сказано, очень изменились. В девяностые годы возможностей высказать, обсудить, опубликовать мысль стало, в общем, больше, чем прежде, чем следовало по максимуму пользоваться, но вот сам спрос на философию и метафизику начал заметно падать. Сказывалось, и чем дальше, тем явственнее, оскудение, умирание той масштабной практики, которая только и создавала потребность в активно-эволюционном мышлении. Усыхание того социально слоя, той культуры и образа жизни, где Слово сохраняло свое высокое значение.

На первый план работы только что учрежденного Общества имени Николая Федорова выдвигались задачи собирания в условиях распада, восхождения навстречу обвалу, сопротивление деградации человеческой и культурной. Все это начиналось с поддержания высокого уровня мышления, обсуждения в самом Обществе. Все это требовало огромного труда терпения, усилий, не всегда сулящих непосредственный успех. И ВСЕ это, наряду со своими учеными трудами, несла на своих плечах Светлана Григорьевна.

Что касается меня, то здесь я нашел здесь больше, чем ожидал. Благодаря С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой и целому ряду близких к обществу исследователей и общественных деятелей — мне посчастливилось проникнуть в глубины мысли Федорова и других выдающихся русских философов, богословов, ученых, писателей, узнать, понять, переосмыслить огромные пласты мировой и русской культуры и общественной мысли, выработать собственное отношение ко многим явлениям современной жизни. Все это неопределимо много дало мне и в общественно-мировоззренческом и в узкопрофессиональном плане как историку и музейному работнику.

Светлана Григорьевна очень серьезно отнеслась ко мне с моим интересом к социокультурной генетике русского коммунизма и «советизма». Ее взгляд на революцию и советскую эпоху был гораздо более критическим, чем у меня. На революционный, насильственный путь решения социальных проблем, на человекобожеский прометеизм советских утопистов 1920-х годов она смотрела с высоты федоровского христианского идеала.

Кажется, Светлану Григорьевну огорчало, что мои рассуждения и выступления редко отливаются в форму текстов. «У Вас есть свой собственный взгляд на вещи, пишете, пишете», — говорила она мне. Не помню, что именно я бормотал в свое оправдание (а что скажешь, если внятно изложить это свое собственное понимание мне удастся обычно ценой таких затрат времени, которые профессионально пишущие позволить себе не могут). Призывая писать, она имела в виду не только необходимость неустанной работы, но и ее определенный характер — обязательное присутствие в ней некоего верхнего регистра. «Записывайте ваши мысли. Пишите, обо всем, что вас волнует», — настаивала она. Меня увлекала хорошо разработанная в западной социологии методология выявления путей спасения души, то есть способов преодоления трагедии индивидуальной конечности как фактора мобилизации социальных энергий. По-моему, Светлана Григорьевна считала, что само по себе прикладывание к русской исторической и культурной действительности все новых (на самом деле старых, давно изобретенных) шкал, «аршинов общих» обрекает на пробуксовку. А продуктивное творчество начинается лишь после того, как ты, подобно поэту, писателю решительно двинешься нехоженными «тропами сердечной мысли» (название ее итоговой книги), где только и происходит встреча с Истиной, с Богом, — хотя даются такие встречи недешево. Если на этом уровне ты все продумаешь и прямо выскажешь все до конца и поймешь, зачем тебе лично это нужно. Тогда возникнет настоящая тяга, огонь разгорится, и машина наберет обороты. О ее дневниках, которые были частично опубликованы в этой последней книге, в то время я ничего не знал.

Со дня кончины Светланы Григорьевны минуло три с половиной года. События этих бурных, трагических для целых народов лет, исполнены огромного значения. Они засвидетельствовали окончательный провал того проекта глобального мироустройства, ради осуществления которого и произошел Великий Отказ от поисков антропологической и цивилизационной альтернативы. И это значит, что поиски гуманистической формулы этой альтернативы вновь неизбежно выдвинутся в повестку дня.

В сфере идей да уже и в политике — сегодня все заметнее попытки «отыграть назад», от глобализации к новоевропейской классике, к Проекту Модерн (часто в его консервативных вариантах), к его политической философии суверенного государства, к его образу человека. В сложившейся ситуации это можно приветствовать. Но сами по себе эти подвижки едва ли могут в полной мере противостоять нынешнему разгулу разрушительных сил, пока «экономический рост», основанный на раскручивании маховика человеческих потребностей, по-прежнему будет считаться верным путем к благополучию народов. Быть может, самое ценное — но пока не самое заметное — в происходящем — состоит в новом осознании высокого призвания человека, в новом обращении к Личности, к Мысли, к Слову, к Логосу. К полноценной критической рефлексии Проекта «Человек» и нащупыванию его пределов и драматических развилок.

Все это означает, что время Семеновой — впереди, и оно уже близко. Но оно не наступит само собой, приближать его придется нам — уже без ее участия. Но это упорное проращивание — и неуклонное прорастание — в мире мысли и дела Светланы Семеновой — будет и началом ее возвращения к нам.

Г.П. Аксенов

ГЕРОИНЯ УМСТВЕННОЙ СВОБОДЫ

Большие люди всегда в истории к месту. Кажется, будто они нарочно приходят тогда, когда нужно. На самом деле они-то и изменяют свою эпоху, нарекают ее своим именем.

Время Светланы началось в знаменитую «эпоху застоя», в конце брежневского правления, когда от коммунизма в идейном отношении осталась пустая форма и оболочка. Среди образованных людей совсем мало оставалось тех, кто еще верил уж пусть не в практику социализма, а хотя бы в «правильную теорию», которая якобы где-то еще теплилась, только вот практика осуществления ее подвела. Свободу идейного поиска уже нельзя было удержать.

И Светлана включилась. И сразу о главном. О смысле человеческой жизни и истории. Куда все движется? Если не к царству рабочих и крестьян, то куда? К бессмертию и воскрешению?

Я помню, насколько ошеломительной казалась эта перспектива. Ведь все наше так называемое общество, которое и обществом-то назвать нельзя, поскольку его объединял лишь некий уровень образования, но отсутствовало совместное действие, пребывало в великой растерянности. Многие интуитивно чувствовали, что истина находится где-то в идеях православия. Но когда началось массовое обращение, сразу выяснилось, что и православие не отвечает на главные вопросы человека, что и от него осталась одна форма и обряды. Поэтому популярны стали диссиденты в религии.

Сравню два собрания.

Одно проходило во Дворце культуры завода «Серп и молот». (Площадка, как тогда говорили, не имела никакого отношения к теме собрания. Объявлений в печати не было.

Все узнавали от знакомых, из уст в уста.) Большой зал был заполнен до предела. Говорил отец Александр Мень, слава о котором в интеллигентных кругах распространялась как круги по воде. Сам факт выступления священника на том месте, где должен быть официальный идеолог, содержал главный элемент новизны. Мень читал тогда цикл лекций о христианстве. В этот раз речь шла о религиях, предшествующих и синхронных его возникновению. Священник говорил хорошо, внятно, доходчиво и вполне научно. Он доказывал недостаточность всех этих учений перед самым пришествием Мессии.

Помню, идя после лекции к метро, я думал: «Нет, так в свою веру не обращают!». Это было научное, что неплохо, но абстрактное сообщение сведений, не затрагивающее глубинные пласты существа человека. Оно апеллировало к уму. О религии так говорить нельзя, подумал я. Причем было известно, что Александр Мень стоял особняком в церкви и уже тем вызывал большое движение, многие обращались, многих он крестил. Но все же обращение — не интеллигентское решение «найти истину». Истина так легко, посредством знания не добывается, только через жизненные поступки. Христос свидетельствовал о Царстве Небесном, о Нем узнавали все слышавшие, но принимали только те, кто выполнял другой Его завет: «Покайтесь!». Требовалось некое усилие, личное действие, идущее от пересмотра своей жизни.

Поэтому полный огромный зал еще ни о чем не свидетельствовал. Должно пройти время, чтобы религия восстановилась хотя бы в том направлении, что открылось в стране до ее разгрома.

Второй зал был тоже заполнен до предела. Это был зал научно-исследовательского института, какого-то «ящика» на проспекте Мира. В таких оазисах образованных людей происходило тогда много чего, к деятельности «ящиков» отношения не имевшее. Например, выступления Высоцкого, которые тоже в афишах и рекламе не нуждались. Не было их и на этот раз, только на сцене была Светлана.

Это происходило, по-моему, уже после смерти Высоцкого. И также как Высоцкий, она одна заполняла всю сцену. И держала зал в напряжении более двух часов.

Она говорила об учении Федорова. Не бесстрастно, а горячо, увлеченно, самозабвенно. Мы слушали не исследователя, а последователя. Несмотря на состав слушателей, а здесь была, конечно, научная публика, которая верит только объективной истине, каждый поддавался под обаяние Светланы, каждый чувствовал, что ее истина не книжная, она сопряжена с правдой собственной ее жизни. Это была окончательная, последняя правда, продуманная и переработанная, сплавленная с душевными порывами и мучительными вопросами. Личная правда.

— Как относиться к злу?

— А какое зло главное?

— Как бороться со смертью?

— Каков главный нравственный долг человека?

— Возможно ли радикальное продление жизни?

— А кого надо воскрешать?

Никогда и никто такие вопросы людям не задавал и не отвечал на них публично. Публично у нас только светлое будущее было, правда, для счастья осталось возвести для него материально-техническую базу. И все понимали всю смехотворность таких планов, но до самых важных и полностью уничтожавших официальную идеологию вопросов не додумывались. Федоровское учение погружало каждого в глубину собственных, предельно откровенных вопрошаний.

Никакого скепсиса ученой аудитории я не видел. Никакого недоверия специалистов. В этой сфере их и нет. Каждый понимал, что Светлана продумала все до них, за них, иверялся самому такому поиску.

Выступление она построила ровно наоборот привычному научному порядку, когда большая часть посвящена докладу и меньшая — ответам на вопросы. Здесь доклад, который и докладом-то назвать нельзя, а выступлением, занимал меньшую часть, а большая была отведена вопросам.

И они посыпались. Оказалось, что диалоги, схватки мнений, дискуссия и есть ее стихия! В вопросах и несогласиях она будто даже черпала энергию для оформления основной мысли, которая каждый раз поворачивалась новой стороной. Вдохновенные ответы. Получалось так, будто для нее не существовало неожиданных, отрицательных, каверзных поворотов мысли. Она их заранее все прокрутила в уме, и может теперь преподнести в афористичной, запоминающейся, готовой и яркой форме.

Вот так надо обращаться в свою веру, думал я тогда. Это не лекция, а подвижнический труд. Светлана вызывала доверие в большей степени, чем логически безупречный священник.

Ведь дело не в том состояло, что после этой институтской встречи все поверили в учение Федорова. Такая задача недостижима. Важен пример и уровень мышления. Люди увидели, что после опустошающей пропаганды учения, которому никто уже не верил, но которому «надо» было поклоняться, возможно личное, а не коллективное мышление. А оно включает — самое главное — в личном подвиге, вот в том самом покаянии, поднимающем над лицемерной действительностью. Не книжное усвоение определенного мировоззрения, не приобретение суммы знаний и не окончательные выводы, хотя бы и самые бесспорные, составляют систему убеждений, но поступок во имя учения. Истина должна быть не только продумана, но пережита. А это значит, с ней нужно пройти через немалое время, сжиться, принимать, отвергать, подвергать сомнению, мучиться и все же войти в нее. Истина становится не внешней и головной, она должна заполнить все существо, стать двигателем жизни. Почему же ей верили?

Потому что именно личный опыт стал главным доказательством учения. Именно его произвела над собой Светлана. Отсюда ее власть над любой аудиторией. Это же евангельская модель поведения. Умственную власть имеет тот, кто нашел себя, а найдя, начал действовать. Ее личный подвиг заключался в решительном изменении жизни, на которое нужно было решиться. Светлана прервала свою типичную по высшим советским меркам и исключительно успешную карьеру. Пройдя филфак университета, аспирантуру, успешно защитив диссертацию на соискание ученой степени кандидата наук по французской литературе, она возглавляла кафедру иностранных языков и преподавала в престижном Литературном институте. Казалось бы, такого роста было вполне достаточно для успеха. Жизнь удалась!

Однако, для нее наступил момент истины, то самое евангельское покаяние и метафизическая — перемена ума и участи. Она пересматривает свою жизнь и видит, что поистине такая карьера ничего не стоит в ее собственных глазах, что ей никогда не стать самой собой, если продолжать ее. На таких должностях, как у Светланы, поводок, на который идеологическая власть отпускала людей, был длинен, можно было чувствовать себя максимально возможно свободной. Но рамки допустимого оставались. Множество интеллектуалов так себя и чувствовали. В меру свободны, в меру зависимы. Ни в какие коммунизмы не верили, да никто и не требовал искренней веры, напротив, она была бы проявлением глупости. Требовалась лояльность, внешние приличия, соблюдение ритуалов, самых необременительных. Легко было уйти в специальность и на том успокоиться. И также при-

лично было фрондировать и среди своих, на кухнях, издеваться над происходящими публичными проявлениями строя, над съездами и речами никчемных вождей, над намерениями и глупостями властей. Сложился и устоялся такой порядок подпольной полусвободы.

Только Светлану этот курьезный, даже юмористический, но все же порядок не устраивал. Жить-то надо было всерьез, чтоб уважать себя. Перед ней вдруг открылась совсем иная перспектива, и чтоб целиком и полностью погрузиться в открывшуюся ей огромную область нового учения, юмор не мог помочь. Нужно было обрести целостность.

В советское время, когда нам всем будущее страны казалось совершенно неопределенным и уж конечно — неопределенно долгим, уйти в никуда, в домашние хозяйки казалось отчаянно оппозиционным, диссидентским явлением. Но оно, конечно, диссидентским не было, Светлана не собиралась бороться против советского строя напрямую, каким-то заявлениями и действиями. Она поняла, что ее поступок — просто акт свободы, независимости от пут идеологии. От собраний с их необходимостью одобрять и поддерживать, от обязательного и чуть ли не ежедневного проявления в какой-нибудь форме лояльности власти. Лицемерие прекращалось, и форма отсутствия поддержки больше обрушивала строй, чем борьба с ним, которая вела часто к его укреплению, во всяком случае, органов расследования инакомыслия.

На этой почве мы, помню, с ней и сблизились. Я точно также тогда, в 1979 году ушел в никуда, в свободное плавание и тоже однажды погрузился в учение Федорова. У меня был свой путь, я не стал адептом учения, хотя сразу поверил в его какую-то конечную истинность, очень, правда, отдаленную и неопределенную. Только меня интересовал не сам акт воскрешения предков, а понятие времени. Что оно такое? Если вместо рождения будет происходить воскрешение, то что случится со временем. Оно что же — пойдет вспять? Как это возможно? Я начал исследование самого понятия времени, о чем в конце концов через 20 лет написал книгу.

Но одинаковость пути заключалась в том, что я поступил так же, как Светлана — прервал свою, тоже вполне благополучную карьеру и посвятил себя чистому познанию, как тогда казалось.

Вокруг Светланы сложился кружок по изучению Федорова. Основной костяк состоял из 10–20 человек, остальные как всегда это бывает, появлялись, исчезали надолго, иногда навсегда, приходили новые. Задумывались какие-то проекты, которые в основном оставались проектами. Это был «внутриутробный» период коллективного поиска истины. Собирались в разных случайных полулегальных точках, в научных институтах, на дачах, а чаще на частных квартирах. Это было упорное время «метанойи» — перемены ума. Внешне такие собрания строились по обычной научной программе — доклады, обсуждения. Кто-то что-то узнавал, кто-то где-то побывал. Но это был семинар именно Светланы, она в нем царила. Из него родилось, как мне кажется, целое направление в умственной жизни нации. И она была душой и главным двигателем движения.

Светлана возглавила не просто семинар по изучению Федорова. Его надо было восстановить в полном объеме. Надо было издавать его книги, обеспечить высокий научный уровень издания, восстанавливать его влияние, связи, проекты, найти труды исследователей и последователей. Целый блок русской культуры. Срочно требовалось изжить советское сознание, а это значило для многих восстановить связь со старой, исключительно богатой по содержанию русской наукой и философией, которые были прерваны революцией на самом взлете, в стремительном развитии.



Участники II Всесоюзных Федоровских чтений. 1989

*Верхний ряд: А.Н. Щербаков, С.Г. Семенова, С.А. Герасютин, М.О. Лукьянов, О.М. Лукьянов, С.В. Ягупова
Нижний ряд: А.Г. Гачева, Л.Г. Гачева, старшая дочь О.М. Лукьянова*

Но не менее важно было становление людей, их поведение, их не скованный идеологией внутренний строй.

Повторю, что пример заключался в обретении целостности своей жизни, в достижении свободы. Это было замечательное, вдохновляющее десятилетие, в котором Светлана была одним из лидеров умственного развития столичной верхушки страны.

Советская жизнь летела к концу, о котором мы не знали, но которое приближали хотя бы тем, что уходили не в карьеру советскую, но «в истопники». Множество интеллигентных людей отправлялись в свободное, полусвободное, четвертьсвободное состояние, чтобы посвятить себя тому, к чему влекло. Целое поколение людей становилось «бывшими советскими». И здесь Светлана оставалась ярким примером на протяжении целого десятилетия. Ее знала вся академическая и интеллигентная Москва.

Вот она и была тем человеком, который наполнил целое десятилетие 1980–1990-х гг. Она дала ему смысл, приподняла и вырвала души многих из лицемерной обстановки и двоемысленного существования. И этот переход, как оказалось, стал счастливым на самом деле для времени, которое закончилось невероятным событием — тихим крушением советской «действительности».

Наглядными, знаковыми, ощутимыми памятниками жизни Светланы Семенович оставнутся полки книг: издания Федорова, собрание его сочинений, десятки ее трудов, внесших ценный вклад в развитие русского языка и мышления. Но незримым и не менее ценным останется ее огромная заслуга в обретении умственной свободы нации. Думаю, что как раз она необратимо приближает будущее.

Ю.А. Дунаев

СЛОВО О ФИЛОСОФЕ

За многие годы моей творческой, концертной, просветительской деятельности я встретил много людей, которые оставили яркий след в моей жизни. Это выдающиеся деятели науки и культуры — композиторы, дирижеры, певцы, исполнители-инструменталисты,

поэты, писатели, художники, философы, филологи, математики, экономисты, биологи, наконец, духовные лица.

Огромное влияние на формирование моей творческой личности оказали мои Великие Учителя: Николай Иванович Пейко, профессор (класс композиции) Института имени Гнесиных, и Дмитрий Иванович Киреев, философ-логик, преподаватель Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

К личностям, оказавшим на меня определяющее влияние, я отношу и Светлану Григорьевну Семенову, специалиста по истории русской философии, литературоведа, доктора филологических наук, главного научного сотрудника Института мировой литературы РАН, ученого-космиста.

О Светлане Семенович я услышал впервые в 1987 году на заседании Музыкальной секции Московского городского отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры от ее соратника Валерия Борисова, искусствоведа, который пригласил меня на заседание только что созданного Светланой Семенович Федоровского семинара. Семинар был посвящен идеям и трудам Николая Федоровича Федорова, философа-энциклопедиста, автора «Философии общего дела». Я принял это приглашение и пришел на заседание Федоровского семинара, которое блестяще вела Светлана Григорьевна.

Заседание проходило в здании на проспекте Мира. Валерий Борисов представил меня Светлане Григорьевне. Она произвела на меня неотразимое впечатление. В ее образе я увидел воплощенный идеал русской женщины: сочетание женской красоты и ума. Общаясь со Светланой Григорьевной, я увидел в ней своего соратника. Я понял, что мы делаем одно дело — каждый по-своему воплощаем идеи Н.Ф. Федорова в жизнь. Музыкальная секция МГО ВООПИиК возрождает (воскрешает) незаслуженно забытые музыкальные произведения, имена их авторов. А Федоровское сообщество в сфере науки и философии возрождает (воскрешает) незаслуженно забытые, запрещенные труды и книги русских философов, их имена.

Во времена идеологического террора возрождать (воскрешать) запрещенные имена поэтов, писателей, композиторов, философов, ученых, общественных деятелей было делом более чем рискованным. Надо было по-настоящему любить Россию, иметь характер русского подвижника, чтобы отважиться создать сообщество последователей Федорова и издать его сочинения. Санкции со стороны идеологов последовали незамедлительно. Но дело было сделано. России был возвращен, более того воскрешен Н.Ф. Федоров, родоначальник русского космизма, гениальный русский философ-энциклопедист. Поступок Светланы Семенович и Арсения Гулыги — поистине подвиг. Низкий поклон им за это.

Меня всегда поражала многогранность научной эрудиции Светланы Григорьевны. Она занималась философией и литературой, наследием Федорова и русским космизмом, выпустила книгу о П. Тейяре де Шардене.

За многовековую историю своего духовного развития русский народ создал великую музыкальную культуру, состоящую из гигантских пластов музыки. Это — музыкальный эпос (народное творчество), духовная музыка, русская классика, русская советская классика. К сожалению, многие музыкальные богатства преданы забвению, оказываются далеки от народа. Это обстоятельство привело меня в Московское городское отделение Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, где по инициативе сотрудника аппарата общества Эдуарда Дьяконова при поддержке общественности Москвы в 1979 году была создана Музыкальная секция, целью которой было возрождение (воскрешение) незаслуженно забытых музыкальных произведений. В это же время по велению сердца в МГО ВООПИиК пришли выдающиеся представители русского музыкального искусства —

видные музыканты, театроведы, культурологи, композиторы, дирижеры, поэты, художники и другие представители художественной интеллигенции. Я назову имена некоторых из них: театровед Т.Л. Пугачевич, хормейстер Н.К. Мешко, пианистка Т.Н. Гусева, фольклорист В.М. Щуров, дирижер А.И. Полетаев, певец В.М. Кобзев.

Председателем секции был избран дирижер ГАБТа Альгис Марцелович Жюрайтис, а затем — солист ГАБТа Александр Филиппович Ведерников. В течение семнадцати лет я являлся заместителем председателя Музыкальной секции МГО ВООПИИК. И сейчас мне хотелось бы сказать хорошие слова о творческом общении федоровского сообщества, которым руководила Светлана Семенова, с Музыкальной секцией МГО ВООПИИК. Творческое общение было многолетним и взаимно обогащало друг друга. Члены музыкальной секции посещали все мероприятия, проводимые федоровским сообществом, и прежде всего философские семинары, которые с 1993 года уже собирались в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова (Москва), участвовали почти во всех Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова. Некоторые наши товарищи имели «двойное гражданство» — были членами федоровского сообщества и Музыкальной секции, а кандидат биологических наук Б.Г. Режабек и искусствовед О.А. Бабанова были избраны в руководство Общества имени Николая Федорова, созданного в 1994 году, и стали достойными соратниками Светланы Григорьевны. В то же время члены Общества посещали почти все мероприятия, проводимые Музыкальной секцией.

За это время секция провела большое количество тематических музыкальных и музыкально-литературных вечеров и мероприятий, на которых звучали вновь возрожденные (воскрешенные по Н.Ф. Федорову) силами ее членов незаслуженно забытые произведения отечественной музыкальной культуры. Среди них опера Евстигнея Фомина «Американцы», инструментальные, вокальные, хоровые произведения А. Алябьева, О. Козловского, А. Гречанинова и других композиторов.

В рамках МГО ВООПИИК впервые в нашей стране была проведена дискуссия с участием членов Федоровского общества по восстановлению подлинного либретто и названия оперы М.И. Глинки «Жизнь за Царя», что позволило вернуть музыкальному шедевру его подлинный смысл и звучание. Музыкальная секция МГО ВООПИИК внесла большой вклад в дело возрождения храма Большое Вознесение и Никитских ворот в Москве и передаче его Русской Православной Церкви.

Особо хотелось бы отметить вечера, посвященные русской песне и русской духовной музыке, проведение первых фестивалей русской православной музыки (1989–1991), в том числе и третьего международного фестиваля в Москве (1–17 февраля 1991 года). Фестивальные мероприятия, в котором участвовали и члены Федоровского общества, проходили в лучших концертных залах Москвы, в том числе Патриарших палатах Кремля.

Мне как композитору Светлана Григорьевна оказывала особое внимание. Была моя поклонница. Она говорила мне: «На Федоровских семинарах бывают разные композиторы, но Вы — наш». Она присутствовала на всех премьерах моих сочинений в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. «Вы — великолепный пианист», — сказала она мне после моего авторского концерта, который я дал в Музее-библиотеке. После премьеры моего хорового сочинения по поэзии М.В. Ломоносова «Восторг внезапный ум пленил...» в исполнении Государственного академического московского хора под управлением Народного артиста РФ Андрея Кожевникова Светлана Григорьевна подарила мне свою книгу «Глаголы вечной жизни» с дорогим мне автографом: «Дорогому Юрию Александровичу Дунаеву, выдающемуся композитору России, давнему другу Федоровского семинара, с любовью Светлана Семенова».

В 1999 году Светлана Григорьевна подписала письмо-ходатайство в Министерство культуры РФ о присвоении мне звания Заслуженного деятеля искусств России. 3 апреля 2000 года

я дал авторский концерт в Большом зале Московского дома композиторов по случаю присвоения этого почетного звания. На концерт пришли федоровцы и своим присутствием способствовали успеху концерта. После концерта состоялось чествование, с поздравительным словом выступили А.Г. Гачева, Б.Г. Режабек, Л.М. Демин, П.В. Тулаев.

Композитор С.В. Рахманинов сказал, что поэзия — родная сестра музыки, а я бы добавил, что и философия — тоже ее родная сестра. С молодых лет я испытывал жажду к изучению философии. Чтобы утолить ее, посещал философский семинар Дмитрия Ивановича Киреева, преподавателя МГУ имени М.В. Ломоносова. А затем в Обществе Н.Ф. Федорова, общаясь со Светланой Григорьевной и ее соратниками, я стал утолять жажду по изучению философии сполна, что делаю и по сей день.

В сентябре 2016 года состоялся вечер памяти, посвященный Светлане Григорьевне Семеновой. Почтить ее память пришли духовно близкие люди. В ее адрес было сказано много трогательных слов, все мы ощущали присутствие Светланы в зале. Она была среди нас. Вечер вела дочь Светланы Григорьевны — Анастасия Гачева. Сейчас Настя руководит Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 и самозабвенно продолжает дело матери.

Я — композитор, моя жизнь отдана Музыке, в часы отдохновения я беру буклеты Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова и читаю имена участников, названия их докладов и выступлений... их множество, множество, множество... и зрительно передо мной возникает образ Светланы Григорьевны Семеновы, русской женщины с чистой душой ангела, так много сделавшей для философской науки России.

И мне становится благостно на Душе. Светлая память тебе и Царствие Небесное, дорогая Светлана!

10 октября 2016 года, г. Москва

В.Ф. Пряхин

О СВЕТЛАНЕ ГРИГОРЬЕВНЕ СЕМЕНОВОЙ

Мои воспоминания о светлой памяти Светлане Григорьевне уходят вглубь восьмидесятих годов прошлого века. Время было сложное. И для страны, и для меня лично. Я подрабатывал тогда в издательстве «Прогресс» публикацией под грифом «Для служебного пользования» аннотаций на западную научную литературу. Заодно читал аннотации и других таких же, как и я, литературных батраков.

Совершенно случайно в одном из этих серо-голубых дзэспэ-бюллетенчиков «Новые книги за рубежом» я прочел резюме книжки какого-то финского автора, в которой говорилось о русской интеллигенции и ее «выдающемся великом представителе Николае Федорове». Я считал себя русским интеллигентом, и потому мне стало обидно, что я ничего ровным счетом не знаю об этом великом ее представителе.

О Федорове к тому времени, действительно, было написано немного. Но я тем не менее узнал, что такое «регуляция» и «патрофикация», а узнав был поражен, как громом среди ясного неба. Настолько все это соответствовало моему представлению о смысле человеческой жизни, о смерти и бессмертии. Сейчас, читая «Весенние перевертыши» Тендрякова, я понимаю, что это определенный склад человеческой психики — федоровский образ мысли, желание слиться со своими родителями, со всеми близкими в нетленном, непреходящем, вечном... Может быть, поэтому нить федоровского «умонастроения» никогда не прерывалась ни в России, ни за рубежом, хотя имя самого Федорова было мало известно.

Итак, заинтересовавшись «ученым-мистиком», как величала Федорова БСЭ, я, естественно, вышел на Светлану Григорьевну Семенову. За давностью лет не могу припомнить, кто меня на нее вывел. Но я всю жизнь буду благодарен этому человеку.

Светлана Григорьевна дала мне главное, чего мне тогда не хватало больше всего, — чувства причастности к великой идее, которую разделяю, как оказалось, не только я, но очень многие достойные люди, центром притяжения которых был федоровский кружок Семеновой.

Среди этих людей был и летчик-космонавт Виталий Иванович Севастьянов. Помню, давая мне номер его телефона, Светлана Григорьевна сказала: «Без нужды не звоните. Только в случае крайней необходимости».

Такую крайнюю необходимость я почувствовал через полгода... Накануне 130-летия со дня рождения Циолковского я попытался опубликовать статью о великом русском космисте в каком-то журнале. Сейчас не помню, в каком, но помню, что я был до глубины души уязвлен и оскорблен полным равнодушием редактора к теме Циолковского. И тогда я набрался смелости и позвонил Виталию Ивановичу...

К моему величайшему удивлению человек на другом конце провода ответил так, как если бы мы были знакомы с ним с детства, причем на равных. Так началось наше творческое соавторство, продолжавшееся целое десятилетие. За это десятилетие мы написали три книги, две дюжины статей, в том числе в «Правде», «Коммунисте», «Москве», «Новом Времени», «Авиации и космонавтике» и других элитных изданиях. Везде на обложках наши фамилии стояли рядом, но я всегда незримо добавлял к ним и имя Светланы Григорьевны, благословившей этот творческий союз.

Среди людей... Нет, не людей, а личностей, на которые меня вывела Семенова, был и Сергей Александрович Стебаков. Он жил на пересечении Староконюшенной и Сивцева Вражка. Природная любознательность и эрудиция этого человека потрясли меня. Никто не мог так просто и доступно ввести меня в курс понятия многомерности пространства, заодно он мне рассказал больше, чем все мои коллеги, о бассейне истоков Нила, куда я в это время собирался в командировку.

Позднее я сделал Сергея Александровича прототипом героя своей повести «Музунгу», написанной под впечатлением трагических руандийских событий, свидетелем которых мне довелось стать.

В этой же повести я написал и о своих встречах со Светланой Григорьевной. Дело в том, что, помимо того, что Семенова была настоящим большим ученым и исследователем, она всегда оставалась еще и невероятно отзывчивым и добрым человеком.

Для меня это было особенно важно в то время. Осенью восемьдесят четвертого у меня умерла жена... Я остался один с двумя детьми. Не хочется вспоминать об этом. Тем более придавать себе вид какого-то страдальца. Но я чувствую своим долгом перед памятью уже почившей безвременно Светланы Григорьевны сказать ей свое спасибо за то, что в то нелегкое время она помогла мне словом, делом и своим человеческим сочувствием. Вечная ей память и наша благодарность.

М.Р. Мелкумян

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

К Светлане меня привело имя Николая Федорова. В начале 1970-х я захаживал подписывать к Татьяне Гайдуковой, сотруднику Института философии, автору примечательного исследования «Сократ и Ницше». Однажды застаю ее за рукописью С.Г. Семеновой о

НФФ, и мне Татьяна объясняет: встречено это сочинение ее коллегами с недоумением, не ведают, мол, как с ним поступить, надобно, вот, и ей с мнением определиться. Ввиду моего неожиданного интереса выдала мне рукопись «на ночь» домой. Вспокоился же я потому, что уже в теме, о ту пору посещаю собрания — весьма представительные — «федоровцев третьего поколения»: так они сами себя называли, помню О.Н. Авдыковича. На очередном их собрании рассказываю федоровцам о событии — они разыскивают Светлану и, по встрече, состоялось официальное, впервые в новое время, юбилейное, в честь Н.Ф. Федорова, в большом актовом зале — МЕРОПРИЯТИЕ, кажется, на Горького у Телеграфа, К-9. По завершении чествования направляется ко мне староста, Авдыкович, протягивает руку: «Мы понимаем, что Вам обязаны и т.д.» (Васисуалий Лоханкин и его роль).

Со Светой я подружился. За кофе в чайной на Красной Пресне выяснилось, что Светлана Григорьевна преподавала родному моему брату в Литинституте, он был ей интересен, далеко не безразличен, однако, потеряла его из виду. (Света приняла деятельное участие в дальнейшей его судьбе, познакомила со своей замечательной подругой, физиком и москвоведом, поженились; увы, покоятся на Введенском под одной плитой: «Поэт Мавр Ян = Поэзия — голос судьбы = Жена поэта Алена Коган-Ласкина».) В чайной на Красной Пресне я поведал Светлане о могиле Андрея Платонова, находящейся неподалеку, на Ваганьковском, через дорогу — на Армянском; как значилось над входом — «филиалом» (по разнарядке на кладбищах выделены участки под братские воинские могилы — на Армянском оказалась могила сына Андрея Платонова; рядом, по завещанию, его собственная). Мы туда и побежали. Кладбище в поздний час было уже закрыто, пришлось перелезть через высокую ограду. Мы со Светой стояли у прежнего обелиска с пронзительно горьким фотопортретом; с некоторых пор обелиск стал заменен ведомственным, казенным, от Союза писателей СССР.

Ежегодно мы со Светой встречались на поминках у вдовы моего брата Алены Коган-Ласкиной. В девяностые я отсутствовал; так вышло, что жил и трудился в США. Вернулся в нулевые — пригласили преподавателем на Востфак родного моего, гм, СПбГУ. В 2003-м я приезжал с сообщением на Конференцию в МГУ — были Семенова с Гачевым (тоже — напротив родной Кафедры, где когда-то я подвизался: преподавал, ладил ПГС / Проблемную группу по семиотике — прикрыли). Света тепло и высоко отозвалась о моем выступлении, также книгу мне надписала. (В дневниках она отзывается иначе: что ж — взгляды дополнительные, то и другое верно, уж так.)

Я вернулся в Москву, стал захаживать в Федоровский центр в Библиотеке, кроме всего насущного, надеясь свидеться со Светланой. Поздно решился спросить о ней — и вот.

Люблю и помню.

Виктор Потапов

СВЕТЛАНА СЕМЕНОВА

Светлана Григорьевна Семенова... Для меня, друг мой лучезарный, просветленный, незабвенный, ты всегда была и остаешься просто Светланой, Светой, Светланушкой. Именем, отражающим свет, нарекли тебя родители, как показала вся твоя удивительная жизнь, неслучайно. Яркие лучи света исходили от тебя, не иссякая ни на мгновение, и согревали всех, кто находился в твоём окружении.

Путями неисповедимыми познакомился я с тобой и случилось это очень давно.

Тогда, еще в неразделенной и великой стране, скрепленной одной на всех идеологией, с жесткими установками на единомыслие, в духовной жизни значительной части занятого умственным трудом населения (особенно, в Москве, Ленинграде и других крупных городах) стала проследиваться тенденция к выходу за пределы казенного мышления. В кругах творческой интеллигенции все чаще поднимались вопросы на темы, все еще находившиеся тогда под запретом.

Проявление свободомыслия в обществе, понятно, властями не приветствовалось. Поэтому оглашение и распространение новых идей и подходов к пониманию окружающей действительности происходило в «закрытых» аудиториях. Желавшие высказаться начистоту и послушать докладчиков собирались в неофициальной обстановке на квартирах участников таких собраний, которые в шутку назывались «посиделками». Доступ желавших участвовать в «посиделках» осуществлялся избирательно, «по знакомству».

Мне, как *успешному* на тот период времени человеку, материально упакованному «под завязку» после недавнего возвращения из длительной заграничной командировки, казалось бы, незачем было париться, лезть в какие-то материально неосознаваемые сферы духовной жизни, переживать по поводу «брюзжания» каких-то там недовольных своим положением *неудачников*. Сиди себе спокойненько, не рыпайся туда, куда не положено, чаще хвали начальство и очередной выезд на работу за границу гарантирован через 3 года.

По существовавшим в то время представлениям в общественном сознании значительной части населения, не имевшего таких, как, например, у меня, возможностей для повышения уровня своего благосостояния, я должен был бы чувствовать себя счастливым человеком и, не переставая, тихо (или громко) радоваться жизни. Но мой психический настрой был совсем иным: ощущение какой-то неприкаянности, неопределенности, растерянности, стойкой неудовлетворенности происходящим вокруг и духовного оцепенения преследовало меня повсюду и толкало на поиски выхода из этого мучительного состояния, которое, думаю, можно было бы определить как крик души.

Вряд ли стоит удивляться тому, что я оказался в одной компании с теми, кто также был недоволен собой, не удовлетворен окружающей действительностью и находился в состоянии поиска выхода из духовного тупика.

И вот однажды одна из моих знакомых, ее имя — Инна (она была наделена определенными психическими способностями читать чужие мысли) посоветовала мне послушать выступление Светланы Семеновой, «экстремально неординарной личности, восходящей звезды философской мысли» на квартире у ее знакомой где-то в районе Медведково. Я дал согласие, и Инна предупредила свою знакомую о том, что я приду на «посиделки» с участием Светланы.

Доклад Светланы был посвящен творческому наследию уникального русского философа Н.Ф. Федорова — родоначальника русского космизма, объявившего смерть главным врагом Человечества и дерзнувшему провозгласить возможность победы над смертью. Имя этого философа мне до этого совсем не было известно.

В докладе, опираясь на книгу Н.Ф. Федорова «Философия Общего Дела» Светлана раскрыла тему бессмертия как цели для всего Человечества, причем не только с философской точки зрения, но и с позиций возможности практической реализации этой цели.

Это был удивительный, поражающий воображение доклад не только по своему содержанию, но и по форме донесения до аудитории захватывающей дух идеи практического бессмертия.

Слушатели были словно загипнотизированы, внимая каждому произносимому Светланой слову.

А то, что произошло со мной, трудно поддается выражению в вербальной форме. Еще до окончания выступления Светланы я почувствовал, что в изложенных ею обнадеживающих идеях можно найти подсказку для выхода из состояния интеллектуальной комы, в которой я находился на протяжении последних примерно 3 лет.

В своем докладе, длившемся около 3,5 часов, Светлана сумела расставить все, что касается жизни человека на Земле, по своим местам: предназначение человека — его предопределение — миссия — цель. Если человек без конца мучается различными недугами, болеет не его организм, а личность человека, жизнь и здоровье которого обеспечивается смыслами.

Через преодоление ВСЕМИ ВМЕСТЕ страха перед смертью ВСЕ ВМЕСТЕ — вперед к достижению главной цели Человечества — бессмертия! Каждый индивидуум, ты, конкретно, являешься одной из боевых единиц этой федоровской, начинающей пробуждаться Планетарной Дружины и все — в твоих руках. Осознай это и ДЕЙСТВУЙ! Сам и вместе с другими. Радуйся жизни, доставляя радость другим людям.

И разве стоит удивляться тому, что сразу же после завершения этой «посиделки» я уже не мог расстаться со Светланой просто как со случайной знакомой, без перспективы дальнейшего с ней общения.

И я дерзнул тут же попросить у нее номер домашнего телефона и разрешения на контакты для получения дополнительной информации по затронутым в ее докладе вопросам. И получил.

Дальнейший ход событий покажет, что Светлана сразу, прочно и навсегда вошла в мою жизнь. Забегая вперед, с уверенностью и всей полнотой моральной ответственности за свои слова могу сказать, что после встречи со Светланой для меня началась новая, по существу, еще одна, совсем другая, изменившаяся до неузнаваемости жизнь, жизнь с устойчивым позитивным вектором, направленным в бесконечность.

С тех пор мы уже не расставались. Я стал участником философского семинара, который собирался сначала в Музее Дзержинского района, потом в Институте мировой литературы, потом в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова. Светлана проводила его всегда с триумфом. Аудитория активных участников семинара и факультативных слушателей заметно прирастала с каждым днем. Сначала она вела семинар одна, а в дальнейшем — в тандеме с дочерью Анастасией Гачевой.

Бывал на квартире у Светланы в Москве, на писательской семейной даче в Переделкино, общался в интересной компании с Георгием Гачевым, мужем Светланы, редкого ума философом и утонченным писателем, с Настей и ее дочерью Верочкой, любимой внучкой Светланы, — в домашней обстановке, а также с младшей дочерью Светланы — Ларисой. Все — как на подбор — из обоймы талантов, унаследованных генетически и развитых неустанным трудом.

Чтобы мое утверждение о том, что встреча и общение со Светланой коренным образом изменили всю мою жизнь, не выглядело некой эмоциональной декларацией, приведу здесь один, связанный со Светланой, важный эпизод в моей жизни.

В конце 1986 года, когда горбачевская «перестройка» (как показало время, справедливее ее было бы называть «катастрофкой») начала набирать темпы и «железный занавес» приоткрылся, у «Интуриста» прибавилось работы: количество иностранных туристов, желавших посетить ранее «закрытую» страну и убедиться в происходящих там переменах, резко возросло. Среди них оказалась близкая подруга Светланы и сокурсница по аспирантуре в МГУ, обучавшаяся там в молодые годы в рамках советско-американского соглаше-

ния «по обмену студентами и аспирантами». Ее имя — Кэти (по-нашему — Катя). Она — австралийка с постоянным местом жительства в США. Катя приехала в Москву со своей подругой и сокурсницей по Йельскому Университету. Ее имя — Грейс. Она — американка в третьем поколении, из Нью-Йорка. Проявляла профессиональный интерес к русской литературе и истории. У нее — докторская степень по философии, тема диссертации была связана с творчеством Достоевского. Обладала ярким талантом к изучению иностранных языком. Несмотря на то, что до этой поездки ни разу не приезжала в Советский Союз, т. е. не имела практики общения с носителями русского языка, владела она им почти в совершенстве, словно родным. Во время этого первого путешествия в СССР Грейс желала узнать как можно больше о «загадочной» стране Достоевского.

Светлана в это время, как всегда, была перегружена своими творческими делами. А тут, откуда ни возмись, заявляется близкая заокеанская подруга, да еще не одна. У Светы катастрофически не хватало времени на плотное общение с одной только Катей, а что делать с Грейс, как ее занять, она вообще не имела представления.

Ведь надо же было как-то уважить Грейс. Ну, хотя бы как пересекшую океан почитательницу Достоевского. Светлана тоже любила Достоевского и увязывала его философские взгляды с учением Н.Ф. Федорова, к которому со всей серьезностью отнесся Достоевский в конце жизни. Сводить бы ее, в первую очередь, в Музей-квартиру Достоевского. Предложить для посещения еще пару интересных музеев. Можно с музыкальным уклоном: Грейс серьезно относилась к классической музыке, особенно, к творчеству Петра Ильича Чайковского. Не обходить стороной и театры, особенно, «Большой», к которому Грейс испытывала особую привязанность, так как сама увлекалась балетными танцами. Показать ей наиболее интересные с исторической точки зрения достопримечательности столицы.

И вот Светлане больше ничего не пришло в голову, кроме как обратиться ко мне с просьбой выделить «хотя бы пару дней» и по выше представленным наброскам уплотненной развлекательно-образовательной программы занять Грейс, «интересную, привлекательную и, похоже, разделяющую наши взгляды молодую женщину».

Светлана, конечно, знала, что в то время я работал в организации, сотрудникам которой категорически запрещались «несанкционированные контакты» с иностранными гражданами. А я? Разумеется, тоже помнил об этом. Но странно, разговор у нас на эту тему складывался таким образом, как будто бы ни она, ни я ничего не ведали об этих моих ограничениях. Выслушав Светлану, я не стал задавать ей никаких вопросов, просто тут же, ни минуты не раздумывая, сразу согласился на встречу с Грейс и назначил ей свидание через Светлану на следующий день утром у памятника Ломоносову на территории старого здания МГУ.

Позднее я не раз задавал себе вопрос: «Почему я тогда поступил именно так, не задумываясь о последствиях для своей, в то время все еще остававшейся весьма перспективной карьеры?» И пришел к выводу, что ответ на этот вопрос лежит скорее всего в иррациональной плоскости. Получив от Светланы еще при первой встрече с ней определенную дозу «бальзама бессмертия», своего рода прививку от страха перед смертью, мое сознание, как я теперь понимаю, еще тогда включилось в процесс активного переформатирования на преодоление страха перед смертью.

Ну, а что такое этот страх перед потерей «хлебной» должности или исключением из партийных рядов в случае, если бы меня «застукали» с иностранкой, да еще из страны — главного недруга СССР? Да, ничто по сравнению со страхом перед смертью, с которым научили тебя бороться и преодолевать.

Кстати, меня-таки «застукали» и чуть было не застучали, не затоптали до совсем мало привлекательного состояния. И только благодаря дарованной мне Светланой прививке от

страха перед главным врагом — смертью, мне удалось не только выдержать свалившиеся на мою голову беды и сохранить психическое здоровье в неповрежденном состоянии, не только остаться просто «на плаву», но и значительно продвинуться вперед с восстановлением и сохранением моего доброго имени. С годами я не раз перебирал в своей памяти острые переживания того периода, пока не стал к ним относиться как к ниспосланному мне Судьбой испытанию, чтобы еще прочнее укрепиться в вере, что в жизни есть ценности, ради сохранения и приумножения которых стоит как следует постоять. Уже давно я стал совершенно спокойно и даже с юмором относиться к тем переживаниям и к тем бюрократам, которые ретиво пытались загнать меня в угол, но все же не смогли и вынуждены были отступить. А страну, т.е. мою того периода НЕРЫНОЧНУЮ Родину, наблюдая за тем, что в ней стало происходить после 1991 года, я стал любить намного сильнее, чем это было когда-либо раньше.

Ну так вот, первое свидание с Грейс состоялась точно в назначенное время в условленном месте. Я провел с ней пару дней по максимально уплотненной программе, как и обещал Светлане. Но этого оказалось слишком мало и пара дней как-то незаметно растянулась на... 30 лет. Вот так и продолжаю ходить с ней по музеям, посещать театры и знакомиться с еще не освоенными историческими достопримечательностями... То в Москве, то в Нью-Йорке.

На долю Светланы, мою долю, так же как и на долю наших сверстников, выпало тяжелое испытание — жить в непростое, трагическое во многих отношениях время истекавшего XX столетия — так называемые «лихие» девяностые, а также затянувшаяся череда не оправдавших наши надежды нулевых нового тысячелетия, бесславно продолжающихся до наших дней.



*Виктор Потапов, Виктория Потапова (дочь В. Потапова),
Грейс Хьюкко, Светлана Семенова, Анастасия Гачева. Москва*

Перевод страны на рыночные рельсы под руководством тех людей, которые стали инициаторами проведения так называемой «шоковой терапии» методами, которые они взяли себе на вооружение, сопровождался великими потрясениями, оказавшимися крайне болезненными, если не сказать — убийственными по своим последствиям для абсолютного большинства населения страны. К несчастью, с самого начала девяностых во власть проникло немалое количество людей с животным строем психики и просто преступников, для которых духовная сторона жизни — досадное излишество, помеха для достижения

личных целей в денежном выражении. Будет уместным определить этих строителей бандинского капитализма как *мертвецов*.

С упорством, достойным лучшего применения, они стали проводить курс на превращение страны Пушкина, Лермонтова, Толстого, Достоевского, Федорова, Есенина, Шолохова в бездуховную пустыню, заставленную бесконечными рядами прилавков, заваленных тленными вещами и мертвечиной. Применяя изощренные технологии манипуляции сознанием, они стремятся втянуть в свои, с виду привлекательные, повсюду расставленные сети, как можно больше людей с целью превращения их в рабов вещей, вынужденных работать на своих хозяев за ничтожную пайку мертвечины. И надо признать, что мертвецам во власти в немалой степени удастся достигать своих целей. В своей преступной деятельности, направленной на подрыв культуры, они зашли уже так далеко, что возникает угроза для сохранения целостности духовных основ русской цивилизации как таковой.

Бороться с мертвецами крайне сложно, а нередко — практически невозможно. Глядя на то, что происходит в духовной сфере страны, да и не только в духовной, наблюдая за тем, как, по существу, разрушается сама матрица веками складывавшихся устоев жизни народа, у многих от бессилия что-либо предпринять, чтобы остановить происходящий на глазах процесс деградации общества, опускаются руки. Порой кажется, что выхода из духовного тупика, в который загоняют общество эти мертвецы, уже не осталось никакого.

Что касается реакции Светланы на события этого непростого в жизни страны периода времени, то она никогда не поддавалась упадническим настроениям, не сдавалась и всегда находилась среди и в авангарде тех, кто верил, что выход из духовного кризиса общества есть. А она не только верила, но и **ДЕЙСТВОВАЛА**, предпринимая конкретные шаги для изменения ситуации.

Светлана считала, что выход из создавшегося в стране положения в духовной сфере находится в плоскости просвещения широких слоев населения, сознание которого с самого начала девяностых мертвые силы начали программировать на другие «ценности».

Такой подход к решению вопросов, связанных с возможностью влияния на изменение нравственного климата в нашем обществе, можно только приветствовать. Это вселяет и лично в меня надежду на возможность разворота событий в стране к лучшему.

А память о Светлане, пробудившей во мне стремление к духовному росту, настраивает меня не останавливаться на достигнутом. Отчетливо осознаю, что сделано мною пока еще ничтожно мало, но пример Светланы множит мои устремления и придает силы для продвижения вперед.

Сейчас я уже не такой молодой человек, каким был 30 лет назад и, тем более, каким был в день первой встречи со Светланой. Но я не ощущаю своего биологического возраста. Потенциал энергии, наполняющей сегодня мое тело и душу, находится на количественно и качественно более высоком уровне, чем это было в биологически более молодом возрасте, т. е. до встречи со Светланой.

Я не раз задавал себе вопрос, как это Светлане с ее небольшим кругом увлеченных учением Федорова помощников-бессребреников, в условиях крайне ограниченных материальных ресурсов и ресурсов во времени, в отсутствие серьезной поддержки со стороны официальных структур, ведающих публикацией и распространением философской литературы, удалось собрать по крупицам, воссоздать практически из небытия и выпустить в свет гигантский труд — практически полное собрание сочинений выдающегося представителя русской философской мысли Н.Ф. Федорова.

Не раз задавал я себе этот вопрос и все не находил на него убедительного ответа.

А ответ, на самом деле, лежит на поверхности: Светлана родилась с печатью Всевышнего на ее челе, Который вдохновил ее на подвиг. И она этот подвиг совершила, отдав все свои силы, опыт, помыслы, знания, весь свой талант Делу, которому она посвятила всю свою жизнь. Не будем забывать и о том, что она оставила после себя немало других работ, посвященных блестящим исследованиям творчества знаковых фигур в области литературы и философии.

Собственно, вся ее жизнь была и остается подвигом, являющимся примером для всех, кто ее знает и, уверен, будет оставаться примером для многих из тех, кому еще посчастливится познакомиться с плодами ее таланта и труда. И поскольку Светлана успела подготовить и оставить после себя продолжателей ее и Н.Ф. Федорова Дела, ее подвиг не ушел в прошлое, он будет жить в наших сердцах вместе со светлой о ней памятью. Подвиг этот продолжается. И пусть так будет всегда!

Январь 2017 года, в данный момент из Нью-Йорка

О.А. Бабанова

СВЕТОЧ МОЕЙ ЖИЗНИ (воспоминание о С.Г. Семеновой)

Моя встреча с Светланой Григорьевной произошла в 1985 году на Федоровском семинаре, который тогда проходил на Проспекте Мира, 14, а познакомил меня с ней композитор Юрий Александрович Дунаев. После этого были незабываемые Первые Федоровские чтения в г. Боровске в мае 1988 года.

Знакомство со Светланой Григорьевной и Учение Н.Ф. Федорова в моей жизни сыграли огромную роль. Изучать историю мирового искусства мне было чрезвычайно интересно, но я не могла понять, как и зачем изучать творчество сотен художников, скульпторов и архитекторов, информация о которых размещалась в моей голове где-то на чердаке сознания, как интересный и никому не нужный скарб. А после изучения идей Федорова, которые Светлана Григорьевна несла нам с воодушевлением и темпераментом, я стала все свои знания структурировать и осмыслять.

Встреча с таким уникальным по эрудиции человеком озарила мою жизнь настоящим светом познания. Мы неоднократно беседовали с ней на разные темы. Она вникала во все мелочи моей жизни, и когда я сказала, что иду преподавать в школу мировую художественную культуру, она обрадовалась и сказала, что очень важно научиться излагать сложные вещи простым языком, потому что их надо глубоко понимать.

Светлану Григорьевну интересовали все аспекты жизни, и она на все откликалась. Когда я предложила ей вступить в одну из политических партий, она ответила, что партия — является выразительницей лишь части людей, а федоровская идея в том, чтобы соединить всех для Общего дела. И после этого все политические дебаты для меня потеряли интерес, так как я поняла, что они состоят лишь из красивых обещаний.

Первые Федоровские чтения остались незабываемым событием моей жизни. Сейчас, в 2016 году, представить себе состояние умов нашей интеллигенции в 1988 году чрезвычайно сложно, но я помню это, как будто все произошло только вчера. Самое поразительное, что огромный зал был забит до отказа и люди сидели даже на лестницах. Был невероятный духовный подъем и воодушевление в поиске новых идей, которые должны были заполнить вакуум, образовавшийся после краха марксистско-ленинской идеологии. Федоровские идеи были дерзновенны и с трудом воспринимались как ортодоксами от марксист-

ма, так и представителями консервативных религиозных кругов. Они были глубоко православными по сути, но выводили православие на новый, непривычный, активно-созидательный путь. Местные партийные власти с большой настороженностью наблюдали за выступлениями и были испуганы, так как в первый день конференции не приехал космонавт Виталий Иванович Севастьянов, а это могло означать отсутствие одобрения Кремля. Круглые столы, назначенные на второй день Чтений, были запрещены, пленарное заседание спешно свернуто, и организаторов пригласили в помещение райкома партии. Тут развернулся настоящий спектакль, где шло выяснение позиций, а когда на словах одного из участников конференции: «Только дела государственной важности могли задержать В.И. Севастьянова в Москве» машина космонавта въехала во двор райкома, на лицах партийных работников появилась явная растерянность.

Первые Федоровские Чтения кардинально изменили и мою личную жизнь. Здесь, в Боровске, я встретила Бориса Георгиевича Режабека, который меня поразили фантастической глубиной понимания сложнейших проблем как в области науки — физики, биологии, медицины, так и в области философии и богословия, и не меньшей глубиной своей поэзии. Он стал моим мужем, и это — замечательный дар судьбы. Идеи Федорова, которые несла в мир Светлана, ввели меня в круг и многих других замечательных людей, членов федоровского семинара, ставших нашими друзьями.

Все выступления Светланы Григорьевны были вдохновенны и наполнены пророческой силой. Она осталась для меня всегда недостижимым идеалом подвижнической жизни и светом, который озарил всю мою жизнь. За встречу с этой уникальной личностью я непрестанно благодарю Всевышнего.

Б.Г. Режабек

СВЕТЛЫЙ ЛУЧ МЫСЛИ

Первое мое знакомство со Светланой Семеновой состоялось в конце 1970-х годов в библиотеке, когда мне в руки попался Альманах «Прометей» с ее статьей «Николай Федорович Федоров. Жизнь и учение»¹. Статья живо заинтересовала, запомнилась — об очень уж удивительных вещах в ней говорилось — но проросло посеянное семя совершенно неожиданно в 1988 году, чудесным образом завершив десятилетний период моих скитаний по России, без работы, без постоянного места обитания, в том статусе, о котором я говорил, встречая старых друзей: «Позвольте представиться заново: Бомж. Джеймс Бомж!» Но речь здесь не моих мытарствах (в конечном счете давших мне очень многое). В пятницу, 13 мая 1988 года, я зашел в Институт Философии и увидел на доске два объявления: одно — о заседании семинара Сергея Кургиняна «На досках», а второе — об открытии в Боровске Первых Чтений имени Н.Ф. Федорова.

В голове вспыхнуло: «Да уж не тот ли это Федоров, о котором я читал 10 лет назад? Фантастика!» — и через несколько минут я уже ехал в сторону Калуги, а к вечеру добрался до Боровска. Переночевал у какой-то старушки, а утром отправился на Чтения. Зал Дома Культуры был переполнен, доклады слушали с огромным вниманием. Вечером нас повезли на ночевку в какой-то пансионат. Гуляя там вечером, я и познакомился со Светланой. Имея задиристый характер, я начал терзать ее вопросом об отношении Николая Федорова к женщинам. Сегодня я понимаю, сколь наглы и примитивны были мои вопросы, но Света отвечала на них с достоинством и юмором, вызвав не только восхищение ее жен-

ской статью, но и большое уважение к ее уму. Сегодня я понимаю, что это была женщина космического масштаба, вдохновенный пророк и проповедник — не побоюсь этих слов, они адекватны, — открывающий новые пути человечеству.

Идея активного христианства, вызывающая недоумение у некоторых «ортодоксов», а по сути — современных фарисеев и талмудистов, вцепившихся в букву Предания, но потерявших его Дух — это великая идея, без которой говорить о союзе Науки и Религии и формировании ноосферного мировоззрения не имеет смысла. Но это — огромная тема.

На второй день организаторов чтений вызвали в райком. Атмосфера была весьма напряженной: партийное начальство сомневалось, не понимая, чего это ради в Боровске собралось такое количество разнокалиберной интеллигенции и кто такой этот Федоров — то ли религиозный мыслитель, то ли философ, то ли учитель Циолковского. И только когда во двор райкома въехала машина, а из нее вышел не кто-нибудь, а космонавт Виталий Иванович Севастьянов, руководство облегченно вздохнуло, и Чтения были реабилитированы.

Первые Федоровские Чтения стали поворотом в моей биографии — там же, в Боровске, я познакомился и с моим ангелом хранителем — Оленькой Бабановой, давшей мне приют и тепло, а потом ставшей моей женой. С тех пор мы вместе, и жизнь окрашена совсем в другие цвета.

Я стал посещать заседания Федоровского Общества, познакомился здесь с прекрасными дочерьми Светы — Настей и Ларисой, со многими замечательными людьми. Со Светланой частенько беседовал, спорил, в особенности по вопросам, связанным с



Светлана Семенова на I Всесоюзных Федоровских чтениях. 14 мая 1988

особенности по вопросам, связанным с теорией эволюции, и некоторым нюансам богословских вопросов, в частности, о вечных мучениях в аду и об «апокатастасисе» — учении о возможности спасения всего тварного мира, о котором писали Ориген и свт. Григорий Нисский. По этому поводу нужно сказать несколько слов. Пламенные проповедники Православия ярко говорят о невозможности апокатастасиса. «Бог призвал нас не к современным “небесам” покоя и сна, но к полной обожествляющей славе сынов Божиих, и если мы, которых Бог считает достойными этого, отвергаем Его призвание, тогда для нас лучше адское пламя, мука, служащая последними и ужасным доказательством высокого призвания человека и Божественной неугасимой любви ко всем людям... Человек достоин только ада, и никак не менее, если он не достоин Небес»², говорит о. Серафим Роуз, и в этом есть большая правда. Но дело ведь именно в том, что существа, обладающие свободной волей, выбирают ад сами. Дьявол и его слуги, выбравшие ад, лишены возможности покаяния — «ведь если черт

покается, что от него останется?» «Преображение» для дьявола невозможно — оно означает его ликвидацию, как личности. Именно поэтому и спасение для него невозможно. Сегодня, в мире «технического прогресса», потребительства и разнообразнейших гаджетов, ад обретает новые формы. Многие готовы отдать право первородства за чечевичную похлебку удобств. Но для человека возможность покаяния («метанойя», перемена разума) существует, и зависящая от его выборов Вселенная имеет шанс на спасение, пути к которому в эпоху технического прогресса и открывает учение Николая Федорова.

Говоря же о богословских поисках Светланы, напомним, что один из умнейших людей Москвы, долгое время работавший в издательстве «Мысль», твердый старообрядец Александр Васильевич Антонов заявил однажды: «Я терпеть не могу бабского богословия. Но должен сказать — прекрасную книгу Вы написали, Светлана Григорьевна!» Русская Православная церковь сегодня не спешит принять Федорова в лоно ортодоксии, но и предъявить ему обвинения в отходе от православия — не решается. Подождем!

Сегодня многие имеют об учении Николая Федорова самые превратные представления. Это касается и самых наивных, представляющих дело так, что нужно завтра же брать в руки лопаты, бежать на кладбища, откапывать мертвецов и воскрешать их (а как — это уж пусть «наука» подскажет), и даже серьезных мыслителей, таких, как А.Ф. Лосев³. Волнует эта тема и талантливых писателей, например, Владимира Шарова («До и во время» и «Воскрешение Лазаря») и Михаила Попова («Плерома»), и менее талантливых. Но они, ерничая, подходя к вопросу в постмодернистском ключе, не поняли главного: Федоров призывает не «бежать на кладбище с лопатами», а начать огромную работу преобразования сознания Человечества, которая начинается с преодоления «смертобожничества»⁴ — явного или тайного преклонения перед смертью, как природно-космическим явлением, включиться всерьез в исполнение задачи, которая поставлена перед человеком Христом.

Светлана — блестящий полемист, ее мысль разит противника, как острие шпаги, и ее тексты сегодня нужно читать и перечитывать всем, кто хочет всерьез разобраться в учении Н.Ф. Федорова.

Когда я смотрю на ее портрет в Федоровской читальне, ясно вижу, какая мощная работа совершалась всегда в ее мозгу и душе.

Так лица у гениев двоятся:
Улыбка справа, страданье слева...
Так мысли в душе у них роятся —
Сиянье Рая и пламя гнева

Мы на пороге больших открытий.
Того, что было — уже не будет.
Смотрите. Пристально посмотрите.
И на минуту замрите, люди.

Светлана имела главные христианские качества: любовь к Истине, отвагу для ее защиты от врагов и, главное, — неугасимую Радость, которую не могут уничтожить ни страдания, ни соблазны. Светлана никогда не соглашалась смириться перед смертью, ожидая и проповедуя вместе со всей Церковью чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века». Тайна посмертного бытия «велика есть», но это чаяние позволяет думать, что все мы встретимся в Царствии Божьем, которое осуществится в конце концов «на Земле, яко на небе».

Литература

Семенова 1977 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров: жизнь и учение // Прометей. 1977. № 11. С. 86–105.

Серафим Роуз 1995 — Иеромонах Серафим Роуз. «Человек против Бога». М., 1995.

Режабек 1996а — *Режабек Б.Г.* А.Ф. Лосев и Н.Ф. Федоров: попытка анализа мировоззренческих недоразумений // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995 года. Москва: В 2 вып. Вып. 1. М., 1996. С. 158–169.

Режабек 1996б — *Режабек Б.Г.* Смертобожничество в спектре современных мировоззрений // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995 года. Москва: В 2 вып. Вып. 1. М., 1996. С. 23–34.

Джордж Янг

ВОСПОМИНАНИЯ О СВЕТЛАНЕ СЕМЕНОВОЙ

Будучи исследователем философии Н.Ф. Федорова с 1964 года, я познакомился с работами Светланы Семенович и восхитился ими задолго до личной с ней встречи.

С самого начала на меня произвели огромное впечатление не только глубина подхода к интерпретации идей мыслителя, но и смелость, живость, энтузиазм ее текстов, сама форма изложения материала.

Несмотря на то, что Светлане по политическим обстоятельствам приходилось учитывать контекст марксистско-ленинской идеологии того времени, ей все же удалось в своих ранних трудах преподнести идеи Федорова в приемлемой для советской эпохи форме, но без содержательных искажений. Тщательно выверенное предисловие и само содержание «Сочинений» Федорова 1982 года демонстрируют все те сложности, с которыми ей пришлось столкнуться, и те жертвы, на которые пришлось пойти, чтобы ее работы появились в печати.

Лишь позднее из статьи Джеймса Скэнлана я, как и многие другие американские исследователи, узнал о том, какое противостояние и давление пришлось выдержать Светлане, чтобы концепция Федорова заняла свое истинное место в истории русской философской мысли.

Впервые лично мы познакомились на конференции «Оккультизм в русской и советской культуре», проходившей в Нью-Йорке в 1991 году. Там она проявила себя как яростный защитник идей Федорова, сильный оратор, остроумная, но при этом убедительная собеседница, которая всегда приветствовала полемику и была, вне всяких сомнений, центральной фигурой в сонме исследователей творчества Федорова.

Те из нас, кто также представлял свои доклады о Федорове: Михаил Хагеместер, Дмитрий Шляпентох и я — после ее выступления испытывали некоторое беспокойство относительно собственного успеха. Однако в реальности наши с Хагеместером выступления не оказались провальными, думаю, в том числе и потому, что оба доклада были написаны на английском, а Светлана, которая хорошо читала по-английски, все же не была так сильна в разговорной речи и поэтому не могла следить за каждой нашей мыслью и обнаружить некоторые неточности. Несчастному же Шляпентоху, который говорил по-русски, повезло меньше, и еще не стихли вежливые аплодисменты, а Светлана уже яростно атаковала. Предположение докладчика, что идеи Федорова легли в основу некоторых важных проектов сталинистской эпохи, оказалось ошибочным, и Светлана, постоянно обращаясь к нему «Дорогой Шляпентох», с энтузиазмом разбила в пух и прах все его аргументы.

Во время неформальных обсуждений, которые последовали после презентации докладов, мне удалось немного поговорить со Светланой (хотя конечно, больше послушать) о прошлом, настоящем, а также будущей перспективе исследований творчества Федорова.

Оказалось, что, когда она на время перестает быть яростным полемистом, она предстает совсем другой: дружелюбной, искренней, щедрой женщиной, невероятной честности, всей душой посвятившей себя как религиозным, так и научным аспектам учения Федорова, да при этом с очень живым чувством юмора.

Будучи невероятно эрудированным человеком, она умела, как и сам Федоров, вовлекать в свои письменные и устные комментарии очень неожиданные научные знания и неоспоримые доводы из самых различных дисциплин. Важно отметить при этом, что при обсуждении того или иного вопроса, если она была несогласна и оспаривала аргументы собеседника, она всегда проявляла большое уважение к личности оппонента.

Уже после ее возвращения в Россию, мы время от времени вели переписку о Федорове и космизме, обменивались новыми книгами и статьями, поскольку они уже становились доступными.

Следующая наша встреча произошла в 1993 году на конференции в Висконсинском университете, посвященной русской религиозной мысли. Только мы и еще двое других исследователей представляли доклады о Федорове, а позже были очень разочарованы, когда узнали, что ни одно из этих выступлений не было включено в итоговый сборник статей.

Зато в свободное от заседаний время у нас была полная возможность обсудить в дружеской атмосфере нынешнее состояние и будущие перспективы различных творческих проектов.

В одной из наших бесед Светлана предложила мне лучший, на ее взгляд, способ донести идеи Федорова до американской публики, а именно — подчеркивать элементы «новой эры» в его концепции. Этому предложению я в конечном итоге и последовал в некоторых выступлениях на конференциях, посвященных истории эзотерики, а также в своей книге «Русские космисты: эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователей», вышедшей в 2012 году.

В последний мой приезд в Москву в 2007 году с женой для участия в Федоровских чтениях я очень надеялся вновь лично встретиться с Светланой. К сожалению, ее муж, Георгий Гачев, тогда был болен, и она не смогла принять участие в конференции.

Я всегда помнил ее такой энергичной, активной, сильной, и мне особенно было горько узнать, какими тяжелыми стали для нее последние годы жизни, отягощенные болезнью, и я был просто потрясен, узнав о ее смерти.

Я всегда буду восхищаться ею и считать ее главным исследователем философии Федорова, чей вклад в изучение его концепции равен, если даже не больше, вкладу учеников и последователей Федорова: Н.П. Петерсона и Кожевникова, и она всегда останется для меня другом, чья поддержка и дельные советы были очень ценны и для меня самого, и для многих других.

Пер. В.А. Щербаковой

Владимир Меденица

ВСЕВИДЯЩИЕ ОЧИ

И другие во времена «коммунизма» знали о нем, но она его открыла. Однако в то время как для других он, в лучшем случае, был чудаком, если не дураком, для нее он являлся вершиной русской идеи. Он, библиотекарь Румянцевского музея. Николай Федоров.

Поэтому она всегда была впереди всех нас, и она нам раскрывала его. Благодаря составленной ею книге избранных сочинений этого мыслителя, знаменитому «зеленому



тому», который я купил в русском книжном магазине в Белграде, ныне давно исчезнувшем, русская мысль стала мне открываться в своей необычайности и необыденности, почти как сказка, в сравнении со схоластикой и схематизмом, присутствующими в философской мысли Запада. Поэтому Светлана всегда была впереди меня, поэтому она меня вела, даже тогда, когда я ее не знал, когда был крепко убежден, что впереди меня никого нет, что по тропинкам, которыми я шагаю, никто никогда не шагал и не мог шагать, так как я только что их проложил. О, какая наивность! Может быть, даже и гордость! Как бы то не было, я думал, что я открыватель и, увы, именно там, где многие до меня уже производили раскопки, не сознавая тот завет-

предостережение для нашей гордости, который нам дал сам Федоров: «У нас нет ничего своего, а все даровое, точнее долговое <...> мы получили жизнь от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей, и т. д.». Да, она мне показывала, что это так, и благодаря ей я, между прочим, стал честнее по отношению к себе и к другим. Все, что я «раскрывал», что говорил и записывал, все это я позже читал у нее, все это она уже сказала и записала до меня, я каждый раз — должен это сказать! — с болью осознавал, что какую-то «мою» мысль или идею она уже сформулировала, и при этом гораздо лучше и яснее, чем я. Видение вещей, зрение духовных сущностей удавалось ей легко, она имела очи для этого, глубокие, бесконечно глубокие, изумрудно-лазурные очи. Очи, которые видят всё. Такие очи нигде не увидишь, очи, в свете которых купаются высшие метафизические идеи, как маленькие дети, полностью раскрывающиеся в своем смехе и чистой радости, как прозрачные медузы, чья сущность нам открывается точно так, как и прозрачность воды, в которой они плавают. Таковой она была, и в моей памяти, таковой и осталась бездонная глубина Светланиных океанских очей. Это были очи, которые все видят, ведают, знают, и при этом совсем не то грязное, низкое, жалкое в человеке; это были очи, которые видят насквозь, чей свет проходит через всю грязь и непогрешимо в каждом существе находит ту кроху человечности, то существенное, то определяющее для данного существа, ту не потухшую искру Божию, которая каждому открывает надежду на воскресение, тот маленький, самый маленький Божий дар и талант, дающий ему возможность и с этими малымя силами, задавленными ленью, испорченностью, слабостью, словом, греховностью, быть достойным участником в самом большом возможном деле, деле воскрешения. Такими были эти очи, всевидящие очи, очи Светланы Семеновы.

Была она ученицей Федорова, русская до мозга костей, а быть учеником Федорова — это значит быть полностью захваченным идеями учителя, это значит суметь в каждом явлении русской культуры видеть федоровские мотивы, или хотя бы ту самую силу духа, которая вдохновляла Федорова на его «безумные» проекты, видеть их даже и в советском авангарде, направлении часто открыто безбожном и революционном в дурном смысле (Маяковский, Хлебников, Хармс) как, так сказать, «законно», объективно в ней присутству-

ющие, а не лишь субъективную проекцию, именно так, как православный христианин не может в них, в этих явлениях революционной русской культуры, хоть бы они были и открыто богоборческими (такие всегда на поверхности, а почти никогда в глубине), не увидеть христианские причины, хоть и замаскированные под общечеловеческие. С непогрешимой точностью и неопровержимой доказательной силой, она те мотивы, ту силу духа, которая проявлялась у Федорова в формулировке его проектов, раскрывала и у тех писателей, которые в советское время созидали особый, специфический реализм, у Горького и Шолохова, у Платонова и Леонова. Этим она подтверждала не диалектическую связь и прямое влияние идей Федорова (что, конечно, в некоторых случаях так и было — Горький, Платонов), а глубинную обоснованность этих идей в русском духе и их основополагающую, так сказать, данность и заданность в этом духе, которую могли обнаружить лишь редкие, пророчески настроенные русские мыслители, такие как Достоевский, Соловьев и Бердяев. Глубокое внедрение в русскость — то, что отличает всех великих русских мыслителей и писателей, даже если они на сознательном уровне, особенно в философской рефлексии, ее и отрицали, так что, когда говорится о них, нельзя одновременно не говорить о России. Россия должна быть фоном каждого упоминания о Достоевском, Чехове, Шолохове, Платонове, Леонове, о Хомякове, Соловьеве, Бердяеве... Точно так же, когда речь идет о России, невозможно не говорить об этих же писателях и мыслителях (конечно, и не только о них), ибо, если не говорить о них, то и в разговоре о России было бы что-то недостаточное, пустое, ложное. Невозможно, значит, в этом разговоре обойти имена Пушкина, Гоголя, Хомякова, Достоевского, Толстого, Соловьева, Чехова, Белого, Горького, Бердяева, Платонова, Шолохова, Леонова и многих других, как невозможно, и я в этом глубоко уверен, не прибавить к этим именам, поставив его при этом на первое, почетное место, имя русского до мозга костей, первого русского из русских, Николая Федорова, а тем самым и имя его верной ученицы, с которой мы имели счастье и честь быть знакомыми, дружить с ней, и слушать ее, имя Светланы Семеновой. Это одновременно, не смотря на то, в какой мере остальная часть мира сможет это услышать и принять (здесь мы, естественно, не будем питать нереальные надежды), значит придать этим именам общечеловеческое, даже космическое значение, ибо и совокупная «слепая природа» имеет возможность слышать, ибо дует и космический ветер, дух наших деревьев в космосе, ибо русская идея не умерла, как бы в ней сегодня ни сомневались, как бы в ней ни видели лишь «исторический» факт, лишь утопию одного исторического периода, полного романтики и национального самоутверждения. Она как таковая не может и в наши дни не быть общечеловеческой и космической. И вопреки тому, что для ее принятия еще рано, что человечество еще и не начало выходить из своего несовершеннолетия, я не могу не пожелать, чтобы мы как можно раньше стали совершеннолетними, сознательными, ответственными и свободными, чтобы как можно раньше поняли и приняли лучшие сыновья России (какие, впрочем, существовали и в других частях мира — об этом лучше всего говорит работа Светланы о Тейяре де Шардене), что, на самом деле, единственно и задерживает возможность спасения. В этом я вижу самую большую заслугу Светланы Семеновой — мы есть и в Японии, в Польше, в Германии, в Сербии, мы есть и будет нас еще больше...

В памяти своей я и не могу видеть ее иначе, но как основу в своей улыбке она несла воду, воздух, землю, огонь в своей улыбке таила ее, чудесную мать Россию, Акбару Айтматова, волчицу ее глаз, Вечную женственность Соловьева — Афродиту небесную и Афродиту земную, Небесную Софию Булгакова и Вещественную Софию Леонова, Марию

Доломанову и Маньку Вьюгу, — имела Светлана и что-то голубое и нежное, русско-озорное в своей улыбке... наподобие Сергея Есенина...

Активное христианство, *odium fati*, пафос вселенской любви как воскресительной силы, все эти федоровские идеи, — так это просто было ее существо и ее вещество. И его она узнавала даже и в тех писателях, которые были лишь задеты ветром русской идеи, но зато глубоко внедрены в свою национальное наследие, каким был Чингиз Айтматов, о котором она писала в «Метафизике русской литературы», в разделе о ноосферном смысле новой русской литературы и... конечно, своими очами, которые все видят, видела и манкуртов старого, нынешнего и будущего времени, и уничтожение природы вместо ее регуляции, и трагическую цепь жизни, где все виноваты за все, так что и на глаз невинный может пострадать... И иконический цвет глаз Акбары, изумруд и лазурь ее собственных глаз, вхождение в икону Святой Троицы, самый верный знак, по которому узнаем служителя Троицы. А могла видеть потому, что служила Троице, проводником воли Троицы она была. Полнота была ее элементом, и никакой другой Бог, кроме Троичного Бога, не был ее Богом, она разбивала кумиров и не дотронувшись до них, освобождала каждое живое существо от оков греха и заблуждений, видя его именно в свете воскресения, всеобщего спасения, ибо иное спасение невозможно, поскольку личность соборная, а не индивидуалистическая категория, а мы, если спасаемся, уподобляясь Богу, то спасаемся, именно уподобляясь Троичному Богу, не как каждый человек в отдельности, а как общность, которая и становится личностной именно из-за своей собранности, церковности. Мы и не можем иначе дать творческий ответ Богу-Троице, кроме как соборуюсь с другими, церковно. Трое являются личностью потому, что они неразрывная, неслиянная и нераздельная общность, и мы можем стать личностью, только если в духе вечной памяти Церкви возвращаемся к нашему Творцу и нашему Родителю, Троичному Богу. (И последний вывод из русской религиозной философии, который логично, сам по себе напрашивается, т. е. идея о троичности, соборности личности, преодолевающая всякий индивидуализм и чудачество, коллективизм и стадность, был озарен особым светом — на него я также посмотрел изумрудно-лазурными очами Светланы Семеновой, как снятым с иконы Святой Троицы Андрея Рублева, где вместе обитают Бог, человек и природа, Три ангела, мамврийский дуб, маленькая церковка и невидимые Авраам и Сара... но теперь не с болью, а с радостью, ибо это не было моим, это было нашим.) И если икона Святой Троицы Андрея Рублева является тем дорожным показателем к нашему истинному месту рождения, тогда и «дорога в Россию есть дорога в высь», как сказал великий сербский поэт Милош Црњански, тогда и настоящие русские люди являются дорожными знаками возле этой дороги, дороги в высь, дорожные знаки среди которых теперь ясно выделяются два лица, лица великого мыслителя Николая Федорова и его преданной ученицы, Светланы Семеновой. То, что я познакомился с этой женщиной, олицетворением матушки России, ее лучших земно-небесных возможностей, для меня не только является особой честью, но и последним доказательством, свидетельством о том, что моя вера, вера моего деда и моего отца не была тщетной, ибо не строилась на фикции, на иллюзии, на корыстности, а на известности и неуничтожимости союза материи и духа, земной и небесной Софии, соборного, троичного, богочеловеческого единства Сербии и России. Я был обрадован, что на мне в какой-то давний день остановился ее голубо-зеленый взгляд, открывший мне на мгновение, которое, вот, длится уже долгие годы, вход в бездонные прозрачные глубины, где любой смысл радостно открывается, а глубина начинает улыбаться, точно так, как улыбалась она...

Пер. Мирьяны Грбич

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ СВЕТЛАНЫ СЕМЕНОВОЙ

От Прометея — ко Христу,
От мифа — к Жертве и святыне! —
Мысль вознесла на высоту,
Стяг водрузила на вершине;
Земную тягу вовлекла
В орбиту неземных деяний,
Где к небу ближе купола,
И твердь над ними осиянней!..
Музей, библиотека, храм —
Благое поприще служенья
И приращение к дарам
В святом призванье воскрешенья...
Единство мыслей, слов и дел,
Триумвират великолепен!
И ангел славы залетел
На благодарственный молебен...
...Вдруг смерть! — взорвалась, как фугас,
Впечатан в память след ожога...
Ужели светоч сей погас?
И нам роптать на волю Бога?
Или в обителях иных,
Где небо ярко-золотое,
Душа, бессмертная в живых,
Созидает бытие иное?

12–13 августа 2016 г., Жажлево

* * *

Ах, на все ли воля Божья,
Если умираем вдруг?
Эта участь непреложна
Или взгляд наш близорук?!
Воля или попущенье,
Коль всевидящий Господь
Зла не создавал и тленье
Заповедал побороть?!
Коль на все Господня воля
(Трудно нам против рожна),
Остается лишь неволя?
Наша воля не нужна?!
Отчего же своеволя
Столько в мире и свобод —

И судьба, как из подполья,
Свой навязывает гнет?!
Волю к жизни размагнитить,
Оборвать живую нить
Так легко! — но как предвидеть,
Как беду предотвратить?!
Смерть — не шутка скоморошья:
Мол, снесут — там и досуг!
И на все ли воля Божья,
Коль крошит башибузук?
Если ж это попущенье —
Беспощадный Божий бич,
Как нам благодать Провиденья,
Не изверившись, постичь?
Чтоб молиться и трудиться,
Ропот плоти укротить,
Прах оплакать у божницы,
В скит укрыться, гроб укрыть...
Скит ли, склеп? —
подслеповаты
Там глаза, в них по бельму;
Но мерцает луч лампады
Проникает эту тьму...
Промысл Божий — свет лампадки
И для гордого слепца;
У ответчиков — загадки,
А ответы — у Истца.
Тайна мира — Божья воля!
Буде крепок веры щит,
Бог, отечески мирволя,
Благодать не истощит...

В ночь на 18 марта 2015 г.

Д.С. Московская

ОСКОЛКИ ВОСПОМИНАНИЙ

Моя первая встреча со Светланой Григорьевной произошла, когда я, только что защитив кандидатскую диссертацию, стала сотрудницей Отдела новейшей русской литературы. Мне было поручено написать статью о прозе обэриутов. Статья была написана. Светлана Григорьевна ее поддержала и даже рекомендовала для публикации в журнале «Вопросы литературы». В разговоре со мной, она, однако, вполне определенно сказала, что ей не все нравится и сделала целый ряд редакционных замечаний. Я была смущена и пообещала немедленно сесть за кардинальную переработку статьи. Но услышала в ответ: « — Ни в коем случае! Дело сделано, работа состоялась, не надо возвращаться назад,

надо идти дальше». В этих поразивших меня словах не было отрицания стремления к совершенству. В них, как я сейчас понимаю, было признание того, что, как писал Андрей Платонов, до «истины надо доработаться», а не достичь ее рывком, сиюминутным сверхусилием. Светлана Григорьевна была неустанным тружеником, сильным и добрым воином, ведущим армию своих духовных сил к новым вершинам, новым открытиям, совершенствуясь в труде восхождения-восполнения несовершенств.

Общественно-организационная, деятельная жизнь Светланы Григорьевны мне была хорошо известна, и все же не этим она запомнилась мне. В моей памяти запечатлелась более всего материнская, женственная, человечески-мудрая сторона ее натуры.

Не могу сказать, что мне довелось много общаться с ней или что я пользовалась каким-либо особым с ее стороны вниманием. Но почему-то рядом с ней, в ее присутствии я, потевшая недавно мать, чувствовала ее материнское, приемлющее, ободряющее, обнимающее меня добротой присутствие. Возможно, — я могу только предполагать, — Светлана Григорьевна, наделенная интуицией, чувствовала, что я недавно пережила тяжкую беду, и она бессознательно направляла энергию своей доброты — я переживала ее почти физически, как облако тепла, нежности и жизненной бесстрашной силы, что изливалась в мое тогда совсем измученное собственными потерями сердце. Почитая высокий авторитет Светланы Григорьевны как ученого, я, однако, не могла расстаться с ощущением, что она значительно выше этого своего статуса, что не он составляет ее сущность — есть нечто более важное, живущее в ней: она женщина, мать, жена, дочь. В этой области праведных, сердечных чувств открылась мне доминанта ее личности, определившая, в конечном счете, выбор ею предмета рационального постижения, многолетней научной деятельности.

Скорбя по своей матери, я искала утешение в церковных таинствах, посещала церковные службы. Ближайшим к моему дому был тогда храм Живоначальной Троицы в Коньково. Он был недавно передан Церкви, отец настоятель вел работы по восстановлению, как мне тогда казалось, невозполнимых потерь: в трапезной части храма во время литургии лился дождь через разверстый купол... Но людей, стосковавшихся по Богу, было много. Спустя десяток лет, когда после переезда в другой район я вновь посетила этот храм, я не могла поверить своим глазам: он стоял прекрасный, увенчанный куполами. Звонили пасхальные купола. «И был вечер, и было утро, ночи как не бывало», — подумалось мне тогда.

Мне очень запомнилась служба Страстной Пятницы 1991 или 1992 года. Был тихий день, земля в заплатах снега, серое небо и насыщенный запахами подтаявшей земли сырой воздух. Был вынос Плащаницы, и мы шли, провожая Господа, по рыхлому снегу вокруг полуразрушенного храма. И вдруг в стороне от Крестного хода, я увидела две фигуры — он и она, с зажженными свечами в руках. Я узнала Светлану Семенову и Георгия Гачева. Они стояли, как-то подавшись вперед. Их лица были сосредоточены и полны сострадания. Они были полностью погружены в духовное созерцание совершающегося. Я же думала о них, об этих двух людях, нераздельно близких, стоящих с горящими свечами: «...и мы вместе придем, нас нельзя разлучить...»

Я рассказала то, что стало для меня больше чем воспоминанием, что я осмысляю теперь как символическое выражение того, что было допущено мне узнать о сущности этой прекрасной души.

И еще — я навсегда запомню прекрасное лицо Светланы Григорьевны: ее мерцающие глаза под тонкими дугами бровей, их прямой, умный, бесстрашный взгляд, изящный очерк ее высоких скул и благородный профиль. Я любовалась ее древней русской красотой, ее умом, укреплялась ее бесстрашной доброй силой.

Вот несколько осколков дорогих моему сердцу воспоминаний — несколько штрихов к ее цельному и живому образу, каким он сохраняется в моей душе.

А.И. Чагин

НЕОКОНЧЕННЫЙ РАЗГОВОР (ЧИТАЯ ДНЕВНИКИ СВЕТЛАНЫ СЕМЕНОВОЙ)

В одной из дневниковых записей (это 1993 г., США) С.Г. Семенова комментирует только что прочитанное: «Читаю посмертное издание “Автобиографических заметок” прот. Сергея Булгакова... Люблю такое чтение, когда человек о себе, да еще такой! и перед смертью — главное обзорекает в жизни, как бы отчитывается перед людьми за себя (вскоре перед Богом предстанет, и это тоже подготовка), хочет точнее, изнутри себя, себя же объяснить — а то ведь сколько находится людей, что видели тебя раз-два, слышали два-три слова, поймали какой-то второстепенный или случайный момент, а потом пишут воспоминания, ваяют образ...»¹.

Конечно, «ваять образ» автора дневников было бы с моей стороны, по меньшей мере, самонадеянно. Да, виделись мы не «раз-два», немало лет проработали вместе в ИМЛИ, в одном отделе, немало было и разговоров, и каких-то общих для нас ситуаций, крутых — и не очень — поворотов в нашей имлийской жизни, которые обсуждались, переживались вместе. С того момента, как эта красивая, царственная женщина появилась в нашем доме на Поварской, ее присутствие — не просто на заседаниях, но в нашей жизни — ощущалось неизменно, ее суждения никого не оставляли равнодушным. И все же настоящего разговора, разговора *от души к душе* у нас (у меня с ней) так и не произошло, — хотя некая «сердечная тропка» между нами, мне кажется, пролегла. Но вот я открываю опубликованные отрывки из ее дневников, читаю строки о «Заметках» Сергея Булгакова, о том, как близок ей, укрывшейся в каком-то закутке от дождя, чтобы погрузиться в чтение, именно такой разговор, такая исповедальность, когда человек, зная о скором своем уходе, говорит о себе как бы «изнутри себя», отчитывается перед Богом и людьми. А завершается это размышление замечательным, важным признанием: «И как меня тихо, сладостно приманивает такой же отчет. И никак не возьмусь, все “объективные” дела и задания. А надо решить для себя каждое лето, в деревне, хотя бы одну-две недели посвящать такому погружению в себя прошлую, осознанию своих мотивов и обстоятельств, импульсов и целей...»².

Это признание кажется ключевым в понимании того, как и зачем писались эти дневники. Особенно ясно это осознаешь, когда убеждаешься, читая эти страницы, что писал их человек, чувствующий — как и Сергей Булгаков когда-то в своих «Заметках» — близость роковой черты. «...Пошла уже последняя полоса жизни...», «идет внутренняя подготовка к смерти...»³ — такие сдержанно-горькие слова постоянно повторяются на страницах дневника, а ведь писались они за пару десятилетий до ухода Светланы Григорьевны... (Несколько позже, в начале 2000-х, она определит это уже жестче, по-деловому: «Ликвидационный период жизни — подготовить остающееся, бумаги, рукописи, дневники к моменту

¹ Здесь и далее цит. по: Мысли и ситуации. Отрывки из поздних дневников (1991 2012) // Светлана Семенова. Тропами сердечной мысли. Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012. С. 510.

² Там же.

³ 19 января 1999. Станция «Переделкино» (с. 55б). Об этом же — см.: 9 июня 1993. 7 час. утра (с. 510).

исчезновения. Я уже вступила в этот период...»⁴. Неукротимый ее нрав сказался и здесь: неспешные, беспощадные размышления о «грядущем ужасе» исчезновения, увиденные как бы воочию, под лупой исследователя, страшные подробности этого *перехода* естественно соединяются в дневниковых записях с полным, подчеркнутым неприятием смерти, с утверждением своей жизненной философии, главный девиз которой — «учиться не умирать»⁵. А отсюда — и неизменное стремление соединять, стягивать времена и поколения, жажда «преодоления межвозрастных рвов и разрывов, встречи и вечного свидания всех»⁶.

И все же непрекращающаяся (может быть, и не всегда осознаваемая) «внутренняя подготовка к смерти» оборачивается в дневниках очевидным стремлением к «погружению в себя», к объяснению себя изнутри себя же, — в конечном счете, стремлением сказать о себе главное — то, что должно прозвучать в отчете перед Богом и людьми. Отсюда — давно, видно, продуманные, отчеканенные в слове представления о духовных основаниях своей жизни, свое «верую». Это — «неприятие онтологической силы зла», христианское отношение к злу как к «недостатку, отсутствию добра»; неприятие отчаяния, «и отчаяния метафизического прежде всего»; вера в преодоление невозможного «в отношениях с людьми и миром»; наконец, абсолютное неприятие иерархии («рангов, этажей, перегородок»), «какой-то мощный метафизический демократизм». Характерно, прежде всего, само желание очертить, обозначить границы своего мира, собрать здесь, на страничке дневника (по законам *окончательного отчета*), может быть, самое важное, на чем строится, держится мир Светланы Семеновой: «...Так я стою и так усиливаюсь верить»⁷. Всем, кто знал Светлану Григорьевну, должно быть ясно, что здесь не просто перечислен ряд умо-зрительных представлений, но высвечен круг выношенных, опорных для человека принципов жизни, близких именно ей («мой душевный завиток»). Скажу в связи с этим лишь о последнем из ею названного: «Не люблю иерархии, противно мне и мировое устройство на ее принципах...». Достаточно вспомнить, каким понимающе-сочувственным взглядом наградила она любого «начальника», большого или маленького, чтобы понять: никакого пиетета перед «рангами» здесь не было и в помине, а было лишь сочувствие человеку, обремененному грузом, быть может, важных, но малоинтересных забот.

Конечно, верность этим принципам, осознание этого своего «душевного завитка» говорили не только о сути личности, но и о ее масштабе. Именно поэтому в дневниках так пронзительно точны и, порою, безжалостно высвечены и фигуры конкретных людей, с которыми сводила судьба, и явления литературы, культуры. Листаю дневниковые записи и невольно возвращаюсь и к рассказу о Евтушенко с его хлестаковщиной⁸, и к страничке о «Казанове» Феллини — восхищенному комментарию к искусству режиссера, выписавшего во всей красе портрет этого удивительного персонажа европейской истории: «великий труженик, ломовая лошадь полового акта...»⁹. А от этой картинки, от этой полу-иронии, полу-жалости к герою фильма с его «спортивно-самодостаточной» «love-машиной» родственная нить тянется к другой записи, сделанной примерно семь лет спустя, — к размышлению о Владимире Сорокине (двухтомник которого принесла маме Настя). Здесь уже не ирония, не жалость, не мысли о «безумном, гротескном балагане», каким предстает в фильме Феллини «заклиненное на

⁴ 15 февраля 2002 (с. 602).

⁵ 25 июня 1996. 14 час. 30 мин. Переделкино (с. 525).

⁶ Там же (с. 526).

⁷ 27 февраля 1993 г. Около 3 час. дня. Москва (с. 505–506).

⁸ 27 июля 1997. 17 час. Переделкино (с. 530–531).

⁹ 12 октября 1991 года. 17 час. Дом творчества «Переделкино» (с. 497).

этом бедное человечество», — а «ужас и шок» перед открывшейся картиной «полной обезбоженности с эстетским уклоном в сатанизм», «кровавого гиньоля», «самого дурно пахнущего букета крайних извращений». И здесь речь идет не о герое, как семь лет назад, а об авторе — о писателе, определение которого звучит в дневнике С.Г. Семеновской как приговор: «этакий литературный Чикатило»¹⁰. Читаю эти строки и вспоминаю, как несколько лет назад на одной из кандидатских защит оппоненты, соревнуясь в рафинированности своих представлений о сегодняшней нашей литературе, всерьез дискутировали по вопросу: *В. Сорокин — это первый или все-таки второй ряд литературы?* Слышали бы они эти оценки Светланы Григорьевны, которая чуть ниже, сравнивая продукцию В. Сорокина с «Распадом атома» Г. Иванова (убийственное сравнение!), окончательно определяла литературный уровень, масштаб обсуждаемого: «сам по себе талантливый, как мог бы он со своим, разве что паразитарным, даром <...> зацепиться в литературном бытии на правах одного из новых лидеров, не взяв на вооружение поэтику “крайнего шока” с его махровым букетом крайних перверсий...». А позже, возвращаясь через несколько лет к этой фигуре, сравнивала В. Сорокина с гуляющим по улице «голым прокаженным», который норовит, «издевательски при этом хохоча», заразить, отравить как можно больше людей, — и призывала в данном случае к некоей «социальной технике безопасности»¹¹.

Важно, что эти характеристики не были результатом мгновенного шока от чтения сорокинского «зловеще-абсурдистского текста» с его извращенной фантазией «внечеловеческого регистра»¹². Здесь была позиция осознанная, не замкнутая на фигуре автора «Сердце четырех», но обращенная, как она замечала, к «текущей, так сказать, культуре, из которой я (и Гоша) (Г. Гачев. — А. Ч.) выпали», ощущая себя «в отдалении от теперешнего постмодернистского стиля»¹³ (что, впрочем, не мешало ей признавать талант и Пелевина, и Петрушевской, и — с немалыми оговорками — Мамлеева...). При этом интерес к сегодняшней литературе неизменно сохранялся; свидетельством тому, например, ее размышления о «новых реалистах», полные и понимания, и внутреннего притяжения этого пути новой русской прозы «с ее метафизикой и духовностью», и тревоги за увиденное у некоторых из этих молодых стремление «внедряться только <...> в низость и подлость человеческую»¹⁴, и неизбежно включающейся здесь памяти о заветах классического реализма с его «выходом в светлую сторону», «выходом из отчаяния и трагического стоицизма через обращение зла в добро». Вот оно, главное, что объединяет все размышления С. Семеновской, обращенные к сегодняшнему дню русской литературы, — поиск «творчества добра и идеала, отыскания опор веры в человека, *обнадеживания* его»¹⁵.

И вот, отсюда же, еще один урок — взгляд на литературу, никак не ограниченный рамками самой литературы, но изначально гораздо более широкий, связанный с главными представлениями о жизни, с тем же «верую». Здесь, в разговоре о молодых, — мысль о выходе творчества к добру и свету, которые так редки, далеки, и так необходимы сегодня. А вот страницы дневника, обращенные к Шолохову, — и размышление (записанное в 2 часа ночи!) о том, почему же «я — вместо главного дела — трачу последние силы на Шолохова»: «В советское время я занималась тем и писала о том, что никак не проходило и было обре-

¹⁰ 20 ноября 1998. 12 час. 30 мин. Утра (с. 549–551).

¹¹ 19 сентября 2002. Четверг. Полдень. Переделкино (с. 614).

¹² 20 ноября 1998. 12 час. 30 мин. утра (с. 550).

¹³ 25 июня 1996. 14 час. 30 мин. Переделкино (с. 525).

¹⁴ 1 марта 2000. 17 час. дня (с. 573).

¹⁵ Там же (с. 574).

чено оставаться в столе, т. е. углублялась в тогда гонимых, будь то Федоров или Платонов... А сейчас, наоборот, в тех, кого затоптало новое «демократическое» и постмодернистское время: в Леонова, Шолохова... <...> Движет мною инстинкт справедливости, боли и оскорбления за того же Шолохова, когда его так нагло творчески обездоливала, изничтожала диссидентская, а за ней и вся прочая «элита»: мол, вор и самозванец!»¹⁶

«Инстинкт справедливости» — вот что двигало ею в обращении к Шолохову. А уже отсюда — стремление вчитаться в Шолохова, «попробовать совсем свежими и свободными глазами внимательно, строка за строкой, всмотреться в него...»¹⁷. Много копий сломано вокруг проблемы авторства «Тихого Дона», и на фоне до сих пор рождающейся «слабой муты»¹⁸, эксплуатирующей этот сюжет, резким контрастом выделяется внимательный, пристальный — и именно свободный — взгляд С.Г. Семеновой, обращенный, прежде всего, к Шолохову-художнику и на этом пути обнажающий бессмысленность продолжающегося «надуманного детектива с Шолоховым»¹⁹: «Уже с “Донских рассказов” чувствуется начальный *нажим* все той же авторской руки, что и в “Тихом Доне”». Это — и в ее наблюдениях над «живописными, чисто шолоховскими изысканностями в картинах природы», их внутренней динамикой — от первых рассказов до «Поднятой целины»²⁰, и шире — в осознании «удивительной шолоховской *насмотренности* на мир, мир природных явлений и вещей, умение передать свое знание в тончайшей живописи», где писатель «встает в ранг элитарных художественных мастеров»²¹. И в размышлениях о смеховой стихии, пронизывающей все шолоховские тексты, от писем к дочери до художественного творчества, где она — неизменно, во всех произведениях — существует органично, в естественном соотношении «жестких, серьезных и шутейных, психейно-терапевтических кусков». И, как метко сказано как бы на «полях» дневника, — во внутренней связи, взаимодополняемости этой художественной «психотерапии», этого одухотворенного автором огромного мира с его «тайной и грустью», этих рассыпанных по шолоховским страницам «баечек», «шуточек», «грубоватого низового солдатского быта и юмора» — и жестокой изнанки жизни, о которой шла речь в шолоховских письмах к Сталину. Поистине верно здесь сказано: «Надо печатать “Поднятую целину” вместе с этими письмами — тогда будет правильный контрапункт времени!»²². Быть может, и «шолоховские» работы Светланы Семеновой надо печатать вместе с этими дневниковыми записями.

Это тонкое проникновение в самую суть Шолохова, способность «свободными глазами» всмотреться в интимность «авторского пространства шолоховского текста»²³ оказалось возможным, наверно, потому, что задачу эту брал на себя человек широкого замаха, воспринимающий литературу как одну из страниц человеческого духовного творчества — и с этой высокой точки обзора вглядывающийся в миры Шолохова и Хлебникова, Маяковского и Пришвина, Лермонтова и Булгакова... Эти — и многие другие — имена и лица возникают на страницах дневников рядом с именами родных и знакомых. Достаточно открыть страницы, посвященные образу и сюжету Дон Жуана²⁴, чтобы увидеть, какой открытой книгой было для Светланы Григорьевны пространство европейской культуры (и не только европейской, если

¹⁶ 4 октября 2001. 2 часа ночи. Переделкино (с. 596).

¹⁷ 7 декабря 1999 (с. 567).

¹⁸ Там же.

¹⁹ 17 января 2000 (с. 569).

²⁰ Там же (с. 568–569).

²¹ 7 февраля 2000. Около 6-ти вечера (с. 572).

²² Там же (с. 570–571).

²³ 16 октября 2001. Переделкино (с. 597).

²⁴ 26 августа 2010. Четверг. 15 час. Переделкино (с. 695–700).

смотреть другие дневниковые записи). Отсюда, от этих распахнутых огромных горизонтов — и дар пристального, страница за страницей, образ за образом, вглядывания в произведение, умение высветить самое сокровенное, что составляет природу этого художественного мира. И удивительно, как порой эти оценки, за которыми открываются глубины и внелитературного духовного знания, неожиданно совпадают, пересекаются с самыми конкретными историко-литературными нашими наблюдениями. Вот пишет она, передавая свой разговор с мужем, о двух типах людей: о тех, которые «благодарно-восторженно чувствуют лицевую сторону природы: эрос, половую страсть, рождение детей», и о других: «А Газданов, Георгий Иванов, Поплавский — напротив, как все экзистенциальные мыслители и писатели, — в смерть глядят, ею заморожены, и в ее стальном свете все обесцвечивается и обесценивается»²⁵. Читаю эти строки — и не могу не заметить, как смыкаются они с тем, что увидел когда-то я в «Возвращении в ад» Поплавского, где открывается картина ада, живущего в душе человека; картина, выполненная *средствами графики, а не живописи* («все обесцвечивается») и завершающаяся сценой гибели этого мира с его адскими обитателями — гибели, сопровождаемой хохотом героя-поэта («все обесценивается»). И как в дневниках С.Г. Семеновой живет память о дневниках Поплавского (к ним она обращалась в своей работе о прозе поэта), как в размышлениях ее естественно соединены два пути разделенной после 1917 года русской литературы, и как высока здесь «планка», по которой она оценивает автора «Аполлона Безобразова»: «Захотелось <...> перечитать то, что у меня свободно-дневникового накопилось, может, от туда что-то и извлечь в розановско-пришвинско-поплавском жанре»²⁶.

Да, именно в этом ключе, обозначенном славной триадой, написаны эти дневники (по крайней мере, то, что опубликовано), где литература и философия, вообще — жизнь духа человеческого становятся такой же реальной частью каждодневного бытия, как и разговор с мужем или дочерью или отдых на раскладушке в садике за домом. (Можно вспомнить здесь и гачевское определение: «жизненно-философский дневник».) И здесь же, в этом же ключе — неизменная мысль о России, тревога о судьбе Родины и неистребимая вера в нее. В роковом 1993 году появляется запись: «...Уезжают, бегут из страны кто может, спасаются в налаженные благополучные страны... Новая эмиграция интеллектуальной элиты, как после 1917 года — правда, сейчас не стреляют, не убивают, не преследуют, просто неуютно, невкусно, не престижно тут, да и угроза хаоса под ногами шевелится, но все равно, как это подло и позорно бросать сейчас Россию...»²⁷. Отсюда, от этого — явно с памятью о Тютчеве — чувства шевелящегося под ногами хаоса, от отстаивания, на краю пропасти, верности России — запись, сделанная десять лет спустя, рассказ о вечере, проведенном, по приглашению Марьи Синявской, в гостях у Вигилианских, о. Владимира и Олеси Николаевой с дочерью и «прелестной шестилетней внучкой». Опять — споры собравшейся здесь «интеллектуальной элиты», как всегда — «о будущем России, состоится ли оно вообще или уже — занавес, и уплывает Россия в разряд “Древней Эллады” лишь как былая культурная реальность». И безнадежная уверенность всех (кроме Светланы и пришедшей сюда же дочки Ларисы) в близости «финала и апокалипсиса». А дальше — словно хороший художник придумал: «И тут запела внучка Сонечка “Одинокую гармонь”, да так чисто, выразительно, и еще с чувством продекламировала “Мороз и солнце, день чудесный...”. Я Марья: “Как же вы таким свежим, обещающим росткам закрываете надежду, опуская

²⁵ 12 октября 1998. 9.30 вечера (с. 547).

²⁶ Около 16 часов. Калуга. На скамеечке в придорожном скверике (с. 545).

²⁷ 10 января 1993 г. 13 час. 30 мин. Дом творчества «Перedelкино» (с. 502).

перед ними черный занавес?!"... Как-то само собой наш спор этим явлением новой, непредсказуемой еще жизни и решился»²⁸.

А рядом с этими размышлениями, свидетельствами времени — разговор о себе, воспоминания о своей юности, трепетные, полные любви и гордости, слова о дочерях, Насте и Ларисе. И неизменное присутствие «Гоши» — Георгия Дмитриевича Гачева, самого близкого человека, «сократические» диалоги с которым «прошивают» все страницы этих дневников. Здесь — и рассказ о нем, о трагической судьбе его отца, чей пепел «творчески пророс» в сыне, о его вдохновенных трудах, об «античной основе и его личности, и метода познания». И конечно, о том влиянии, которое он оказал на нее, на Светлану, которая, как пишет сама, у него «училась свободе мышления и рабочей самодисциплине», который дал ей «главное — неуклонную волю к творчеству»²⁹. И зияет, кровоточит на страницах дневника открытая рана — рассказ о гибели мужа, скорбное повествование о прощании с ним (два дня писались эти первые «после-Гошины» страницы; первая запись кончается признанием, полу-стоном: «Завтра допишу, больше не могу»)³⁰. Невольно вспоминаю конференцию в ИМЛИ, посвященную памяти Г. Гачева (по сути, первые «гачевские чтения»), и внимательный, и, в то же время, *обращенный в себя*, в свое горе взгляд Светланы Григорьевны...

Листаю страницы дневников, и все отчетливее испытываю чувство *встречи*, и рождается, крепнет мысль о том, что разговор — тот самый, от души к душе, — все-таки состоялся, что хочется беседовать еще и еще, о чем-то спросить, с чем-то поспорить. И что эта жизнь, так ослепительно просверкнувшая рядом, шла на таких духовных глубинах и высотах, что так просто прекратиться не может; что этот разговор будет еще продолжаться, и долго еще мы будем получать ответы на новые и новые наши вопросы.

А.Ю. Коробов-Латынцев

СВЕТЛАНА ГРИГОРЬЕВНА СЕМЕНОВА. «ТАЙНЫ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО»

Георгий Дмитриевич Гачев, спутник жизни Светланы Григорьевны Семеновой, говорил, что эта книга — ее главный труд. Книга эта, действительно, очень хорошо характеризует главную мыслительную интенцию Светланы Григорьевны, интенцию эту можно обозначить таким вектором: мышление — слово — дело. Уже в самом содержании книги это просматривается: первая часть называется «Тайны Царствия Небесного», вторая же, главная, «Реальные пути осуществления Царствия небесного», с добавлением в скобках — «Какою силою оно берется». Это, действительно, очень характерно для Светланы Семеновой как для философа — онтологизм мысли, причастность мышления к бытию. Причастность деятельная, не пассивная, но преобразующая.

Какою силою берется Царство Божие? — вот вопрос Семеновой. Обыкновенно философ останавливается на тайне, само созерцание тайны Бытия завораживает его. Однако Светлане Семеновой нужно разрешение тайны, разрешение загадки, необходимо Дело. Семенова, пожалуй, единственный такой персонаж в отечественной современной философии, который так кровно, так родственно последовал за философией общего дела Н.Ф. Федорова.

²⁸ 2 мая 2003. 19 час. вечера. Переделкино (с. 624).

²⁹ 21 апреля 2009. 11 час. 30 мин. Переделкино (с. 678–679); 16 мая 2009. 18 час. Переделкино (с. 680–681).

³⁰ 2 апреля 2008 года, уже новой, после-Гошиной эры, Переделкино. 16 час. 30 мин. (с. 671–673;

3 апреля 2008 (с. 673–675).

Последователь, продолжатель, может быть, федоровец, но правильнее было бы сказать — соратник Федорова. Именно со-ратник, то есть сражающийся на одном поле боя.

Очень возможно, что друзьям и близким Светланы Григорьевны не понравится это слово, возможно, им кажется, что ей больше подходят слова «проповедник», «апологет»... Однако же я настаивал бы именно на слове соратник. Философия, конечно, не определяется врагами, и все-таки именно тогда философия наиболее активизируется в мире, когда у нее впервые появляются смертельные враги, готовые идти до конца. Так появляются диалоги Платона и необходимость доказывать, опровергать, одним словом, сражаться! — тогда, когда казнят Сократа.

Философия может не искать врагов, враги сами найдут ее, это неизбежно, это правило. Неотмирность философии, нездешность ее плодов распознает всякий здешний обитатель, уже с самого начала подозревающий, что в его сад неведомыми ветрами было занесено странное для этих мест растение. Философия поэтому вызревает в схватке, в борьбе за место под солнцем.

Стремление философа встать над всеми схватками всегда подозрительно, всегда несколько фальшиво. Философия учит выбирать врагов. Федоров в этом смысле характерен и совершенно оригинален именно тем, что своим врагом он поставил саму схватку.

Уничтожить уничтожение, раздор, бесконечную и бессмысленную борьбу, но так, чтобы вместе с этим не уничтожить извечное буйство жизни, саму жизнь!.. Задача поистине оригинальная и фантастическая, всеобщая. Приобщение к этой задаче — акт философский и вместе с тем (поэтому!) акт нравственный.

Это одна из самых важных черт и Николая Федорова, и Светланы Семеновой — совпадение нравственного и философского акта. И выбор врага — также выбор нравственно-философский. Это глубинное совпадение философии и этики — поистине одна из главных тайн философии, одна из главных тайн тех мест, откуда к нам философия приходит. Светлана Семенова называет эти места нашей неизвестной и потерянной Родиной, куда мы должны вернуться, Царствием Небесным.

Философской, нравственной силою берется Царствие Небесное.

Н.В. Коротков

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ МАТРИАРХА РУССКОГО КОСМИЗМА

Вопреки досужим измышлениям о женофобском характере Философии общего дела последние лет тридцать у русского космизма, скорее, «женское лицо», и, прежде всего, благодаря Светлане Григорьевне Семеновой, которую можно по праву назвать матриархом федоровского движения. В то время как продолжают споры о том, какую конкретно роль отводил Федоров в своем Проекте женщинам, Светлана Григорьевна личным примером показала, не какой даже эта роль *будет*, а какова она *уже* — в ее случае это, прежде всего, *воскрешение памяти*, без которого невозможно чаемое Федоровым всеобщее воскрешение во плоти и крови. На мой взгляд, буквально во плоть и кровь облекла Светлана Григорьевна известное присловье про «связь времен», которую она восстановила написанными кровью, от самого сердца, как и завещал Ницше, этот блудный брат Федорова, книгами о преданном в то время глухому забвению философе Общего дела. Книги Светланы Семеновой я считаю апологетическими именно в раннехристианском смысле этого слова — по дерзновенности

прозорливой мысли, сочетающейся с духовной трезвостью. Подвижнический труд по изданию собрания сочинений Федорова, начатый еще в царской России В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном, а продолженный и законченный уже в наше время Светланой Григорьевной, ставит ее в один ряд с прямыми учениками Федорова, что фактически создает эффект взаимопроникновения двух этих разных эпох, т. е. их со-временности (в смысле живого присутствия в настоящем, в нашем непосредственном опыте).

Отдавая должное высочайшему теоретическому уровню «федоровских» трактатов Светланы Григорьевны, важно отметить, что замечательная действенность, успешность этой апологии федоровского учения объясняется, прежде всего, ее экзистенциальной цельностью, ее жизненным, а не отвлеченно теоретическим, характером. После Светланы Семеновой уже невозможно просто отмахнуться от Философии общего дела ехидной ссылкой на то, что об идеале психократии, общества как одной большой семьи писал человек, всю жизнь остававшийся холостым и бездетным. Полнокровность семейной жизни Светланы Григорьевны, в которой, по признанию Георгия Гачева, он обрел «и Эрос, и ум, и беседы, и семью, и хозяйство, и детей...», лишает оснований досужие измышления тех, в чьих глазах даже сам монашеский образ жизни Федорова служит косвенным доказательством утопичности, отвлеченности федоровского учения.

Особого упоминания требует данный в книге Светланы Григорьевны «Тропами Сердечной мысли» живой пример «психофизиологического дневника», о котором сам родоначальник русского космизма лишь теоретизировал. Венчающий книгу и придающий ей, как и всему творческому пути Светланы Семеновой, особую концептуальную целостность, этот дневник, на мой взгляд, задает новую меру подлинности всего современного активно-христианского движения. Удивительное впечатление: когда тебе, незнакомому читателю, автор доверяет мысли и ситуации, которые обычно обсуждаются только с «самыми близкими» людьми, и ты словно попадаешь в «круг избранных» — с той оговоркой, что сам этот круг, в соответствии с духом Общего дела, имеет тенденцию включения в себя всех вообще людей.

В.Г. Тучин

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ФИЛОСОФИИ ВОСХОЖДЕНИЯ СВЕТЛАНЫ СЕМЕНОВОЙ

Было бы большой ошибкой свести творческое наследие Светланы Григорьевны Семеновой исключительно к филологии и литературоведению, не замечая ее самобытного слова в метафизике. Да, она философ-исследователь. Да, она не изложила свою философию систематически. Но это не значит, что отсутствует философская система Семеновой. Вдумчивый читатель отметит стремление рассыпанные в многочисленных текстах мыслителя формулы богомыслия соединить в стройную теорию.

1. Прежде всего отметим сложность и творческое мужество деятельности христианского философа в эпоху постхристианскую.

2. Во-вторых, дерзновенность методологического принципа — рассимволизации представления о мире (как поясняет С. Г., в пределах возможного, ибо только в Царствии Небесном мифы и символы уйдут, уступив место самой реальности).

3. В-третьих, трехуровневая теория бытия, предложенная в исследовании образа Христа в русском романе XX века:

естественный уровень бытия: человек в родственно-натуральной, любовной связи с другим человеком, быт, природа культура;

противоестественный: интегрирует все насильственно-схематические перекройки действительности;

сверхъестественный: выражает надежду на победу над силами распада и смерти, на возможность управления материи духом, явленную Христом, Его воскресением.

4. С трехуровневой теорией бытия Светланы Семеновой удивительным образом коррелируется диалогичность Михаила Бахтина.

На естественном уровне *Я-личность* в диалоге с *другими* проявляет себя обыденным образом. Символы, знаки и образы, сотканые в причудливую сеть, окутывают *Я-личность*, не позволяя сделать *иной* метафизический выбор. Единственный смысл любого символа невозможен в силу очевидных обстоятельств. *Я-личность* вынуждена вести диалог в состоянии поли-смыслия. Информационная энтропия — закономерный исход такого состояния.

Как только *Я-личность* начинает вести диалог о власти, войне, вообще насилии, она опускается на противоестественный уровень. Главными участниками в таком диалоге будут смерть и разложение. *Я-личность* будут обманывать, представляя будто символ власти или войны не есть символ смерти. Много ли таких, кто смог вылезти из болота разложения и вернуться хотя бы в естественную жизнь?

Если *Я-личность* поднимается на сверхъестественный уровень, то диалог ведется с Ним. Никакие символы и знаки в таком диалоге не требуются и не мешают, и в нем проявится главное: «... за этот страшный промежуток Я до Воскресенья дорасту».

5. И конечно, наличие некоей тайны, связанной как с жизнью, так и с творчеством Светланы Семеновой. Ее происхождение — от Тайн Царствия Небесного. Ее суть — экзистенциальна. Временная актуальность — до завершения Общего дела.

Тайной является алгоритм перехода в рамках одного нарратива от «жизнемыслия» к «богомыслию». Раскрыть ее, конечно, же невозможно. Но за попытку будем сами себе благодарны безмерно. Для иллюстрации выберу сюжет сего часа — суд над нашими параолимпийцами. Из книги С. Семеновой «Тропами сердечной мысли»:

«Притча с параолимпийцами

Наши калеки, параолимпийцы, получили на зимних олимпийских играх 2010 больше всех медалей, а по золоту заняли второе место (да и раньше так было, похоже, будет и дальше) — какой контраст с позорным провалом здоровых наших спортсменов! Не сдали именно русские инвалиды, у них и в них — свой дух, свой вызов и порыв: да — калека, но смогу несмотря на!

В этом есть некая модель русской психологии в крайней ситуации, хотя бы с теми же немецкими захватчиками: только уже битые-перебитые, искалеченные душевно, изможденные до предела, стремительно откатившиеся к столице и к Волге, презираемые высокомерным противником, смогли подняться, собраться и доработаться до грандиозного одоления. В этой победе русских параолимпийцев таится большая для нас надежда — не выветрились еще способность к прорыву, патриотический вызов у тех, на ком всегда держалась Россия: у сырых и убогих, у тех последних, что, по евангельскому слову, станут первыми».

То есть, по С. Г., вопрос о русских параолимпийцах — это вопрос не юридический, не спортивный и даже не политический. Это вопрос сверхжизненный, ибо сама смерть выбрала их в свои враги.

6. В уже приведенной работе «"Всю ночь читал я Твой Завет..."» (образ Христа в русском романе XX века) С.Г. Семенова в связи с исследованием романа Ю. Домбровского «Факультет ненужных вещей» констатирует, что *гольбейновский* финал — суть «царство смерти и смерти окончательной». Имеется в виду картина Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос», которая так потрясла Достоевского. «Ни лучика надежды на возможность ее (смерти)преодоления, на оживление и преображение этой богооставленной смертной плоти Федор Михайлович здесь не увидел. Перед такой картиной можно потерять веру — так оценил ее особую силу автор "Идиота", — пишет филолог.

Однако позже, в «Тропах...», философски совмещая рядом два свидетельства о личном опыте умирания, Светлана Григорьевна совершает свой «альпийский» переход от «жизненимыслия» к «богомислию». То есть случай с выступлением Насти Гачевой на радио, когда «был ей один любопытный звонок от слушателя: молодой мужчина рассказал о ситуации между жизнью и смертью, об опыте умирания, который был ему дан». Тут же Семенова обращается к описанию подобного опыта у философа — о. Сергия Булгакова в «Софиологии смерти» где говорится, что тайна смерти Богочеловека «соединяет в себе не только смерть человеческую, но и умирание Бога». В обыкновенных жизненных ситуациях она недоступна нашему пониманию. Мы можем ее понять только посредством собственной смерти, которая одновременно является и смертью Христовой. Она пишет, что о. Сергей Булгаков в своей работе «подчеркивал действительность принятия Христом на Себя всей меры умирания и смерти, так что и мы в подобный же час воистину соумираем с Ним, проходя через все фазы Его переживания этого чудовищного акта. Может быть, впервые этот мыслитель — в полемическое дополнение к Достоевскому — утверждал законность и важность изображения страшной мертвенности... при снятии Его с креста у Гольбейна... видя в них *свою* глубину «художественного богомыслия». То есть соумирание — предвестник совоскресения.

7. В тех же «Тропах» Светлана Григорьевна, рассматривая евангельский эпизод с приемом Христа сестрами Лазаря, говорит о линии «благой вести», связанной на Руси с образом Марии, и линии истового обрядового православия, связанного с образом Марфы. Обе эти линии «в идеале должны бы сосуществовать, дополняя и обогащая друг друга». Именно такую синтезированную линию можно проследить в творческом наследии Светланы Семенович, осмысление которого и есть наша наиправейшая задача.

В.П. Васильев

ВСПОМИНАЯ ПРОШЛОЕ, ДУМАЕМ О БУДУЩЕМ

Иногда мне кажется, что судьба или Бог ведет меня к какой-то цели. И только сравнительно недавно я эту цель осознал. О Светлане Григорьевне Семенович я узнал в 1994 году от другой замечательной Светланы — главного редактора Рязанского областного радио — Светланы Петровны Лебедевой: что вот был такой философ Федоров и что занималась им в ИМЛИ и ведет это дело доктор филологических наук С.Г. Семенова.

Особенно запомнилась мне встреча с ней на XXXIV Циолковских чтениях в 1999 г. в г. Калуге. Когда она выступала с трибуны, то как будто шли лучи из ее серо-голубых глаз.

Удивительное это было выступление! На следующий день она устроила так что я поехал вместе с ней на экскурсию в Музей-усадьбу «Полотняный завод», где родилась жена Пушкина Наталья Гончарова.

Во время поездки в этом старом, выдавшем виды автобусе я сказал, что надо выдвинуть Светлану Григорьевну на Нобелевскую премию по литературе. В положении о Премии сказано, что произведения автора должны быть идеалистической направленности, способствовать укреплению семьи, нравственности, религии. Получил же философ Анри Бергсон премию по литературе.

Но Светлана Григорьевна отмахнулась, сказав, что это все сложно. Жаль, что это не свершилось, тем более что определенный опыт в этой сфере у меня был, когда мы пытались выдвинуть на премию главного конструктора Космических сил академика В.Ф. Уткина.

Светлана Семенова открыла для нас труды и наследие Федорова, который был провозглашен ООН человеком третьего тысячелетия. Причем была даже договоренность с секретарем Рязанского Союза Писателей Н.В. Молотковым, что он поддержит ходатайство о Нобелевской премии. Но все это в итоге не было исполнено. Зато в 2013 году я вручил 2 экземпляра книги Семеновой «Тайны Царствия Небесного» советнику по культуре Шведского посольства в Москве.

Как-то на одних из Федоровских чтений я разговорился с издателем и философом из Сербии, и случайно узнал, что у сербов нет отчеств. Это вызвало у меня удивление и привело к идее усилить нашу «русскость» введя не только отчество, но и матчество — от имени матери. И первым человеком с этим отличием стала Светлана Григорьевна. Этим мы стремились подчеркнуть роль матери и возвысить роль материнства, роль продолжения жизни. Светлана Григорьевна всегда поддерживала принцип: Жизнь — всегда сильнее. Это очень глубокий и важный принцип. После нас на Радио России появилась заставка: «Жизнь выше, чем экономика. Жизнь — выше, чем политика. Жизнь — выше!..»

Н.Ф. Федоров призывал к соработничеству Церкви и науки. К сожалению, процесс популяризации идей этого выдающегося философа сталкивается с большим количеством трудностей. Тем не менее, нельзя не оценить тот вклад, который сделала Светлана Григорьевна в развитие и распространение идей Федорова. Не раз она приезжала в Рязань, где мной был организован Комитет по развитию идей Н.Ф. Федорова, чтобы помочь продвинуть тот или иной проект, выступить с лекциями на близкую тематику. Деятельность Светланы Григорьевны оказала важнейшую роль в развитии федоровских идей в моем регионе. И я считаю, что она обязательно должна быть включена в рязанскую энциклопедию, где собраны все известные люди города, а также те фигуры, которые оказали существенное влияние на наш город. Светлана Григорьевна — одна из таких людей.

Л.В. Бабанова

СВЕТЛАНА СЕМЕНОВА НА РОДИНЕ ФЕДОРОВА

13 лет назад, 23 августа 2005 года, Светлана Григорьевна встречала свой день рождения на Сасовской земле. Впервые она посетила родину Н.Ф. Федорова в селе Ключи. Это была единственная встреча сасовцев с удивительным, легендарным ныне человеком. Рязанское телевидение сделало репортаж об этом визите. Стоя на поляне, где в былые времена располагалась усадьба отца Николая Федорова, князя П.И. Гагарина, Светлана Григо-

рьевна описывала свои ощущения. Она говорила про воздух, про землю, про чувство причастности к детским годам философа. А мы, слушая, ощущали причастность к грандиозным, Вселенским темам и мыслям, ощущали взлет во космическое пространство в направлении неведомой планеты, новой далекой звезды, которую зажгла она. И ныне полет продолжается. Низкий поклон Вам за это, дорогая, незабываемая Светлана Григорьевна!



*На родине Н.Ф. Федорова. У «Федоровского дуба»: В.Ф. Животягов, В.Д. Тавинцев, неустановленное лицо, С.Г. Семенова, В.С. Борисов, П.М. Провинцев, И.И. Гомина.
23 августа 2005*

**Речь Светланы Григорьевны Семеновой
в день своего рождения 23 августа 2005 года,
на поляне, недалеко от села Ключи,
где стояла усадьба Гагариных**

Почувствовала я здесь очень многое, потому, что это самая благодатная русская земля, самая ее сердцевина, сердце России, богатая на выдающихся, талантливых людей. Какое-то есть в ней качество, которое рождает таких людей. Мы знаем много людей, которые вышли отсюда, но Николай Федорович Федоров — человек особый, это человек особого, мирового, я бы сказала — галактического масштаба. И вместе с тем стихия именно этой земли, впечатления от нее родили такого уникального человека как Николай Федорович.

В само чудо его рождения трудно проникнуть, но что-то я здесь уже почувствовала, я почувствовала этот великолепный простор, который позволил ему потом сказать, что этот простор — будущее поприще для великого дела.

На этой земле чувствуется особая душевность людей, которую Николай Федорович, конечно впитал, особая сострадательность, может быть, особый коллективизм.

Николай Федорович высшим этическим принципом выдвинул не эгоизм и не альтруизм. Вот «я живу для других», а как тем, кто принимает мою жертву, как они должны себя чувствовать при этом? Понимаете? Значит, они эгоисты по отношению ко мне! Поэтому альтруизм и эгоизм — это лицо и изнанка одного нравственного сознания. А Федоров выдвинул идею «жить со всеми и для всех». А все — значит и живые, и те, кто когда-то жил, кто покоится на этом великолепном кладбище, великолепном — это не то слово, на этом пронзительном кладбище деревенском. А Федоров много говорил о деревенских кладбищах, о том, что в них нет той горделивой парадности, которая бывает на городских, которые кичатся каким-нибудь особым памятником. А это смиренное деревенское кладбище, совершенно удивительная часовня, посвященная всем убиенным и почившим, когда-то потерявшим здоровье и убитым во всех войнах. Федоров очень любил ходить по кладбищам. Его философия направляет наше сердце, душу, ум к кладбищам. И это не философия смерти, а философия победы над смертью.

Посмертное состояние, по мысли Федорова, должно стать предметом исследования, и тогда выяснится, что это не окончательное состояние. Мы будем исследовать состояние умирания, старения. Теперь ученые знают, что в эволюции есть особые эволюционные задвижки, которые придуманы для того, чтобы эволюция пошла быстрее, чтобы особи сменялись, а торжествовал такой вал жизни. Начиная с какого-то момента это становится анахронизмом, потому что человек, ощущающий свою смертность, — это страшный и трагический парадокс! Ты — такое великолепное создание, обладающее умом, сердцем, уникальная личность, и тебя когда-нибудь не будет — это, действительно, яд глубочайший, заноза ядовитая, которая не дает этому человеку прийти в гармоническое состояние. Как говорил Федоров: «Это утопия — сделать смертного человека счастливым». Устроить рай на земле со смертным человеком невозможно. Более того, отравленность смертью часто вылезает в разного рода крайних реакциях — демонических, мироотрицающих, нигилистических. Смертность — подкладка всего зла на земле. Поэтому борьба со смертью, по Федорову, это основная эволюционная задача человека, который выходит к своему новому качеству и в этом движется эволюционным законом роста духа, сознания в лоне материи.

И здесь эти вещи — дух — они разлиты в этой природе, в этих людях, среди которых он был, в той изнанке жизни, которую он здесь видел. Голод приходил на землю. Дождь проливался не там, где он должен был пролиться, и от этого наступала засуха, голод. Умиряли десятки тысяч людей. И тогда как-то начинала брезжить в его сознании идея регуляции природы, того, что мы должны бороться с этими смертоносными силами. Смерть он видел вокруг. Умирает его дед, умирает его дядя Константин Иванович Гагарин, который был предводителем дворянства в Шацке, потом в Тамбове. И тогда, в 1851 году, на этой земле произошло озарение, вспышка, что мы, люди, созданы по образу и подобию Божьему, мы должны творить Божье дело на земле. А Бог смерти не создал, желает спасения всех, он пришел к нам с идеей того, что нас всех ждет новая природа, что мы должны быть усыновлены Богом, что нас ждет воскресение, новая жизнь. Все думают, что христианство — это нравственная проповедь, нет, главное в земном подвиге Христа — дела. Он исцелял больных, воскрешал умерших, утишал бури и при этом сказал своим ученикам, а значит и всему роду людскому, который стоит за этими учениками (а это были простые рыбаки — не забудьте!): «Дела, которые я творю, и вы сотворите, и больше сих сотворите». Он пришел показать пример, чем мы должны заниматься, то есть из всего рода людского воспитать достойное орудие осу-

ществления Божьей воли. И эта высшая, великая идея появилась здесь, на этой земле. Для меня это земля святая и я чувствую себя здесь, как некий паломник.

Очень много впечатлений, они переполняют меня и, очевидно, еще придет время, когда я это до конца осознаю.

В.А. Хомяков

«Я ВЕРЮ В ЖИЗНЬ НА ТЫСЯЧУ ВЕКОВ»

В Сасовском районе побывала делегация московских и рязанских исследователей жизни и творчества видного философа Николая Федоровича Федорова (1829–1903).

Этому событию предшествовала церемония открытия памятной доски, установленной в Рязанской областной универсальной научной библиотеке в честь нашего земляка. Посетили федоровцы и город Шацк. Здесь в уездном училище прошли детские годы будущего автора «Философии общего дела», а родился Н.Ф. Федоров в селе Ключи (ныне Сасовского района Рязанской области), в имении своего отца, тогдашнего владельца здешних земель князя Павла Ивановича Гагарина. Место рождения и дата крещения представителя русского космизма были установлены искусствоведом Валерием Семеновичем Борисовым во время его работы в Тамбовском архиве в 1985 году. Мир узнал и настоящее имя матери Федорова. Ею оказалась русская дворянка Елизавета Ивановна Макарова. Эти уточнения уже внесла исследователь родословной Федорова Ольга Борисовна Муратова. Гости из Москвы и Рязани посетили ключевское кладбище, где находится так созвучная идее Федорова о создании обывденного храма внешне скромная часовня. Она установлена в память об убиенных воинах. А внутри часовни струится поистине несказанный свет: он идет от множества находящихся здесь икон. От гагаринского имения в окрестностях села Ключи сохранились полуразрушенные погребя, заброшенный княжеский сад. По рассказам уроженки этих мест, библиотечного работника Людмилы Александровны Малыхиной, на месте барского дома бушуют заросли сирени. По весне, а датой крещения Федорова считается 26 мая 1929 года (по старому стилю), сияние здесь неопишное. Так и чудится, что сама природа приветствует появление на свет своего пронзительного провидца.

Одним из искренних последователей учения «философа будущего» является доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук, член Союза писателей России Светлана Григорьевна Семенова. Ее выступлением и была открыта посвященная Н.Ф. Федорову конференция. Она состоялась в читальном зале Сасовской центральной библиотеки.

С.Г. Семенова в своем выступлении коснулась главных сторон федоровского учения:

— Чтобы понять суть «Философии общего дела», необходимо рассмотреть ее с двух точек зрения: естественнонаучной и христианской. Федоровская идея — это прежде всего согласование науки и религии, потому что они являются важными выражениями сущностных сил, задач, целей человека.

Изучая биологию, можно увидеть у живых организмов интересную закономерность роста головного мозга, уточнения и усовершенствования нервной системы. В эволюции есть своеобразная духовная направленность, то есть программа стремления к более сложным формам.



Конференция в Сасовской городской библиотеке. 24 августа 2005

В 1851 году Николаю Федорову после смерти его любимого дяди, Константина Ивановича Гагарина, который был предводителем уездного, а затем и губернского дворянства, явилась «вспышка озарения»: в самосознании еще совсем молодого человека возникла идея «будущего воскрешения отцов».

В эволюции идет неуклонное движение ко все более сложным и организованным формам. Процесс этот на человеке остановиться не может. Следующий этап этого развития должен быть активным и сознательным. Человек обязан взять штурвал эволюции в свои руки и направить ее в нужном для него русле.

Федоров поставил задачу восстановления всех когда-либо существовавших на Земле людей. Христианство ставит целью преобразование человека, его воскрешение. По Федорову, весь человеческий род должен быть сознательным орудием осуществления Божьей воли на Земле. То есть люди должны стать соратниками. Бога. Воскрешение — не безумная идея. Настала необходимость потеснить права смерти, последовательно победить ее, преодолеть видовой барьер.

Продолжая тему, С.Г. Семенова провела краткий экскурс в историю развития идеи бессмертия. Светлана Григорьевна подчеркнула, что борьба со смертью может быть принципом всеобщего объединения.

В федоровском учении имеется новый подход к глобальным проблемам, которыми обеспокоено человечество. Это современное состояние экологии, демографии, нравственности, философии, эстетики. Федоров раскрыл активный смысл христианства в осуществлении всеобщего дела на Земле. А это дело — борьба со смертью. Недаром такие значительные мыслители XIX века, как Лев Николаевич Толстой, Федор Михайлович Достоевский, Владимир Сергеевич Соловьев, дали высочайшие оценки творческой деятельности Федорова. Его учеником являлся основоположник космонавтики Константин Эдуардович Циолковский.

Во многом созвучны были выступления главы администрации Сасовского района Алексея Алексеевича Рыбина и хранителя Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова, старшего научного сотрудника ИМЛИ РАН Анастасии Георгиевны Гачевой. Практические планы

опытного руководителя и теоретические раздумья молодого ученого о создании в сельской местности комплексных центров духовности совпали. Кстати, Федоров уделял особое внимание именно общей жизни села.

В работе конференции также приняли участие директор Фонда информационных технологий Павел Михайлович Провинцев, председатель Северо-Кавказского отделения Международного экологического фонда Борис Георгиевич Режабек, ведущий научный сотрудник Института проблем управления РАН Владимир Ильич Бодякин, представители творческих союзов. Шел разговор о создании библиотеки концептуальной литературы, проектов «Информоград», биосинхронной низкоорбитальной спутниковой системы «Русь», программ радикального долголетия и практического бессмертия. Возвучиваясь фраза о том, что без национальной идеи Россия существовать не в состоянии.

Председатель Федоровского комитета в Рязани Виктор Петрович Васильев внес предложение о закладке общероссийского Федоровского сада, об установке на ближайшем к селу Ключи железнодорожном разъезде именованного указателя. Было высказано мнение и о том, чтобы родина Федорова стала со временем местом паломничества приверженцев его идей.

Надо сказать, что сасовцы придают важное значение творческому наследию своего земляка. Материал о его судьбе собран не только в краеведческом музее, но и в библиотеках города и района. По словам заместителя директора Сасовской централизованной библиотечной системы Ларисы Васильевны Бабановой, в краеведческом фонде имеется библиографический список трудов Федорова и публикаций о нем. Для учителей истории и литературы регулярно устраиваются дни информации, посвященные жизни и творчеству автора «Философии общего дела».

Просторы сасовской земли, с детства запавшие в душу будущего представителя русско-го космизма, вознесли его мысль к высотам небесным. Любовь к своим кровным родным явилась провозвестником явления федоровского проекта всемирного родства. Сердечное отношение к дорогому с первых лет жизни отчому краю стало ключом к пониманию Вселенной.

Хотелось бы, чтобы в учебных заведениях Рязанской области проводились Федоровские уроки. На них можно был бы вести разговор о биографии видного земляка, его произведениях, практическом применении его учения. Вне сомнения, это дало бы свои благи плоды, стало бы верным шагом на пути к федоровскому вечному завету: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

«Сасовский вестник». 8 сентября 2005 года

В.А. Хомяков

НА РОДИНЕ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

Светлой памяти философа С.Г. Семеновой

1

Ключи отворили дорогу
в земное, в небесное, к Богу,
к волнению Отчего Слова,
к стяжанию Духа Святого.

А в сердце — легка и незрима —
улыбка отца Серафима,
улыбка добра и привета
пророка Фаворского Света.

Ключи — родовитый источник
прозрений высоких и точных,
не знавшего дна и предела
воззрения Общего Дела.

Не верьте в погибель, не верьте!
Не будет всесилия смерти —
и в чудном сиянье окрестном
исчезнем, истлеем, воскреснем.

Овеемся мыслью одною:
«Все будет, все станет родное».
...И вновь от пророка к пророку
Ключи отворили дорогу.

2

Засмотреться на Господа Бога...
И увидеть, что Небо глубоко.
О своем прошептать, о сердечном...
И заслушаться звоном предвечным.

Там, над пропастью темного мира,
раздается вселенская лира,
думы реют,
мерцают державы,
пламенеют всевещие травы...

3

Спокойна летняя погода
и нелюдим полночный час.
Молчит усталая природа
и что-то думает о нас.

И эти думы так высоко
восходят в небо без следа,
что нам ни окликом, ни оком
их не настигнуть никогда.

И только лишь порою в сердце
их ощутишь, как свет в листве,
живя с природою в соседстве
и с целой вечностью в родстве.

МАМА

Первое детское воспоминание: Дубна, где жили бабушка с дедушкой, большой диван (или кровать?) и мы с мамой в обнимку. Мама тогда училась в аспирантуре, писала диссертацию о французском экзистенциализме и приезжала проведать. Помню это ощущение огромного счастья, нежности и теплоты. И ожидание чуда, каждый раз, когда бабушка Вера сообщала: сегодня приедет МАМА.

Я так ее ждала, так сгорала от нетерпения, что ничего не замечала вокруг. Однажды, когда с дедушкой шли встречать маму-дочку на станцию (точнее он — шел, а я бежала вприпрыжку), капитально растянулась на асфальте и разбила коленку — уже битую-перебитую. Дедушка ругался и показательно грозил ремнем (впрочем, это были только угрозы — он меня никогда пальцем не тронул), но я не обращала внимания. Я ждала МАМУ.

И вот она тут — и мы снова сидим в уголку на диване. И я ее расспрашиваю обо всем. И болтаю без умолку. И прижимаюсь к ней — крепко-крепко.

Тогда же — в Дубне — мы впервые заговорили о смерти. Незадолго до ее приезда по телевизору показывали похороны Ворошилова — торжественные, долгие похороны, с музыкальным оркестром, с вышагивающим траурным караулом, венками и большим катафалком. Для меня это была первая встреча со смертью, породившая ужас — как же так: если он умер, значит умрут и бабушка с дедушкой, и любимая мама, и я... Эта мысль не вмещалась в сознание.

Не помню, что мне на мои вопросы ответила мама. Спустя годы в ее дневниках прочитала о райском блаженстве младенчества, не знающего о конечности, и о той экзистенциальной вине, которую несем мы, взрослые, рождающие наших детей в смертный мир и не могущие защитить их от смерти.

А потом была ее встреча с мыслью Федорова. С его «Философией общего дела», где взаимная любовь детей и родителей ложится в фундамент совершенного, братского общества, отдающего все силы преодолению смерти, возвращению к жизни всех когда-либо живших, где христианство понимается как творческая, активная вера и человек предстает соратником Бога в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения».

Эта вера, одушевлявшая всю мамину жизнь, стала и моей верой. Она стала основой нашей любви и такого неразрываемого единства — мысли, чувства, действия, взгляда на мир, что мы даже шутили: «Ну мы с тобой просто сиамы». Я очень гордилась, что мама — такая умная, одухотворенная, такая талантливая — называла меня «дружок» и всегда разговаривала со мной совершенно по-взрослому. Я ходила за ней хвостиком и стремилась всячески «приобщиться» к федоровскому делу. Помню, когда мне было десять лет, в Новоселках она дала мне переписывать письма Горского. Сложнейшие философские письма, написанные мелким почерком на обоях. Я пыхтела, усердствовала, чувствовала всю важность момента. Там, где не понимала, оставляла пустые места, и мама потом их заполняла.

Самым главным днем года был мамин день рожденья. Как же мы старались с Ларисой сделать этот праздник незабываемым. Сочиняли концертные программы, учили стихи русских поэтов, о которых мама писала статьи: Пушкин, Лермонтов, Баратынский, Тютчев и, разумеется, Заболоцкий. Выбирали те, которые были посвящены «вечным вопросам». Ну а как же иначе? Ведь мама...



Анастасия Гачева, Лариса Гачева, Светлана Семенова. 1980-е гг. Фото А.Б. Процука

Мама-дружок и «главный конструктор» (так я ее называла, сравнивая с Сергеем Павловичем Королевым) всегда говорила, что самое главное — иметь свою «оптику». Ее оптика базировалась на христианстве и философии Федорова, которая была для нее вершиной русской христианской мысли. Когда она говорила о Федорове, это были настоящие пророческие глаголы. Смелое, одушевленное, вдохновенное слово.

Таковыми же вдохновенными и одновременно напоенными мыслью — умной, творческой, нестандартной — были и ее тексты. Машинопись главной книги, написанной «в стол», — «Тайны Царствия Небесного» — ходила по рукам. Отец, Георгий Гачев, называл эту книгу явлением «Женского Логоса».

Огромная внутренняя сила сочеталась в маме с потрясающей женственностью. Как же я восхищалась ее красотой, ее чувством стиля. Обожала наблюдать, как она приводит себя в порядок, собираясь в институт, на открытую лекцию, на семинар или на встречу с друзьями-федоровцами, которые, кажется, поголовно были в нее влюблены. Когда после очередной триумфальной лекции в Политехническом музее или выступления на Федоровских чтениях она выходила на улицу, за ней текла река почитателей. Ее обступали, задавали вопросы, не отпускали часами.

Мама никогда не «воспитывала» нас с Ларисой. Никогда ничего не запрещала. Но, глядя на нее, было стыдно быть «нехорошей». А еще — она была потрясающе внимательна к людям. Повторяла: «Каждый человек лучше, чем он кажется» и обладала большим, милующим, сострадательным сердцем. Что, впрочем, не мешало ей, когда речь шла о защите дорогих убеждений, вступать в самые бурные споры и резать правду-матку, невзирая на чины собеседника и возможные последствия своей прямоты. Во всем, что касалось Федорова и его идей, мама шла до конца, смело воздвигая «течение встречное». И всегда повторяла: «Не нужно бояться юродства проповеди».

Когда родилась Верочка, мама и для нее стала не просто «бабой», но наперсницей, а главное — другом. Все три года, прошедшие со дня маминей смерти, Вера повторяет: «Как ужасно, что с нами нет бабушки». Иногда мама ей снится — и там, во сне, Верунчик забра-

сывает ее вопросами — главными и неотменимыми, не разрешив которые, нельзя двигаться дальше по жизни.

Мама очень любила Лермонтова. Статья «Вестничество Лермонтова» — в ее наследии одна из лучших. А самыми любимыми у Лермонтова были вот эти строки. В них находила она предчувствие идей активного христианства и тех предельных целей, которые ставил перед человечеством Федоров:

Когда б в покорности незнания
Нас жить Создатель осудил,
Неисполнимые желанья
Он в нашу душу б не вложил,
Он не позволил бы стремиться
К тому, что не должно свершиться,
Он не позволил бы искать
В себе и в мире совершенства,
Когда б нам полного блаженства
Не должно вечно было знать.

Вениамин Балясный

Светлана

*Как солнца луч среди ненастья
(А.С. Пушкин)*

Она жила ожиданием жизни.

Она жила ожиданием жизни, которая в ней проживала.

Появлением жизни, что себя проявляла толчками под ударами сердца ее.

Они вели себя, как заключенные. Как заговорщики, обреченные на общий побег. Они договаривались. Волновались. Успокаивались. Пугались. Тревожились. Страшились. Обнадеживались они.

Они общались азбукой Морзе сердец.

Ожиданием исхода жили они.

Две жизни, облеченные в единую жизнь. Обреченные жизнью одной.

Жизнью ее.

Ей предстояло между Сциллой и Харибдой жизни и смерти обе жизни в себе провести.

И тут, — там и тогда, — в напряженном том ожидании, в руки книга нежданная к ней снизошла.

Словно голубем ангельским в оперенье страниц на нее спустилась с небес. И знанием новым, обновленным сознанием, оплодотворила ее. И заново, словно, она родилась.

Заветом бессмертия возродилась она.

Но вот...

...Пересыхают в горле слова.

Нет. Лучше пока об ином.

Она. Отважная. Бесстрашная. Она, в вечную жизнь навечно влюбленная, как пушкинский Дон Гуан в донну Анну свою, — она, уверовавшая в бессмертие, одержимая воскрешением мертвых, — она тоже отважилась каменную смерть отобедать к себе пригласить.

Тет-а-тет поговорить.

Смерть и она смотрели друг другу в глаза.

Упорно. В упор. Увеличенные стеклами крупных очков зрачки ее глаз — и безглазая смерть. Как смертельные недруги на дуэли, не отпускали из виду друг друга они.

Смерть и она. Один на один. Как против Голиафа – Давид.

Она раскрутила пращу всех своих мыслей и помыслов, чувств и стремлений, дерзаний своих и отваги, — она над своей головой раскрутила против каменной смерти пращу, запроваленную живым материнским сердцем своим.

...Невозможно забыть, как, Владимира Гурьева поминая, говорила она. Художника. Молодого совсем. Волевого. Полного сил. Устремленного вечно выразить свечной кистью своей. И в одночасье сгоревшего. Истаявшего. Как свеча.

Ее личной, непреходящей, незаживающей раной стал его ранний уход.

Она говорила о нем. Весомо и мощно. И горько. И нежно. Как кистью, мазками слов его облик воссоздавала она и воздавала ему. И вдруг оступилась. Как будто споткнулась. Но говорить продолжала. Сквозь слезы. Но жестко. На смерть негодую. Смерть побивая камнями слов.

Невольно она дала волю слезам. И эта внезапная внешняя женская слабость только выказывала внутреннюю цельную силу ее.

Чистую, как слеза.

Тогда-то собою впервые она и напомнила Жанну Д'Арк.

— Я потеряла всякое приличие, — запишет она в дневнике. По иному. Горчайшему. Дичайшему. Случаю «невместимому».

Несовместимому с жизнью ее.

Вообще, умела она сказануть. Наотмашь. Кому угодно. Как угодно. О ком угодно.

И о себе — в том числе.

Как-то, посреди лютой зимы, за городом, на платформе, в ожидании поезда, промерзла она, что называется, до костей. На той самой платформе, где, годы спустя, этот случай, леденящий сознание, произойдет.

...Приехала. Вошла в помещение. Ее ожидали. Не глядя, со всеми слегка поздоровалась. Бухнулась. Села.

— Сейчас вот подохну, — торжественно объявила. И стала стягивать сапоги и с ног газетные обмотки срывать.

Да, она была во всем неподдельной, естественной, живую во всем.

Когда случилось то, что непоправимо случилось, ее под конец хватило на то, чтобы к каждому подойти и поблагодарить, что пришли. А затем из мешка грубой серой ряднины доставать книги и отдавать в руки тех, кто при ней покрыв её Георгия-землепашца могильной землей: она дарила на память им книги его и каждому из них что-то благодарное говорила притом.

Сцену Гамлета и могильщиков это напоминало со стороны.

Шекспировской силы трагизм.

Там она не плакала. Больше не было слез.

И вообще, плачущей как-то невозможно было представить ее.

Но вот тогда, поминая Гурьева, она разрыдалась у всех на виду. Неудержимо. Безутешно. Навзрыд. Такая большая на вид. Мощная. Сильная. Несокрушимая в существенном споре. И с орошенным слезами лицом.

То были слезы отчаянья. Не только по поводу его смерти, — а в связи с его смертью, — восстание против смерти всеобщей как таковой. Рыдала в ней вечная мать по отнятым смертью, в муках рожденным детям своим.

С этим смириться она не могла.

Она могла, невзирая на лица и вообще ни на что не взирая, одним взглядом словесным своим на место кого угодно поставить, если тот неуместно себя поведет. А кого-нибудь из ушедших во времена взезные, справедливости ради, пером защитит и праведно возродит.

Она многое в жизни могла.

СветЛана.

Свет земли. (Лан — с малоросского — поле, нива, земля.)

Деятельное чувство справедливости в ней жило.

Действенное. Воздействующее.

Неукротимая тяга к справедливости дышала в слове ее решительностью в защиту того, кто подвержен и повержен несправедливостью был. Особенно, когда это касалось несправедливости установившейся, укоренившейся, бесповоротной, казалось бы, навсегда. Той, что несправедливо за правду выдавала себя.

Тут безоглядно она в рукопашную шла.

Как воздвигнутая на кургане Мамаевом Родина-мать с вознесенным мечом, возрастая она на страницах своих.

Монологи ее монографий в защиту их честного имени просто сражают.

И поражают.

Убедительностью. Доказательностью. Аналитической пронзительностью. Любовью ее материнской к тем, за кого ручается она и берет на поруки своих верных и чистых рук.

Ее работы о Горьком, о Шолохове — возможно, наиболее глубокие, полные и подлинные из всего написанного о них. Они возвращают настоящую значимость и значительность, ценность и целостность жизненного и творческого пути каждого из них.

Гибель Пушкина всегда ее терзала и тяготила. Пелена, покрывающая интригу травли поэта анонимными пасквильными письмами, язвила личное человеческое достоинство ее.

Душевное ее сердце, ее сердечная душа в чистоте своей отказывались смириться с грязью вокруг последнего круга жизни Пушкина, когда и близкое вроде бы ему окружение назидательно отказывалось ему руку подать. Когда все, что его очерняло, на белоснежную Черную речку его замело.

Она переносится через отделяющие, отдаляющие их времена. Она одним махом прыга во спасение от непоправимого, от невозможного, — она из времени своего перемахнула к нему.

Она там.

Она рядом с ним.

Он, истекающий кровью, — он у нее на руках. На ее материнских руках.

И если не в силах ее в судьбе Пушкина неизбежное избежать, то по его кровавому следу последует исследовательское ее перо, дабы клубок хитроумной интриги по ниточке расплести. Из кокона лжи, которым поэта тогда оплели, она попыталась, посмертно хотя бы, «невольника чести» освободить.

Сердечная нить Ариадны ее повела.

И привела.

Когда читаешь то, что написано ее пером, отточенным так, что не вырубить топором, — оторопь берет.

Как?!..

Тот, кто от умиравшего в агонии Пушкина не отходил?..

Кто единственный между царем и Пушкиным сновал связным?..

Тот, кто немедленно от царя к дивану рядом с полками книжными возвращался, где Пушкин смертным стоном стонал?..

Тот, кто посмертные бумаги Пушкина, жандармом опечатанные, распечатывал и разбирал?..

Тот, кто в начале начал поприща Пушкина, — «Победителю ученику от побежденного учителя», — как поэта поэт собственноручно признал?..

Да неужели? Один и тот же? Он!.. Но как? За что? Отчего? Почему?

...Тут язык не повернется внятно и явственно его имя назвать, — а у нее на то черным по белому повернулось перо.

Незыблемое о нем представление — низвести.

Сквозь толщу времени, которая расступилась перед интуицией сердца её. Гибельный выстрел, сразивший Пушкина, навывлет пронзил всю её навсегда. И в дерзости такого её прозрения проглядывает дерзновенная её душевная пытка неотвратимое предотвратить.

Словно небесной волей юродивого, попираемого и освящаемого на Руси, она Пушкина страждет спасти.

Воскресить.

Неукротимой отваги она человек.

Но её скорбное слово прозрения не торжествует разоблачительным пафосом.

Нет!

Простившего всех на смертном одре Пушкина слезами плакальщицы безутешно она оmyвает, — как миром жены-мироносицы Христа, снятого с креста. (Да простится здесь несравненность сравнения! — но именно такими неизмеримыми мерками она неизменно стремилась мерить всю свою жизнь.)

И притом чтобы назвать вещи своими именами, не прекраснодушничает её прекрасная душа.

Свет от тьмы — по признаку и подобию Творца — отделяла она. Лотос души ее не загрязнялся умолчанием того, что для нее прояснилось.

Как бы рискованно ни было слово ее для нее.

Ее слово обладало совершенной свободой. И свободой от чуждого слова в совершенстве владела она: независимостью от того, что и кто о ней скажет, подумает, либо напишет о ней.

И тьма не затмит ее свет.

Итак, она звалась Светлана.

«Итак, она звалась Татьяна»

Татьяна выросла на французских романах. Она и Онегину напишет письмо по-французски, так что Пушкину будет некуда деться, — придется письмо ее на русский перевести.

Светлана тоже владела французским и тем, казалось бы, определила свою особую творческую стезю. Она весело писала о французских мыслителях. Так оно, наверное, себе шло бы и шло, если бы откровение внезапное к ней не пришло.

В нее вошло.

Словно светом собственного светлого имени просветлило ее.

Словно ангельским голубем на нее снизошло.

Возвестило. Восхитило. Окрылило ее. В нужный момент навестило. Моментально оплодотворило весь дальнейший ее творческий путь.

Подвигло на жизненный подвиг ее.

Она, как Татьяна, узнала того, о ком тоже «в мыслях молвила: вот он!»

После книжной встречи с тем, кого она мысленно распознала своим, французы отошли на второй, а то и вовсе на дальний план.

Правда, и французской философии утонченный парфюм продолжал будоражить научное обоняние ее. И ближе к завершению пути, француз Тейяр де Шарден оказался попутчиком мыслей ее. Но к тому времени давно уже по-федоровски мыслила она.

И с Федоровым в связи.

Величественная статья мысли Николая Федорова окажется для нее очень кстати и ей под статью. Связь с Федоровым явится для нее особенной. Пожизненной связью. Связующей в узел единый все узы творческих помыслов и проповедческих посылов сердечной мысли ее.

Разлученные временем, они едва ли отлучались мысленно на мгновение в сознании ее. Он, на целые эпохи старше ее по рождению, — как евангельский Иосиф деу Марию, — в чистоте ее творчество оберегал. А в ней, — французов отринувшей ради него, — французскость не выветрилась никуда. С французской яркостью внутри возгорался очистительный орлеанской девы огонь. Как Жанна Д Арк промыслом свыше освободила Париж, так Светлана с небесной подмогой ополчилась от смерти жизнь вызволять.

Опять же, как юродивая — и устно и письменно — проповедовала бессмертие она. А юродивых, бывало, щадили беспощадные даже цари. И сами, бывало, на всякий случай, искали защиты у вешего слова из юродивых уст.

Она всегда так разговаривала, как говорило в ней сердце-вещун. С огромным гуманитарным диапазоном ученых, проникновенный философ, с органами регистрами разносторонних познаний человек, она органично общалась музыкой открытости и доверительности с людьми.

Ощущение грядущего света бессмертия переполняло все ее благородное существо и вызывало отзвук понимания даже там, куда, случалось, не раз и не два, приглашали ее для внушения понятий иных. Но она и за кабинетным казенным столом общаться умела так, как будто к себе пригласила за кухонный стол.

— Ну, дорогие мои, — начинала она отвечать, — и там замечали, что «дорогие мои» — не фигура речи, обращенная к ним, что они действительно дорогие, а не чуждые

ей. И фигуры, в мундир облеченные, принимали иные обличья, ошарашенные смыслами «Общего дела», которые она с готовностью излагала и там.

И как-то с миром отпускали ее.

Она всюду старалась посеять воскресительной мысли зерно. И в людях взрастить. И хлебом бессмертия заколосить.

Проникновенность ее посева бывала настолько глубинной, что могла приводить для нее самой к неожиданным казусам. Как-то, к примеру, после одного из ее выступлений, к ней подошёл человек, — между прочим, тоже сотрудник тех самых органов, — и решительно заявил, что теперь он, наконец, понимает, как, чем и для чего ему жить: он пойдет по посольствам и объяснит всем и вся, что кроме смерти у человечества нет никакого врага; что против смерти надо миром всем ополчиться, для чего перестать между собой воевать.

Она, не без грусти, слегка тормознула его.

— Пока рано, — сказала она.

— А когда? — глянул он на часы.

— Лет через двести, — прикинула навскидку она. (Между прочим, она не потеряла из виду его и по-житейски помогала ему).

Не менее других она сознавала, что до бессмертия не рукой подать. Но приближала бессмертие всеми силами своих сил.

Как мало кто из других.

Вспоминают, что всех, на порог её дома ступивших, сытно любила она накормить. А скольких словом своим она окормляла, таким несть числа.

Мысль ее — густого замеса. При этом — простая и ясная, доходчивая мысль. Без примеси хитроумно придуманных сложных ходов. Нацеленная. Целеустремленная. С путными коррекциями наведений неуклонного курса ради. Преодолевающая земное тяготение, ее неземная, космическая мысль.

Сходу, без всяких-яких предварительных уловок, брала она поводья внимания любой аудитории в свои руки — и небольшой малочисленной, и огромной, наполненной и переполненной под завязку аудитории. И держала ее во все нарастающем натяжении до конца. Пока сама, по воле своей, не отпускала внимание слушателей, — как птиц из своих рук в свободный полет. И они и после ее выступлений продолжали вослед ее мыслям лететь.

Всем и каждому от нее доставалась краюха добра.

Как тут не вспомнить евангельскую быль о немногих хлебах, что насытили множество. Да еще остатних кусков достало наполнить до полна короба.

В земной судьбе Богочеловека, через воскресение Сына, она собственное родство божественное пережила. В артезианские глубины бессмертия своего заглянула она. В отраженном в водах начала начал обличье, свою личностную прирожденность к вечности узрела она.

И прозрела она.

В горе земной Богородицы у распятия Сына, она, мать своих детей, чувство всечеловеческого материнства своего пережила.

Этот колоссальный опыт духовный увиденного воочию распятия и воскрешения душевным зрением ее, — опыт этот напрямую посеял внутрь ее мирского сознания семя причастности и принадлежности к бессмертию и воскрешению человека земли.

И радужный свет воскресения сквозь времена земной Богородицы утешеньем струился в безутешных ее материнских слезах, когда и сердцем, и умом она для себя открыла Николая Федорова и «Общее дело» его.

Его — великопостника, аскета, схимника в миру по существу — возлюбила она. И сквозь духовное с ним сродство она жизнью своей в житие проросла.

Возросла.

Георгий Гачев всюду, бывало, о ней говорил: мол, женился когда, думал, что жена будет ему секретаршей, а Сократом оказалась она. Но для Федорова, которого называли «московским Сократом», она еще и Платоном явилась для него. Как древние иконописцы не оставляли на иконах имя свое, так претило ему свое авторство открывать. Он искал достойного для цели своей златоуста, устами которого мог бы и устно, и письменно мысли свои изложить. И таковые, вроде, и сами являлись к нему. Но ни Владимир Соловьев, ни Лев Толстой — далее похвал и признаний его откровений — откровенно не шли. На Федора Достоевского затеплилась надежда: он мысли неведомого ему автора за свои почитал. Но Достоевский, пока писал ему Федоров, увы, ушел к праотцам. А когда Федорова время ухода настало, то в больничной палате той самой лечебницы, во флигеле которой Федор Михайлович на свет родился, Николай Федорович покинул сей мир.

Нарочно не придумаешь!..

А письмо, начатое Федоровым в адрес Достоевского, в дальнейшем продлилось и завершилось трудом, которому «Общее дело» автор название дал.

Закруглился судьбы орбитальный круг.

И вот она, Светлана, «явилась и зажгла».

К Федорову заново интерес разожгла.

На временном расстоянии от него стала прижизненной его ученицей прямой.

Третьей по счету. А по значимости — первой, может быть.

И Платоном, достойным Сократа, с ним, «московским Сократом», диалог повела. Как Сократ с Сократом говоря.

Всегда представлялось, что знает о Федорове, его и о нем она не по книгам, а из него, от него самого. Что между ними существует некая существенная личностная взаимосвязь. И что все ее книги — общие дети их духа единого: его и ее. Что не только она возродила, возвратила его к жизни духом своим, но и он ее заново духовно родил. Что он стал ей духовным отцом.

Чувство всечеловеческого, всемерного, всемирного материнства охватило ее, — мать двоих детей, — пронзило сердце и разум, переполнило душу и заполнило ее всю.

В ее общении с ним осуществлялся главный «Общего дела» посыл: возвращение к жизни отцов. Того возвращения из невозвратного, которого чают отчаянно все, ее знавшие, любившие все ее.

Подхваченная смерчем творческим Гачева, захваченная пророчеством «Общего дела» Федорова, она своим вкладом с ними составила троицу, единую и неделимую для всех, кто соприкасается с наследием любого из них.

Без уныния, сильно, мощно, радостно, напряженно, безоговорочно и безоглядно на то, что дело, как таковое, вроде бы и с места не сдвинулось, тянула она лямку «Общего дела», в которое, вслед за Федоровым, впряглась, как бурлак.

Всю свою жизнь на жертвенник воскресения возложила она.

И вечно пребудут ее труды у вечности на алтаре.

Как пушкинский Дон Гуан, она вызвалась смертью отобедать зазвать.

Каменную тяжесть пожатия десницы смерти она на себе испытала вполне.

Неповторимой тембровой многокрасочной красоты соло ее мысли в сопровождении симфонически оркестрованной человеческой природы ее — умолкло.

Она, пробуждавшая в людях веру в бессмертие; она, побуждавшая во многих и многих тягу к непреходящему, — она выронила из рук дирижерскую палочку сердечного ее волшебства.

Она сгорала в огне болезни, как Жанна Д'Арк на костре.

Сцену земную покидала она.

Уходила за кулисы земного она бытия.

Но до самого края ухода теплилось сознание в ней. Мстительной смерти мало казалось подобру-поздорову из жизни ее отпустить. Безжалостной смерти желалось, чтобы она осознала ту смертельную силу, которую дерзнула осилить и пересилить она.

Она жила из последних сил.

Для нее, прежде готовой говорить о своем неизбежном кому угодно, где угодно и, кажется, чему угодно, хоть солнцу, хоть ветру, — как Федоров, когда на пустыри под звездное небо он на уроки школьников выводил, — для нее теперь безмолвным собеседником оказался больничный над головой потолок.

Всю тяжесть пожатия каменной десницы она на себе испытала вполне. Но все, что ей выпало, переносила стоически. И кто его знает, быть может, при этом она вспоминала умиравшего Пушкина? — и он помогал выстоять ей? Быть может, невыразимо страдая, сильнее еще она сострадала мучительно погибавшему Пушкину?

Кто может знать?..

Многажды причащалась она. Соборование дважды прошла.

И ушла.

Где было бессмысленной смерти помыслить, что бесподобные люди, Светлане подобные, и уходя, непреходящими остаются людьми. Что жить они будут дотоль, «доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит».

В дуэли со смертью на Черной речке белым саваном снежным покрылась она.

Семенова Светлана Григорьевна.

Свет земли неземной.

Светлана.

Поэт.

Бессмертия поэт.

Друзья мои, вам жаль поэта?

(А.С. Пушкин).

ПАМЯТИ МИХАИЛА МИХАЙЛОВИЧА ПАНФИЛОВА (1954–2016)



С.В. Бушует

К ИСТОКАМ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ. ЖИЗНЬ И НАУЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО М.М. ПАНФИЛОВА (Краткий обзор)

18 января 2016 г., на 62-м году жизни, после недолгой тяжелой болезни, скончался заведующий Отделом книги и чтения Российской государственной библиотеки, кандидат исторических наук М.М. Панфилов.

Михаил Михайлович родился 12 ноября 1954 г. в Москве. Его отец, Михаил Федорович Панфилов (1895–1959), видный военный, участник Первой мировой, Гражданской и Отечественной войн, кавалер многих орденов и медалей, генерал-майор ГРУ Генштаба ВС СССР. Мать, Елена Алексеевна, посвятила себя семье. В детстве и юности страдавшему астмой мальчику книги заменяли шумные компании и игры одноклассников. Любимым магазином стал книжный. Самозабвенное и преданное служение отечественной культуре и книге Михаил Михайлович пронес через всю жизнь. После школы он работал курьером Всесоюзной книжной палаты. Затем поступил на редакционно-издательский факультет Московского полиграфического института (теперь МГУП им. Ивана Федорова), связи с которым поддерживал всю жизнь. В студенческие годы определился его интерес к творчеству Ф.М. Достоевского и славянофилам, темам его последующего научного творчества.

В мае 1981 г. М.М. Панфилов поступил на работу в Государственную библиотеку СССР им. В.И. Ленина. В РГБ прошел путь от младшего научного сотрудника НИО библиотковедения до заведующего НИО книговедения (позднее — книги и чтения), который возглавлял почти 17 лет, до самой кончины. Михаил Михайлович был ведущим редактором научного сборника «Советское библиотковедение». Он стал инициатором первых контактов с Московским Пат-

риархатом в начале 1990-х годов, организатором выставки «Православная книга», в 2000-ных — проведения в РГБ секции «Церковь и культура» ежегодных Рождественских чтений.

В 1998 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Книжная культура в идеологии русского образования». В 1999–2015 гг. занимал должность зав. НИО книговедения (позднее — книги и чтения) Российской государственной библиотеки.

Кроме научной работы Михаил Михайлович отвечал в библиотеке за осуществление комплексной программы «Книга в пространстве культуры», выполнял разнообразные задания дирекции, связанные с информационно-аналитическим обеспечением раскрытия фондов РГБ, их оцифровкой. Он участвовал в работе по совершенствованию подготовки специалистов в Учебном центре РГБ, на кафедрах Московского государственного университета (ныне — института) культуры и МГУП, являлся членом Государственной экзаменационной комиссии МГУП.

Наследуя лучшим традициям Российской государственной библиотеки как средоточия национальной культурной памяти и одновременно центра исследования книжной культуры России, М.М. Панфилов стремился максимально развивать научное направление деятельности вверенного ему отдела. При его благожелательной помощи и поддержке многие его коллеги защитили кандидатские и докторские диссертации, выпустили авторитетные монографии. И сам он — с перерывами, вызванными колоссальной нагрузкой, работал над докторской диссертацией «Историософия русской книжности». Почти дописал, но на защиту вынести так и не успел.

М.М. Панфилов стремился к установлению и развитию творческих контактов РГБ с научными, образовательными, культурными центрами, с Российской академией наук. Он представлял РГБ на международных конференциях, межведомственных семинарах по проблемам истории национальной книжной культуры, состоял в комиссии ИМЛИ РАН по изучению наследия Ф.М. Достоевского. Привлекал сотрудников институтов РАН, профессоров МГУ, РГГУ, Литературного института к участию в научных и творческих программах библиотеки.

Многолетние творческие контакты связывали М.М. Панфилова с Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180. При его умном и добром участии с 1999 г. в РГБ проводились Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова, были организованы выставки «Николай Федорович Федоров. Жизнь, творчество, судьба идей» (2003), «Философия общего дела Н.Ф. Федорова и ее судьба в русской культуре» (2007). М.М. Панфилов был одним из составителей научных сборников «На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова» (М.: Пашков дом, 2004) и «“Служитель духа вечной памяти”. Николай Федорович Федоров (1829–1903)» (М.: Пашков дом, 2010). Участвовал в работе по подготовке и третьего сборника — «Московский Сократ», выход которого должен был быть приурочен к XVI Международным научным чтениям памяти Н.Ф. Федорова.

Помимо этих и других сборников (см. «Краткую библиографию») М.М. Панфилов был одним из главных организаторов прошедшей в 2006 г. в РГБ научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856), одного из любимых его героев, представителей «русского воззрения». По итогам конференции вышел сборник статей «Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XXI гг.». Его ответственным редактором-составителем выступил Михаил Михайлович, а авторами многие известные светские и церковные ученые, в том числе М.Н. Громов, М.А. Маслин, Б.Н. Тарасов, В.В. Сербиненко, С.Г. Семенова, А.И. Осипов, А.В. Моторин, Е.Л. Рудницкая, А.Г. Гачева и многие другие. Сам М.М. Панфилов написал для сборника обширную статью «Ключ разума (Духовный кодекс Ивана Киреевского)». Ключом разума для И.В. Киреевского, подчеркивал он, была святоотеческая книга в ее единстве с жизнью, открываемая не только умом, но и сердцем, объемлющая любовью к Богу и ближнему всего человека. В этом убеждении Киреевского

воспитала не только святоотеческая книга, в издании которой он принял самое непосредственное участие, но и живое общение со святыми и праведниками его времени: преподобным Макарием Оптинским, иеросхимонахом Феодором (Пуляшкиным), святителем Филаретом (Дроздовым), митрополитом Московским. Славянофильство и почвенничество, христианская парадигма русской культуры — круг тем и сюжетов исследовательской мысли Панфилова-ученого.

Михаил Михайлович — автор монографии «Феномен книжности в мировоззрении славянофилов», более 70 статей в научной и профессиональной печати. Особое значение в его творчестве занимало исследование влияния на отечественную книгу русской мысли и русской литературы.

М.М. Панфилов в целом разделял классическое в книговедении понимание книги как духовно-материального феномена. Но как раз духовная составляющая, по мнению исследователя, в понимании книги зачастую выносилась за скобки. Книга анализировалась материалистически, с точки зрения ее производства, распространения и только отчасти чтения. Предметное поле книжной культуры неоправданно сужалось, а затем раздроблялось доменами библиографии, библиотековедения, книговедения, между которыми шла почти феодальная борьба за приоритет в библиотечных науках. Здесь были наработаны ценные методы формального изучения книги, ее атрибуции. Но, по М.М. Панфилову, книгу невозможно полноценно изучать вне ее духовного содержания.

Предметом исследований ученого являлась история русской книжности в неразрывной связи с русской историософией. Идеалом было выстраивание философии книги, осмысление ее историософской глубины. Или, говоря словами самого М.М. Панфилова, изучение отечественной книжности предполагает «триединое — историко-теоретическое, философское и метафизическое осмысление «книжного» феномена в истории культуры и цивилизации» (Панфилов 2004, с. 13).

Стержневой и ключевой темой исследователя стала «русская идея книжного бытия». Ведь очевидно, что даже сейчас, несмотря на глобализацию книжного дела и взаимопроникновение культур, книга остается национальной, хотя бы по языку. Еще в большей степени это национальное бытие книги проявляется в исторической ретроспекции. Вот как в очень сжатом изложении понималась М.М. Панфиловым история отечественной книги.

В Средние века книга мыслилась сакральной, она была освящена традицией православия, вне контекста которого невозможно понять древнерусскую литературу. Но путь русской книжности лежал от средневековой целостности к расколу XVII в. Знаменательно, что раскол имел одной из главных причин «книжную справу». В дальнейшем, углубленный и усугубленный при Петре I введением гражданской печати, этот раскол приводит к формированию «двуязычной» книжной культуры: национальная литература гражданской печати и сакральная, церковная, богослужебная книга церковнославянской печати, которую Панфилов называл «домом литургического общения». С самого начала приверженцами средневековой целостности книжной культуры остались старообрядцы. По определению Панфилова раскольник — совсем не старообрядец, а *«тот, кто в трезвом уме и твердой памяти отрекается от нравственных ценностей Предания священной русской книжности»* (Панфилов 2004, с. 14, курсив М.М. Панфилова).

Старообрядческое отношение к книге и книжности вызывало неизменный исследовательский интерес М.М. Панфилова. Судя по архиву ученого, он задумал посвятить этой теме большую работу, разработал черновик ее структуры и подобрал литературу, но не успел осуществить задуманное.

В России нового времени русофильские взгляды на книжность развивали «светские консерваторы» от В.Н. Татищева, М.В. Ломоносова, А.П. Сумарокова до Н.М. Карамзина и А.С. Шишкова. Последнему принадлежит знаменитая формула русофильской книжной культурологии — «вера, воспитание, язык».

Для России XIX столетие стало «золотым веком» национальной историософии и книжной культурологии. Особенно значимы для нее были славянофилы, авторы журнала «Русская беседа» И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, Н.П. Гиляров-Платонов, К.С. и И.С. Аксаковы. «Беседчикам» посвящена кандидатская диссертация М.М. Панфилова «Книжная культура в идеологии “русского образования” (Концептуальные подходы авторской плеяды журнала “Русская беседа”. 1856–1860)». Цель работы исследователь усматривал в «выявлении, анализе и систематизации наиболее значимых, потенциально работоспособных идей “русского образования” с позиций философии книги». Под идеологией “русского образования” (“московской партии”, “русского воззрения”) подразумевается национально ориентированная система взглядов “истинных славянофилов” на просвещение российского общества. Всю свою деятельность они считали “педагогической”...» (Панфилов 2004, с. 5).

Дело славянофилов в развитии отечественной книжной культуры продолжили «охранители», «почвенники» (А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов), «уединенные мыслители» (Н.Я. Данилевский, Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев, Н.Ф. Федоров), деятели Церкви (свт. Филарет (Дроздов), преп. Макарий и Амвросий Оптинские).

Главную задачу своих просветительских и издательских трудов поборники «русского воззрения», по мнению М.М. Панфилова, видели в *воспитании книгой*, выработке действенной политики государства в области книгопечатания и просвещения. Этим обусловлена непреходящая ценность их трудов не только в истории книги, но и в наше время.

Особенно близким и ценным для ученого было понимание книги Н.Ф. Федоровым. В статье «Хроника необъявленной войны» им цитируется следующее рассуждение «московского Сократа» из третьего тома его современного Собрания сочинений:

«Книга как выражение слова, мысли и знания занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать место и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни, и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества» (Федоров 1997, с. 661). Именно тема книги, библиотеки и памяти роднит Панфилова и идеального библиотекаря Н.Ф. Федорова. По словам самого исследователя, у Николая Федорова «внешне традиционно скромная историко-книжная прикладная наука приобретает <...> статус “человековедения” и “природоведения” <...> “Проект” воскрешающего книжного родства как средство обретения Царства Божия на земле — вот всепоглощающая идея Федорова. И здесь, перед алтарем книжной культуры, он занимает исключительное положение» (Панфилов 1993, с. 114).

М.М. Панфилов сожалел, что книговедение на рубеже XIX–XX вв. «ориентировалось преимущественно на движение мысли антицерковного, революционно-демократического характера» (Панфилов 2004, с. 15). В дальнейшем установился режим строжайшей идеологической нивелировки. Связь с русофильской мыслью сохраняли только отчасти М.Н. Куфаев и А.М. Ловягин. Не случайно М.М. Панфилов выступил одним из составителей и публикаторов сборника работ М.Н. Куфаева «История русской книги в XIX веке», написал к нему обширную вступительную статью.

Поборник «русской партии» в истории книги М.М. Панфилов многое взял у ее лучших представителей и в стилистике своих текстов. Они сочетают научный дискурс с поэтическими

отступлениями, сверкают блестками метафор. Эта особенность делает их полифоничными по звучанию, но вызывает определенные сложности в восприятии и дает простор для толкований. Порой хочется сказать, что исследователь оперирует не просто мыслями, а «мыслеобразами». Иногда М.М. Панфилов нарочито провокативен в своих суждениях, вызывая ироничен. В силу этого даже не все коллеги-книговеды его правильно понимали и иногда превратно истолковывали. Одним из беспочвенных, но несколько раз повторявшихся обвинений ученого было приписывание ему попытки создать «национал-державное», т. е. шовинистическое книговедение.

Узко-агрессивным националистом М.М. Панфилов, конечно, не был. И в отношениях с коллегами, и в кадровых вопросах всегда руководствовался человеческими и научными мотивациями, а отнюдь не национальными предрассудками, хотя никогда не скрывал свой патриотизм, «государственничество», интерес к консервативной традиции русской мысли. То ценное, что он находил в русской книжной культуре XIX в., он считал непреходяще актуальным и нужным в наше время, для современной культурной, издательской и библиотечной политики. К нему можно в полной мере отнести слова, сказанные им в статье «Смысл книги в истории» о Н.Ф. Федорове:

«Федорову чужд национальный мессианиззм, но ему кровно близка по духу историческая миссия книжности и библиотечного дела на Руси, в Московском царстве — духовное собирание земли, рода, народности (нации)» (Панфилов).

Закончить наш небольшой обзор жизни и творчества исследователя хочется также любимыми Михаилом Михайловичем словами Н.В. Гоголя:

«В литературном мире нет смерти, мертвецы также вмешиваются в дела наши и действуют вместе с нами как живые» (цит. по: Панфилов 2004, с. 10). Воистину так и в своих мыслях о книге и книжной культуре, историософских размышлениях, книгах и статьях с их любовью к России М.М. Панфилов останется с нами вовеки!

Литература

Панфилов 1998 — *Панфилов М.М.* Книжная культура в идеологии «русского образования»: Концептуальные подходы авторской плеяды журнала «Русская беседа». 1856–1860: автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.

Панфилов 1999 — *Панфилов М.М.* Книжная культурология: хроника необъявленной войны // Библиотечноеведение. 1999. № 3. С. 108–117.

Панфилов 2004 — *Панфилов М.М.* Феномен книжности в мировоззрении славянофилов. М., 2004.

Панфилов — *Панфилов М.М.* Смысл книги в истории // Электронный архив М.М. Панфилова.

Федоров 1997 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. III. М., 1997.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ М.М. ПАНФИЛОВА¹

Монография

1. Феномен книжности в мировоззрении славянофилов. М.: Пашков дом, 2004. – 189, [2] с., [8] л. портр. ил.

Кандидатская диссертация

1. Книжная культура в идеологии «русского образования»: Концептуальные подходы авторской плеяды журнала «Русская беседа». 1856–1860: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 05.25.04 / Моск. ун-т культуры. М., 1998. – 16 с.

¹ Данная библиография пока не является исчерпывающей и нуждается в дополнении ранними статьями М.М. Панфилова, но все же дает представление о его научном творчестве и основных работах.

Сборники под редакцией и с участием М.М. Панфилова

1. Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков: (к 200-летию со дня рождения): сборник научных статей / М-во культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации, Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Федеральное гос. учреждение «Российская гос. б-ка»; [отв. ред.-сост. М.М. Панфилов]. М.: Российская гос. б-ка, 2007. – 435 с.; 20 см.
2. Куфаев М.Н. История русской книги в XIX веке / Рос. гос. б-ка; Сост.: М.М. Панфилов, О.Р. Хромов (отв. сост.). М.: Пашков дом, 2003. – 360 с.
3. На пороге грядущего: памяти Н.Ф. Федорова (1829–1903) / Рос. гос. б-ка, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького, Рос. акад. наук, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова; [ред.-сост.: А.Г. Гачева, М.М. Панфилов, С.Г. Семенова]. М.: Пашков дом, 2004–454, [1] с.
4. Первая русская газета «Ведомости», 1703–1727 г. [Электронный ресурс]: электронная коллекция на четырех CD-R / Российская гос. б-ка, Российская нац. б-ка; [Панфилов М.М. – рук. проекта и др.]. М.: Российская гос. б-ка; Санкт-Петербург: Российская нац. б-ка, 2010–. 12 см.
5. «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров [Текст]: (к 180-летию со дня рождения): сборник научных статей: [в 2 ч.] / Рос. гос. б-ка, Ин-т мировой лит. им. А. И. Горького РАН, Музей-б-ка Н. Ф. Федорова; [сост. и науч. ред. А.Г. Гачева, М. М. Панфилов]. М.: Пашков дом, 2010.
6. Хомяков А.С. Всемирная задача России / Сост. и комм. М.М. Панфилова / Отв. ред. О.А. Платонов. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – 784 с.

Статьи и рецензии

1. «Главное, самому себе не лгите»: (Сталин — читатель Достоевского) / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения – 2013 = The Rumyantsev readings – 2013: материалы международной научной конференции (16–17 апреля 2013): [в 2 ч.]. Ч. 2. М.: ФГБУ «Российская государственная библиотека», издательство «Пашков дом», 2013. С. 28–32. –[5] с.
2. «Книжная педагогика»: Pro et contra // Библиотечное дело на пороге XXI века: Тез. докл. и сообщ. Междунар. науч. конф. (Москва, 15–16 апр. 1998 г.). М., 1998. Ч. 2. С. 167–169.
3. «Книжное знание» для «народа»: (Полем. диалог К.С. Аксакова и Н.П. Гилярова-Платонова) // Информационная культура личности: Прошлое, настоящее, будущее: Междунар. науч. конф.: Тез. докл. Краснодар, 1996. С. 359–361.
4. «Логика раскола» в России: (На материале писем Н.П. Гилярова-Платонова И.С. Аксакову) // Румянцевские чтения (2000). М., 2000. С. 160–163.
5. «Между молотом и наковальней» (Книжная историософия Михаила Куфаева) // Куфаев М.Н. История русской книги в XIX веке. М., 2003. С. 3–20.
6. «Национальная книга»: трактовка понятия: Науч. семинар в РГБ // Библиотекословие. 2000. №2. С. 51–54.
7. «Орфографические раны» русской книжности // Библиотечное дело. 2001. М., 2001. Ч. 2. С. 294–295.
8. «Под гвардейским флагом боевым...»: штрихи к портрету книжника Александра Гречихина / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2007. № 5. С. 77–79.
9. «Подвиг освобождения нашей мысли» (Русский путь Алексея Хомякова) // Хомяков А.С. Всемирная задача России / Сост. и комм. М.М. Панфилова / Отв. ред. О.А. Платонов. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – 784 с.
10. «Просвещение» и цензура в России (культурологические постулаты И.С. Аксакова) // 5-е Материалы 40-й науч.-техн. конф. профессорско-преподавательского состава, аспирантов и науч. сотрудников. М., 2000. Ч. 2. С. 113–114.

11. «Русское воззрение» на книжную атмосферу в России XVIII–XIX вв. // Книжная Культура России: история и современность: межвед. сб. науч. тр. М., 2003. Вып. 1. С. 43–63.
12. «Священное дело» книжной культуры как основа информационного общества // Информационное общество: Культурол. аспекты и пробл.: Междунар. науч. конф., Краснодар — Новороссийск, 17–19 сент. 1997 г.: Тез. докл. Краснодар, 1997. С. 266–268.
13. «Слово и дело» русского книжника (Идеология А.С. Шишкова) // Материалы 41 науч.-техн. конф. профессорско-преподавательского состава, аспирантов и научных сотрудников. М., 2001. Ч. 2. С. 36–38.
14. Александр Пушкин: истоки книжного культа / М.М. Панфилов // Книга в пространстве культуры. Вып. 1(8). М., 2012. С. 76–83.
15. Библиотека как традиция и библиотечные традиции: Науч. семинар в РГБ // Библиотековедение. 2000. № 6. С. 96–98.
16. В.А. Жуковский о «воспитательном» предназначении российского книгоиздательского репертуара // Румянцевские чтения: Тез. докл. и сообщ. науч.-практ. конф., 18–19 апр. 1996 г. М., 1996. С. 154–156.
17. Взыскание книжного родства // Библиография. 1998. № 1. С. 140–141 / Рец. на кн.: Глухов А.Г. Мудрые книжки Древней Руси: (От Ярослава Мудрого до Ивана Федорова). М., 1997. – 256 с.
18. Вклад А.С. Шишкова в формирование национальной книжной культуры: новые подходы // Парадигмы XXI века: информ. о-во, информ. мировоззрение, информ. культура: материалы междунар. науч. Конф. Краснодар, 16–18 сент. 2002 г. Краснодар, 2002. С. 261–262.
19. Возвращение Василия Розанова: (Судьба статьи «О подразумеваемом смысле нашей монархии» в контексте творчества) // Письменная культура, источниковедческие аспекты истории книги: Сб. ст. М., 1998. С. 260–280.
20. Вступая в права наследия // Библиотекарь. 1991. № 2. С. 46–48.
21. Главный хранитель национальной памяти: (идеалы и реалии патриот. воспитания) // Вестник РГБ. 2007. № 4, апрель. С. 89–96.
22. Государственно-церковные отношения: (из диалогов русских книжников) / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения – 2012 The Rumyantsev readings – 2012: материалы Всероссийской научной конференции (17–18 апреля 2012 г.): [в 2 ч.]. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2012. С. 99–101.
23. Грани религиозно-философской мысли // Библиография. 1995. № 3. С. 110–118 / Рец. на кн.: Русские философы конец XIX середина XX века: Биогр. очерки. М. 1993; Вып. 1. – 367 с.; Вып. 2. 1994. – 424 с.
24. Допетровская книжность в воззрениях А.С. Хомякова // Румянцевские чтения (1997). М., 1997. С. 148–150.
25. Допетровская книжность с позиций «русского направления» // Исследование книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. М., 2000. С. 168–188.
26. Достоевский о народном чтении // Библиотекарь. 1991. № II. С. 60–63.
27. Достойная дань национальной памяти, или Возвращение традиции [Текст]: презентация уникального справочника: [рецензия] / Михаил Михайлович Панфилов // Библиотековедение. 2005. № 1. С. 60–65.
28. Духовность библиотечных традиций: метаморфозы выбора [Текст] / М.М. Панфилов // Библиотековедение. 2001. №6. С. 102–109.
29. Духовный кодекс Ивана Киреевского / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2006. № 5. С. 50–60.
30. Е.В. Сеглин [Text] / М.М. Панфилов // Советское библиотековедение. 1985. № 6. С. 88–92.

31. Идеология «раскрытия фондов» / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения: материалы Международной научной конференции (11–13 апреля 2006). М.: Пашков дом, 2006. С. 222–227. – [6] с.
32. Историософское русло книговедения: (к постановке проблемы) // Книга и книжное дело на рубеже тысячелетий: Девятая Междунар. науч. конф. по пробл. книговедения: Тез. докл. М., 2000. С. 30–31.
33. Историческая миссия книги. (Учение Н.Ф. Федорова в контексте русской идеи XVIII–XIX вв.) // Книга и мировая цивилизация: Материалы 11-й междунар. науч. конф. по проблемам книговедения. М., 2004. Т. 1. С. 87–89.
34. Исход вселенского странника: [140 лет со дня рождения В. Соловьева] // Библиотекарь. 1993. № 2. С. 66–69.
35. И.М. Цареградский [Текст] / М.М. Панфилов // Советское библиотековедение. 1984. № 4. С. 83–89.
36. Кислов // Русские писатели, 1800–1917: Биогр. слов. М.: Науч. изд-во «Большая рос. энцикл.», НВП «Фианит». 1992. Т. 2: Г–К. С. 542–543.
37. Книга. Библиотека. Культура: Памяти Виктора Харламова / Панфилов М.М. // Библиотека в контексте истории. М.: Пашков дом, 2003. С. 56–63.
38. Книговедение как проблема / М.М. Панфилов // Библиотечные исследования в системе постнеклассической науки: проблемно-ориентированный сборник. М.: Пашков дом, 2008. С. 53–86.
39. Книговедческий жанр метафизики // Библиотечное дело – 2005: Деятельность библиотек и развития информационной культуры общества. М., 2005. С. 229–230.
40. Книжная культура в мировоззрении идеологов «русского образования»: (На материале журн. «Русская беседа», 1856–1860) // Проблемы информационной культуры: Сб. ст. М., 1996. Вып. 3. С. 127–148.
41. Книжная культурология: хроника необъявленной войны [Текст] / М.М. Панфилов // Библиотековедение. 1999. № 3. С. 108–117, ил.
42. Книжное ведение: (парадоксы «самой таинственной науки») / М.М. Панфилов // Книга в пространстве культуры. Вып. 1(6). М., 2010. С. 123–135.
43. Книжное домостроительство (заветы Николая Федорова в лабиринтах времени) / М.М. Панфилов // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): сборник научных статей. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2010. С. 27–54.
44. Комментарии // Хомяков А.С. Всемирная задача России. 2-е изд. М.: Ин-т русской цивилизации. Благословение, 2011. С. 710–777.
45. Культура «старого мира» и «переходного периода» (несколько строк из наследия Льва Троцкого) / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения: материалы международной научной конференции (15–16 апреля 2014): [в 2 ч.]. Ч. 2 С. 82–87.
46. Культура чтения в «образованной среде» XIX столетия: (Концептуальные подходы авторов круга журнала «Русская беседа», 1856–1860) // Библиотековедение: Вчера, сегодня, завтра: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Москва, 23–25 апр. 1996 г. / МГУК. М., 1996. Ч. 1. С. 69–71.
47. Культура чтения в мировоззрении идеологов «Русского образования»: (На материале журнала «Русская беседа» (1856–1860) // Проблемы информационной культуры: Сб. ст. М., 1996. Вып. 3. С. 127–148.
48. Летописец книжности [Текст] / М.М. Панфилов // Библиотековедение. 2000. № 1. С. 90–91.
49. Макарий Оптинский // Русские писатели, 1800–1917: Биогр. слов. М.: Науч. изд-во «Большая рос. энцикл.»: НВП «Фианит», 1994. Т. 3: К–М. С. 467–468.
50. Между культурой и цивилизацией: (Символы историософии книги) / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения. М.: Пашков дом, 2004. С. 195–200. [6] с.

51. Метафизика книжного общения / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения. М.: Пашков дом, 2005. С. 189–192. – [4] с.
52. На службе российского книговедения [Текст]: (к 70-летию А.А. Гречихина) / Михаил Михайлович Панфилов // Библиотекосведение. 2007. № 5. С. 84–88: фото.
53. Национальная идея книжной культуры. Церковный исток и светские водоразделы / М.М. Панфилов // Национальная библиотека в современном социокультурном процессе: Румянцевские чтения – 2002: Тезисы и сообщения. М.: Пашков дом, 2002. С. 287–293. – [7] с.
54. Национальное воспитание книгой: (От «московской партии» А.С. Хомякова к «русской партии» Ф.М. Достоевского) / М.М. Панфилов / Книга в пространстве культуры. Вып. 1(2). М., 2006. С. 112–118.
55. Наши философские ориентиры / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2006. № 3. С. 27–28. Библиогр.: с. 36 (8 назв.). (Подиум концепций). (Предмет дискуссии — постпрото (нео) библиография XXI века)
56. Общение с книгой — путь к национальному единству [Текст] / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2008. № 1. С. 37–38: 1 фот.
57. Особенности «книжного знания» в трактовке Ю.Ф. Самарина // Новые пути наук о культуре: Междунар. науч. конф. Москва, 27–29 марта 1995 г.: Тез. докл. М., 1995. С.106–107.
58. Особенности российского чтения [Текст] / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2003. № 5. С. 13–17.
59. Педагогическая значимость книжной культуры в мирозерцании И.В. Киреевского // Румянцевские чтения: Материалы науч.-практ. конф. по итогам НИР РГБ, 25–27 апр. 1995 г. М., 1996. С. 285–293.
60. Пред алтарем книжной культуры («Московская партия» и Н.Ф. Федоров // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2003. С. 83-91.
61. Приложение // Хомяков А.С. Всемирная задача России. 2-е изд. М.: Ин-т русской цивилизации. Благословение, 2011. С. 695–709.
62. Путь к мудрости // Пульс. 2003. № 3. С. 10–12.
63. Русская идея книжного бытия: (В ракурсе «культурного национализма» XIX–XX вв.) // 70 лет МПИ–МГАП–МГУП: Материалы юбилейной науч.-техн. конф. М., 2000. Ч. 2. С. 112–113.
64. Русская историософия книжной культуры: (принцип «партийности») / М.М. Панфилов // Культура: от информации к знанию. М.: Пашков дом, 2003. С. 189–192. – [4] с.
65. Русский путь Алексея Хомякова / М.М. Панфилов // Книга в пространстве культуры. Вып. 1(7). М., 2011. С. 65–79.
66. Сакральные истоки монархизма в творчестве В.В. Розанова // Опыт религиозной жизни и ценности культуры: Материалы ежегод. междунар. с.-петерб. религиовед. чтений, нояб. 1994. СПб., 1995. С. 44–45.
67. Столица и провинция в «Книжном общении» // Региональные аспекты информационно-культурологической деятельности: Междунар. науч. конф. Краснодар-Новороссийск, 16–17 сент. 1998 г.: Тез. докл. Краснодар, 1998. С. 165–167.
68. Типографская библиотека в Москве: (Ист. экскурс П.А. Бессонова в контексте «русского воззрения» // Библиотека в контексте истории: Тез. докл. и сообщ. 2-й науч. конф. Москва, 21–23 октября 1997 г. М., 1997. С. 129–131.
69. Уникальные находки в библиотеках // Советское биб-лиотекосведение. 1986. № 5. С. 94–97.
70. Ф. Достоевский о народном чтении // Библиотекарь. 1991. № 11. С. 60–63.
71. Философские аспекты изучения книжной культуры: (Ист.-культурол. ракурс) // Проблемы информационной культуры: Сб. ст. М.: Магнитогорск, 1997. Вып. 6: Методология и организация информационно-культурологических исследований. С. 92–101.

72. Философы — о книжной культуре / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2005. С. 84. [Заседание «круглого стола» по философским проблемам книжной культуры в рамках Российского философского конгресса «Философия и будущее цивилизации»]

73. Цензура в «русском воззрении»: (Мировоззренческая позиция А.С. Хомякова) // Библиотечное дело и демократия: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Москва, 8–10 апр. 1997 г. М., 1997. Ч. 1. С. 31–33.

74. Ценностная диалектика книги: уроки русской мысли XVIII–XIX веков / М.М. Панфилов // Мир библиографии. 2007. № 4. С. 6–12.

75. Ценностная диалектика книги (Н.Ф. Федоров и русская мысль XVIII–XIX веков) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 964–976.

76. Ценностное раскрытие библиотечных фондов (концепты стратегии) / М.М. Панфилов // Румянцевские чтения – 2009 = Rumyantsev readings – 2009: Материалы международной научной конференции (21–23 апреля 2009 года): [в 2 ч.]. Ч. 1. М.: Пашков дом, 2009. С. 188–191.

77. Церковнославянская книга в полифонической концепции «русского образования» // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения «Книга и книжное дело на рубеже тысячелетий»: Тез. докл. М., 1996. С. 28–30.

Составитель С.В. Бушуев

Т.Л. Миронова

ФИЛОСОФСКИЙ КАМЕНЬ КНИГОВЕДЕНИЯ

Михаил Михайлович Панфилов принадлежал к плеяде ученых, редкой в наши дни. Свои исследования он именовал историософией, понимая под этим мудреным словом уроки истории, которые во всяком обществе и народе суммируются в национальный опыт, необходимый для благополучной жизни нации и государства. В официальной библиотечной науке этот раздел знаний именовался книговедением или, по точному выражению М.М. Панфилова, историей книжной культуры. Сегодня российскому обществу, одержимому меркантильностью и очарованному властью капитала, трудно осознать смысл слов великого Алексея Хомякова, что «книгопечатание, как самое полное и разнообразное выражение человеческой мысли, в наше время есть сила и сила огромная». А Михаил Панфилов был одним из немногих, кто это осознавал, он кропотливо изучал запечатленное в книжных фолиантах движение национальной мысли, ее отклик на происходящее в России, ее прогнозы на перспективу русской цивилизации.

Раздумья об этом Пушкина, Гоголя, Достоевского, славянофилов и западников в книгах и статьях современного ученого вдруг обрели актуальность, и, спустя полтора века русского бытия, когда расцвет Российской империи сменился национальным бедствием и «разрухой в головах», перед русской элитой страны вновь встали вопросы — каков ныне русский народ в его мирозерцании, каковы его общественные, нравственные, государственные идеалы. А ответы на эти вопросы книговед и историк Панфилов искал и находил у русских мыслителей, заложивших основы национальной идеологии. «Не совместное бытие отдельных многих людей составляет народ, а общность сознания, выражающаяся наружно в языке, а внутренно — в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи». Это сказано Иваном Киреевским задолго до появления новомодной этнологии, этнолингвистики, этнопсихологии. Именно игнорирование национального взгляда на мир, о котором предупреждал Киреевский, при-

вело к трагедии 1917 года. Но о связи этих мудрых слов и горьких для России событий впервые сказано было Панфиловым в его историософских работах, которые можно было бы назвать «уроки русского» — русского национального опыта, мировоззрения, языка книжной культуры. В этих уроках раскрываются основы общественных идеалов России — духовное выше материального, общее выше личного, справедливость выше закона, а совесть есть мера всех вещей. Михаил Панфилов опирался в этом на замечательные слова, сказанные Юрием Самариним аж в позапрошлом веке: «Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются, они слагаются сами собой, вырабатываясь постепенно исторической жизнью целого народа, и передаются от одного поколения другому бесчисленными, незримыми нитями живого предания. Где историческое предание порвано, там идеалы теряют свою жизненность, тускнеют в сознании и совести; где всякое поколение обзаводится для своего обихода новыми всякого рода идеалами, политическими, художественными, религиозными, там они остаются на степени мнений и увлечений, они не переходят в убеждения и не приобретают разумной силы над волей. Где с каждым десятилетием меняются основы и системы воспитания, общественного и частного, там не бывает ни зрелости умственной, ни крепкого закала характеров, ни строгости нравственных требований. Самая почва общественная мало-помалу выветривается; она не теряет своей восприимчивости, она даже слишком восприимчива и неприхотлива; по-видимому, на ней может расти все, но все обращается в пустоцвет, и ничто не вызревает в плод».

Люди уходят, оставляя после себя детей и внуков, накопленное имущество, материальные творения своих рук. Но очень немногие из ушедших оставляют иные сокровища — сокровища мысли, постулаты науки, высказанные в книгах и статьях. Михаил Михайлович Панфилов оставил в книгах именно такое наследие, которое ныне представляется все более актуальным и востребованным. Его книга «Феномен книжности в мировоззрении славянофилов» названа непомерно скромно, а ведь в ней кристаллизуется наследие русских мыслителей, формулируются завещанные ими национальные идеалы обдуманно четко и современно. И столь же злободневно звучат поставленные Михаилом Панфиловым перед наукой задачи: «Искать виновных и предаваться умозрению по поводу того “что делать?”», — классически неискоренимая традиция русской интеллигенции, диалектический потенциал которой переходит в XXI век с отточенными мечами при полном отсутствии чернорабочих инструментов повседневной практики. Нам нужны не философствующие о сепаратизме своих “объектов” и “предметов” резервации книговедения и библиотековедения, а философия, историософия, культурология книги и библиотеки, в русле которых исчезнут кастовые водоразделы между книговедением, теорией и практикой библиотечного дела, библиографией. Тогда и “поиск вины” трансформируется в здравую научную рефлексию, сам процесс которой способен постепенно избавить философию нашего общего дела от прикладной бездеятельности».

Л.П. Медведева

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ Светлой памяти М.М. Панфилова

Мое знакомство с Михаилом Михайловичем Панфиловым было не слишком продолжительным — но очень важным для меня: именно в его Отделе я состоялась как книговед.

В 2007 году мой давний филологический собеседник Татьяна Александровна Исаченко задала мне вопрос: «Почему Вы до сих пор без ученой степени?» — и посоветовала прийти в Отдел книговедения Российской Государственной библиотеки, к Панфилову.

Мысль о том, что интересно было бы описать процессы, протекавшие в церковном книгоиздании конца XX — начала XXI века, довольно долго была фоном моих каждодневных размышлений. Дело в том, что с 1986 года мне довелось работать в Издательском отделе Московской Патриархии в качестве редактора-справщика, а с 1997 по 2009 год руководить Отделом богослужебных книг Издательства Московской Патриархии.

Меня представили заведующему Отделом книговедения; вскоре было назначено заседание, где я, несколько отвыкшая от ученых собраний за годы практической работы, повествовала собравшимся специалистам о том, какие книговедческие проблемы существуют в современном церковном издательстве и как они решаются справщиками.

Сидя прямо напротив докладчика, Панфилов живо реагировал. Было ясно: он понимает, о чем я говорю, хотя терминологически речь моя была во многом «иноязычной» для светской науки. Михаил Михайлович задавал вопросы на своем «языке» — и каждый вопрос был по делу: он уточнял то, что требовало уточнений, и возражал на то, что могло вызвать возражение. Говорили мы на разных профессиональных диалектах, но встреча на мыслительном перекрестке состоялась.

Потом было соискательство, выступления на профессиональных форумах и публикации в книговедческих журналах, подготовка и защита диссертации под благожелательным присмотром Т.Л. Мироновой, которую зав. Отделом книговедения попросил стать моим научным руководителем...

Для меня очевидно: именно федоровский стиль мышления сделал Панфилова истинным библиотекарем — человеком, помогающим исследователю развить свои идеи. Сквозь терминологическую разноголосицу Михаил Михайлович мог увидеть мысленное родство.

Эта встреча светского и церковного дискурса напоминает мне известную ситуацию из биографии философа-славянофила И.В. Киреевского.

Иван Васильевич в молодости «довершал образование» в Германии, откуда и «привез учености плоды», а супруга его, Наталья Петровна Арбенева, духовно возмужала в традиции православного старчества. Когда муж предлагал ей почитать вместе Гегеля или Шеллинга, она соглашалась, однако в определенных местах указывала супругу, что та или иная мысль развита более интересно у Отцов Церкви. Это заставило Ивана Васильевича постепенно освоить другой мыслительный диалект — перейти от классической немецкой философии к православному византийскому богословию. Результатом стало не только глубокое личное воцерковление И.В. Киреевского (до встречи с Оптинским старцем Макарием он даже не носил нательного креста), но постепенное становление в Оптиной пустыни, при основательном участии супругов Киреевских, крупнейшей для XIX века переводческой и издательской школы.

М.М. Панфилов обладал государственным мышлением. Служа в Российской Государственной библиотеке, он был честным и трудолюбивым чиновником идеологического ведомства: сотрудники помнят, сколько сил вложил Михаил Михайлович в формирование фондов Национальной электронной библиотеки. Панфилов — это истинный книговед, для которого понятие «книжная культура» не пустой звук, и на книгу он смотрел не только «со стороны застеек», но прежде всего видел в ней Слово — животворящую искру для всякого человека и целого народа.

ПАМЯТИ ВАЛЕНТИНА АРСЕНТЬЕВИЧА НИКИТИНА (1947–2017)



Б.Г. Режабек

ПОНТИФИК НООСФЕРЫ

Понтифик в переводе с латыни — «строитель мостов» («Pontifex» = «pons» (мост) + «facio» = создание). Обычно так называют Папу Римского, полагая, что он соединяет два мира, мир земной и мир божественный. Я, однако, думаю, что этот термин не стоит отдавать на откуп римскому Папе. Человек, пытающийся соединять разделенное, чувствующий боль расколотого мира, пытающийся преодолеть «ненавистную рознь мира сего», имеет не меньшее право так именоваться. Валя Никитин — один из тех, кто безусловно имеет это право.

В Ноосфере, сфере Разума, возникшей как высший этап эволюции Биосферы Планеты Земля, обитателями и деятелями которой являются все люди и народы, сегодня очень много разделений, злобы, непонимания и неуважения к Разуму, единственным носителем которого в физической Вселенной является Человек. Эти разделения уже привели к глобальным экологическим кризисам и сделали реальной угрозой уничтожения планеты. Поэтому такие люди, как В.А. Никитин, «понтифики ноосферы», остро необходимы сегодня. Кстати, в решении конкретных проблем экологии он тоже участвовал. В 1989–1995 гг. он был координатором межконфессиональной секции культурно-экологической акции «Возрождение» (под эгидой Союза кинематографистов России); с 1989 г. — член Центрального совета, с 1992 г. — вице-президент «Экологического интернационала зеленого креста и зеленого полумесяца», главный редактор газеты «Эко-Интер».

Он вырос в теплом Тбилиси, где существует давнее взаимное непонимание между армянами и грузинами, но Валя уже в юном возрасте понимал и любил тех и других, и умел преодолевать сложившиеся предрассудки. А позже, уже войдя в круг церковных писателей и публицистов, он ведет огромную работу по преодолению барьеров между различными конфессиями и деноминациями, зная, что «наши перегородки до неба не доходят», и испытывая боль из-за разделенности христианских церквей в первую очередь, но и из-за взаимного непонимания между разными религиями (включая «научный атеизм» и марксистско-ленинское учение).

Валентин вложил свою душу и в гармонизацию отношений России и Грузии, Грузии и Абхазии. Он был вице-президентом общества русско-грузинской дружбы «Дзалиса», в котором ведется большая работа по изучению исторического и культурного наследия многовековой дружбы России и Грузии, и членом православного грузинского братства во имя св. равноап. Нины и св. вмч. Георгия Победоносца. А работа его на поле воссоединения Церквей стала известна всему миру.

В конце 1970-х годов он стал редактором в Издательском отделе Московского Патриархата (с 1991 г. — зав. отделом «Вера и знание»), публиковал статьи в «Журнале Московской Патриархии» и «Богословских трудах», в 1990-х — главный редактор журнала «Путь Православия», а также радиостанции «София», радиопрограммы «Логос» (на протестантской радиостанции «Радио Центр» — что вызывало шипение врагов) и редактор радио «Благовест», сотрудник журнала «Наука и религия». С января 2000 — член редакционной коллегии журнала «Вестник русского христианского движения». Работу он вел огромную. Общее число написанных им текстов превышает 800, из них около 200 — тексты по богословским и церковным проблемам. В 2018 году он стал лауреатом Национальной литературной премии «Писатель года».

Будучи интеллектуально и поэтически одаренным юношей, остро чувствующим мистические аспекты бытия, он, студент филфака Тбилисского госуниверситета, уже в 1960-е годы делает доклады на темы, свидетельствующие о смелости его мышления: «Масонство и русская литература XVIII века», «Имажинизм Сергея Есенина», «Уолт Уитмен и Владимир Маяковский», «От Вадима Шершеневича к Андрею Вознесенскому» и, наконец, «Коммунизм и христианство».

Драгоценный наш Валя! Странно и трудно поверить, что тебя уже нет с нами. Мы надеемся, что ты видишь нас из лучшего мира и молишься за нас. Федоровское сообщество всегда будет благодарно тебе за то, что ты, с присущей тебе смелостью духа и ясностью ума, оценил идеи Николая Федоровича, как глубоко христианские, несмотря на вопли современных фарисеев и начетчиков, называющих идеи Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева «бредовы-

ми учениями». Они клеили к твоему имени ярлыки: «пропагандист модернизма и оккультизма», «либеральный публицист», обвиняли тебя в таких «смертных грехах», как экуменизм и «герметизм под видом гностицизма»... Полагаю, что с равным основанием можно было бы причислить к «экуменистам» митрополита Филарета (Дроздова), который говорил: «Никакую Церковь, верующую, что Иисус есть Христос, я не дерзну назвать ложною», сотрудничал со всеми христианами в рамках созданного в 1813 г. Российского Библейского Общества, а также дружил с доктором Гаазом, католиком, немцем, которого уже при жизни называли «святым доктором». Прекрасно об этой проблеме говорил о. Георгий Флоровский: «Тот, кто не видит в разделении христиан проблемы, тот лишен разума, кто считает, что эту проблему не надо и решать, — лишен сердца». У Валентина Никитина и Разум, и Сердце были глубоко христианскими. Лучшее, что можно пожелать нашим борцам с «Рыцарями Софии», — это чтобы их отпели с такими же почестями, как его. Я был на его отпевании в Сретенском монастыре, атмосфера там была удивительная, благодать ощущалась почти физически.

С Валея мы встречались не один раз, вели переписку. Для меня драгоценны его добрые отзывы о моих стихах. Например — я шлю ему четверостишие:

Мучительно Любви прикосновенье.
Спасительны мучения дары.
Одна игра свободна от мученья,
но только мученик свободен от игры!

И получаю ответ: «Дорогой Боря! Четверостишие твое замечательно-изумительно и изумительно-замечательно, спасибо! Тебе на редкость удаются поэтические изречения, я это понял еще несколько лет назад, когда ты издал небольшую книжку («томов премногих тяжелей») с поэтическими афоризмами. <...> Отрадно отметить, что у тебя есть глубокие философемы, теологемы и мифологемы, серьезнейшие стихи, мистериальные! и наряду с этим — шуточные, милые, занимательные; с глубокой иронией, с сарказмом! — как у В.С. Соловьева — огромный диапазон...»

Но еще важнее для меня его высокая оценка идеи, связанной с ролью человека во Вселенной, как проводника Божественных Энергий, дающих ему силы осуществить поставленную Творцом при сотворении задачу «хранить и возделывать сад» (Быт 2, 15), которым должна стать вся Вселенная, а без них она обречена погибнуть в могиле Тепловой смерти, подчиняясь Второму Началу Термодинамики. На его юбилее в Доме Лосева я прочел такие стихи:

Понтифик наш благословенный,
Дитя Божественной игры,
Для сохранения Вселенной
Соединяющий миры!

Грузин с Армянами роднит,
Кавказ с Россией единит,
И с восхитительным замахом
О, Господи, благослови!
Он даже Папу с Патриархом
Соединить мечтал в любви!

Блюстители мертвящей веры
Шипят — но это не вопрос.

Всегда водились изуверы,
И без шипов не будет роз.

Для рыцарей Софии Валя
всегда прекраснейший пример.
Ему по-римски скажем: «Vale!»
и грянем — «Мравалжамиер!»

1 и 2 марта 2018 года в Москве были проведены Никитинские чтения, посвященные памяти Валентина Арсентьевича Никитина под девизом «Быть Человеком! Нести Свет Добра, любя свое и уважая чужое!».

Валентин Арсентьевич Никитин, наш дорогой Валя, навсегда остается в нашей памяти, как человек, в жизни своей реализовавший Настоящее Христианство, в основе которого — Любовь и Радость.

А.Г. Гачева

ВАЛЕНТИН НИКИТИН И СВЕТЛАНА СЕМЕНОВА: ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ ДРУЖБЫ

Первые воспоминания о Валентине Арсентьевиче Никитине уходят глубоко в детство. Мама, Светлана Семенова, дружила с ним с начала 1980-х годов. И в доме все время звучало: «Валя», «Валя Никитин».

Для мамы, и в советскую эпоху стремившейся продвигать Федорова во всей масштабности и объеме его творческой мысли, представлявшей его как мыслителя, глубоко христианского, настаивавшей на глубинной религиозности его идей, встреча с Валентином Никитиным, тогда сотрудником издательского отдела Московской патриархии, продемонстрировавшим уже при первой встрече глубокую образованность, внимание к русской религиозно-философской мысли и приятие ее ведущих идей, широту взгляда на христианство и его задачи в истории, а главное — знающим и ценящим Федорова, стала по-настоящему подарком судьбы.

Идеями Н.Ф. Федорова Валентин Арсентьевич интересовался еще с начала 1970-х годов. В октябре 1973 года он написал работу «Фантастика воскрешения и мистерия воскресения. К проблематике Н.Ф. Федорова», оставшуюся в рукописи (Никитин 2017а), составил библиографию о философе общего дела. А когда в № 12 альманаха «Прометей» вышла его статья «Богоискательство и богоборчество Льва Толстого» (Никитин 1980¹), где он, в частности, касался идейного спора Н.Ф. Федорова и Л.Н. Толстого, причем в религиозном аспекте, то Светлана Григорьевна, слышавшая о В.А. Никитине и от других лиц из своего окружения, сразу же решила не просто познакомиться с ним, но и привлечь его к созданию «Вселенского Дела-3», программного сборника, который, как и два предыдущих, должен был представить идеи Н.Ф. Федорова в контексте современности.

Сборник тогда не состоялся, но знакомство вскоре произошло и перетекло в сердечную дружбу. Начались разговоры и споры — о самых главных, поистине *последних* вещах. О человеческой свободе и границах активности в деле спасения, о христианском понима-

¹ Реально этот выпуск альманаха вышел осенью 1979 года.

нии смерти и трактовке бессмертия, о Воскресении и апокатастасисе. И конечно, о смысле Любви, об Агапе и Этике преображенного Эроса, за которой «стоит неутолимое желание обрести с другим Одно Цельное Существо» (Дневник С.Г. Семеновы. 7 июня 1980).

Валентин Арсентьевич в эти годы много размышлял о русской мысли и литературе в аспекте религиозных исканий. Кое-что просачивалось в печать, как статья о Льве Толстом; в зарубежной печати анонимно или под псевдонимом выходили стихи и статьи. Многого писалось «в стол», как и у Светланы Семеновы, и обмен этими текстами, взаимное чтение и обсуждение работ друг друга были характерной приметой их творческого общения вплоть до перестройки.

Никитин, человек глубоко верующий, но не пропедевтически-школьно, а открыто, свободно, не боявшийся сомнений и вопросов, видевший в них проявление благого «апостольского» сомнения (вспомним сомнение Фомы: «Если <...> не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» — Ин. 20, 25), был одним из первых читателей главной книги Семеновы — «Тайны Царствия Небесного», в которой, с опорой на Федорова и русскую религиозно-философскую мысль, она развивала идеи активного, творческого христианства. Валентин Арсентьевич даже организовал бесплатную перепечатку рукописи, оставив себе один экземпляр. А когда вышел в свет знаменитый «зеленый том» Федорова в серии «Философское наследство» (Федоров 1982) и поднялась организованная «сверху» волна идейной критики — со стороны марксистской мысли в «Вопросах философии» выступил С.Р. Микулинский (Микулинский 1982), а со стороны богословов — Н.К. Гаврюшин (под псевдонимом «А.М.» — Гаврюшин 1983), Валентин Никитин, как мог, защищал Федорова, и прежде всего от «ортодоксальных» нападок, подчеркивая глубинную православность его мысли, важность его идей для отечественного богословия.

В декабре 1983 г. был организован знаменитый вечер памяти Н.Ф. Федорова в научно-исследовательском институте «Гипромез». Огромный зал был заполнен людьми. Атмосфера была духоподъемной. Мама, отбросив всякие соображения о «цензуре», говорила свободно и мощно, ориентируясь, как любил повторять Георгий Гачев, «на истину и абсолют». Столь же прям и смел был и Валентин Никитин: по свидетельству Светланы Григорьевны, он «обращался даже к верующим, прямо толкуя об условном характере апокалиптических пророчеств» (Дневник С.Г. Семеновы. 10 февраля 1984). И это было, действительно, дерзновенно. Мысль Федорова о то, что «Апокалипсис есть самая великая всемирно-поучительная притча» (Федоров 1995–2000/1, с. 321), что пророчество о все большем усилении зла в мире к концу времен, о карах Господних и финальном разделении мира на горстку спасенных и тьму вечно проклятых подобно пророчеству Ионы на град Ниневию, снятому после покаяния его жителей, что оно требует от человечества опаматования и ответственности, нудит к соработничеству, к изменению умов и сердец, к перемене вектора всемирной истории — от истории как «взаимного истребления» к истории как «работе спасения», в свое время прозвучала для многих христианских деятелей русского зарубежья «настоящим освобождением» (Федотов 1938, с. 52). Но для умов боязливых, прикрывающихся догматической «буквой», учение Федорова казалось не «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову», как выразился о нем В.С. Соловьев (Соловьев 2004, с. 100), а настоящим «подрывом основ». Что касается В.А. Никитина, то для него идеи Федорова были проявлением ищущей, живой религиозной мысли, а главное — прямым и смелым исповеданием главного в христианстве: идеи «воскресения мертвых и жизни будущего века», и он, хотя и не без оговорок, ценил смелое стремление Федорова увидеть в воскресении не просто обетование, на задание человечеству.

В 1980-е годы еще были живы носители федоровской традиции, воспринявшие идеи Московского Сократа не через чтение текстов, а в живом общении и диалоге с представителями федоровской волны 1920–1930-х годов. Валентин Никитин не раз встречался с Екатериной Александровной Крашенинниковой, замечательной женщиной, которая вместе со своей подругой Ольгой Николаевной Сетницкой сохраняла и неслла наследие Федорова в самые глухие и трудные годы. Оля и Катя в начале 1940-х годов познакомили с идеями Федорова Бориса Пастернака, Всеволода Иванова, писали В.И. Вернадскому, И.Г. Эренбургу, О.Д. Форш, а Катя Крашенинникова с присущей ей горячностью даже обратилась к Патриарху Сергию (Страгородскому), познакомив его с работой А.К. Горского «Смертобожничество».

Екатерина Александровна жила в Ашукинской, в деревянном доме вместе с младшей сестрой Марией. К ней, как и к Ольге Сетницкой, не раз приезжали те, кто был увлечен идеями Федорова. Приезжал и Валентин Никитин. Екатерина Александровна, бывшая глубоко верующим человеком, много разговаривала и спорила с ним на богословские темы. Знакомила с письмами Горского. Давала некоторые материалы на переписку. Правда, смелость некоторых трактовок Горского, касающихся метафизики пола, вызвала категорическое неприятие В.А. Никитина, и в нашем семейном архиве хранятся машинописные копии некоторых писем Горского с вопросительными знаками на полях и полемическими замечаниями Валентина Арсентьевича.

Валентин Никитин познакомил Светлану Семенову со многими представителями богословских и церковных кругов, что было для нее особенно важно. Книга «Тайны Царствия Небесного» продолжала ходить по рукам. Ну а Светлана Григорьевна, в свою очередь, ввела его в круг своих друзей, последователей философии Н.Ф. Федорова, в числе которых были В.С. Борисов, В.Г. Акопян, Г.П. Аксенов.

А потом пришла перестройка, идеологический обруч ослаб, началось возвращение наследия, и прежде всего русской религиозной философии. И тут творческое общение Светланы Семенович и Валентина Никитина вышло на новый виток.

О Федорове и его системе идей можно было говорить уже открыто, равно как и о русской философии, неизымаемой частью которой являлось наследие философа общего дела. Максимально используя эту возможность, Светлана Григорьевна во второй половине 1980-х — начале 1990-х годов много выступает с докладами и публичными лекциями о Федорове, влиянии его идей на литературу и культуру, подчеркивая христианскую составляющую его наследия. В статьях и публичных выступлениях она активно вводит Федорова в контекст русской религиозно-философской мысли, анализирует заданный им вектор движения христианства от богословия к богодействию. В 1989 году выходит ее книга «Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе», выстроенная в федоровской «оптике», а вслед за ней через год появляется книга «Николай Федоров: творчество жизни», и Валентин Арсентьевич откликается на эти две книги обширной рецензией в «Литературной газете» (Никитин 1991а).

Он и сам в эти годы активно обращается к федоровской проблематике. В 1988 году делает обширный доклад на III Международной научной конференции, посвященной Крещению Руси: «Храмовое действо как синтез искусств: свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров». Став членом редколлегии парижского журнала «Символ», печатает там в 1988–1990 гг. свои исследования о Гоголе и Федорове, Федорове и Соловьеве, Федорове и Флоренском (см.: Никитин 1988, Никитин 1989, Никитин 1990а). Пытается устроить публикацию в этом журнале неизданных материалов III тома «Философии общего дела», правда этот

проект так и остался проектом. Но главное — он начинает вводить Федорова в контекст русской христианской философии, рассматривает его идеи как органическую часть той традиции церковного и светского богословия, которая утверждает светлый, пасхальный лик христианства. И хотя программная статья «Пасхальный догмат в русском богословии» была напечатана в 1990 году только частично (Никитин 1990b) и фрагмент о Федорове в нее не вошел, уже то, что появилось в «Богословских трудах», фактически подводило к восприятию и приятию федоровской идеи о Пасхе не только как «празднике», но и как «деле».

В 1987 году Светлана Семенова начинает вести семинар, посвященный идеям Федорова, в помещении Краеведческого музея Дзержинского района. Валентин Арсентьевич не раз на нем бывал, выступал, принимал участие в дискуссиях. Семинар был посвящен углубленной проработке наследия Федорова, одна из стержневых его линий была связана с темой «Н.Ф. Федоров и христианство». Очень скоро Валентин Арсентьевич дает свое осмысление этой темы, написав статью «Н.Ф. Федоров и православие» (Никитин 1991b). В отличие от Светланы Семеновой, для которой федоровское активное христианство было ликом совершеннолетней, сознательной веры, стремящейся не только к чаюнию, но и к «осуществлению чаемого», Валентин Арсентьевич исходной точкой размышлений о Федорове и христианстве ставил вероучение Церкви. Но при этом не только не шел вслед за Флоровским и Гаврюшиным, которые дали в статьях о Федорове образец «пасквильной» критики (Семенова 1994, с. 343), а напротив, акцентировал линии схождения философа общего дела с православным учением и подчеркивал, что, при всей их смелости и радикализме идеи Федорова требуют творческого осмысления и развития с позиций христианской антропологии. Федоров, по мысли Никитина, должен быть дорог всем, кто понимает универсальность и интегральность веры Христовой, если можно так выразиться, ее планетарный характер. Он был убежден, что «Философия общего дела» обращена к христианству будущего, преодолевшему конфессиональные разделения, к будущей Вселенской Церкви. Позднее свои взгляды на философию Федорова и отношение философа к главным христианским исповеданиям Валентин Арсентьевич изложил в трех докладах на Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова, составивших своеобразный триптих, в 2004 году включенный в первый том антологии «Н.Ф. Федоров: pro et contra» (Никитин 2004). Человек незашоренный, не узколобый, он был убежденным сторонником диалога Церквей, ценил универсальность католицизма и размышлял о чаемом восстановлении единства Церкви Христовой в духе Первосвященнической молитвы Спасителя «Да будут все едино» (Ин. 17, 20).

Помимо темы будущего Церкви Валентина Арсентьевича волновало и будущее земли. Глобальные кризисы XX века он рассматривал как свидетельство ложных путей человечества, «истощающего» и расточающего природу вместо того, чтобы исполнить заповедь «обладания землей», благого управления миром, которая была дана Адаму при сотворении. Отсюда его внимание к Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, С.Н. Булгакову, П.А. Флоренскому, к «экологической» составляющей их построений и, одновременно, к той линии русской мысли, которую С.Г. Семенова назвала «активно-эволюционной» (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский), выделив в качестве основных ее черт идею направленности эволюции, представление об особой роли разума, сознания, творческой деятельности человека в мире, призванной вносить в мир «стройность», требование планетарной и шире — вселенской ответственности. Она показала, что Федоров, обращавшийся и к верующим, и к неверующим, к ученым и неученым, является «синкретическим родоначальником» и активно-христианской традиции русской мысли, и активно-эволюционного ее направления, в единстве же они образуют то, что ученые последней

трети XX в. стали называть русским космизмом. Говоря об антропологии, онтологии, этике Федорова, Светлана Семенова подчеркивала значение той триады, которой начал мыслитель программную работу «Супраморализм» (1902): «Бог, человек и природа» (Федоров 1995–2000/1, с. 388), раскрывала федоровское понятие регуляции, требующее одухотворения и просветления природы, избавления ее от закона смерти и вытеснения и не имеющее ничего общего с нынешней потребительской цивилизацией, безжалостно эксплуатирующей планету, на которой живет человек. Она говорила о новом экологическом мышлении, которое выдвинуто Федоровым и представителями русского космизма, подчеркивая, что оно основано на идеале ноосферы ученых-естествоиспытателей и идеале преображения земли в Царство Христово активно-христианских мыслителей. Оба идеала описывают должное, совершенное состояние бытия, и мостом между ними ей виделось учение П. Тейяра де Шардена. В 1987 г., когда в издательстве «Наука» вышло издание «Феномена человека» (правда без последней, важнейшей главки «Феномен христианства»), она написала рецензию на эту книгу, а в статье об активно-эволюционной мысли Вернадского проанализировала концепцию ноосферы у Вернадского и Тейяра.

Буквально в том же направлении двигался и В.А. Никитин. В сборник материалов Первых Федоровских чтений он дал статью «Регуляция природы по Н.Ф. Федорову и современные глобальные проблемы» (Никитин 1990с), подчеркнув, что именно учение Федорова, органически соединяющее «науку и религию, веру и знание, технологию и христологию», включающее в орбиту преображающей регуляции не только землю, но и Вселенную, опирающееся на «космическое сознание всеединства» открывает созидательный выход из ситуации глобального кризиса. В той же статье провел параллели между Тейяром, стремящимся «дополнить отталкивающий, отрицательный полюс смерти притягивающим, положительным — полюсом *“сверхжизни”*, целеполагающим полюсом, к которому надо сознательно стремиться», и федоровской идеей «бессмертия, воскрешения, вечной жизни» (Никитин 1990с, с. 163).

Тейяровская тема развивалась у С.Г. Семеновой и В.А. Никитина и в последующие годы. В 2002 году он инициировал издание книги П. Тейяра де Шардена «Феномен человека» в ее полном объеме, в том числе с изъятой главой о христианстве и написал к ней предисловие с говорящим названием «Поэт эволюции — мистик науки — служитель алтаря: Тейяр де Шарден» (Никитин 2002). На это издание, наряду с французским собранием сочинений Тейяра, Светлана Григорьевна активно опиралась, работая над книгой «Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден» (СПб., 2009), в которой провела параллели между христианским эволюционизмом Тейяра и активно-эволюционным, активно-христианским мировоззрением, родившимся в лоне отечественной философской традиции.

В 1990 г. в ИМЛИ С.Г. Семенова начала вести семинар «Космическое сознание и современная культура», Валентин Арсентьевич выступил здесь с сообщением о «православной космологии». А в 1991 году стал главным редактором газеты «Эко-Интер» (вышло 3 номера), призванной привлечь внимание общества, политических деятелей, представителей науки, ученых к экологии как части «икономии», домо- и миростроительства. И в первом — программном — номере подготовил подборку «Представители мировых религий приветствуют Эко-Интер», подчеркивая универсальность экологической проблематики, ее значение для сотрудничества и диалога религий.

По силе и напряженности духовных исканий, споров о христианстве и его задаче в истории начало 1990-х годов не уступало второй половине 1980-х. Массово возвращалось отечественное богословское и философское наследие, множились публикации, возникали

новые печатные органы. Расширялся диалог Церкви и интеллигенции, Церкви и культуры. Вновь во весь голос заявили о себе идеи христианской общественности, сформулированные еще в 1910-е — 1910-е гг. представителями русской религиозной философии, и прежде всего кругом книгоиздательства «Путь». Идеи творческого, деятельного христианства, внесения христианских идеалов в педагогику, искусство, культуру, социальную жизнь и даже в экономику (руководствуясь знаменитой формулой С.Н. Булгакова «Мир как хозяйство»), а также волнующе острая тема «Христианство и наука» обсуждались на страницах церковной и светской прессы, на круглых столах и конференциях, в открытых лекциях и дискуссиях. С.Г. Семенова и В.А. Никитин были активными деятелями этого обсуждения, много писали и печатались, часто оказывались на одних научных и общественных мероприятиях, так или иначе связанных с темой «Церковь и общество», выступая в своеобразном тандеме, отстаивая роль русской религиозной философии, подчеркивая, что по своему вкладу в христианское богословие она сравнима с патристикой.

В 1993 г. В.А. Никитин становится главным редактором журнала «Путь Православия» и одновременно начинает работать в Отделе религиозного образования и катехизации Московской Патриархии. Отдел возглавлял игумен Иоанн (Экономцев), церковный, общественный деятель и богослов, плодотворно соединявший традицию святоотеческой мысли с наследием русской религиозной философии. По инициативе Отдела с 1993 г. начали проходить ежегодные Рождественские образовательные чтения, в которых Валентин Арсентьевич с 1998 г. возглавил направление «Церковь и Культура» и был неизменным его руководителем и вдохновителем до конца 2000-х годов. Заседания направления проходили в Высоко-Петровском монастыре, а потом в духовном театре «Глас». Валентин Арсентьевич вел их вместе с Виктором Мирославичем Гуминским, замечательным филологом, заместителем директора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Программа была насыщенной и интересной, привлекавшей внимание как тематической широтой, так и фигурами выступавших, среди которых было много известных лиц из церковной и светской среды, деятелей культуры, ученых, просветителей, педагогов. Валентин Арсентьевич умел собирать людей, привлекая к разговору о Церкви и Culture, о Христианстве и мире всех думающих и неравнодушных, кто потом, как режиссер и актеры духовного театра «Глас», перелагал услышанное и понятое языком поэзии и прозы, художественной картины, фильма, спектакля. А главное — здесь царил атмосфера открытого диалога, духовной свободы, возможности поднимать самые острые темы и ставить вопросы ребром. Валентин Арсентьевич неизменно приглашал на Чтения Светлану Григорьевну, и она выступала — как всегда убеждающе и вдохновенно: об идеях активного христианства, о проблеме всеобщности спасения и, конечно, о Федорове. Мне тоже по приглашению Валентина Никитина доводилось принимать участие в Чтениях, и это участие очень обогатило меня — и в мировоззренческом, и в человеческом плане.

В 1990-е годы Светлана Семенова писала одну из своих главных книг — «Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероэвангелия» (Семенова 2000). Это был целостный опыт изложения и анализа новозаветной истории, сделанный с широкой опорой на христианскую экзегетическую традицию и — одновременно — на работы русских религиозных философов и богословов, внесших свой вклад в осмысление Нового завета как основы христианской антропологии, космологии, философии истории. Книга вышла в 2000 году в издательстве «Академический проект». Валентин Никитин высоко оценил эту книгу, а когда тираж разошелся и встал вопрос о новом издании, содействовал получению рекомендации Отдела религиозного образования и катехизации Мос-

ковского Патриархата, дабы книга попала в церковные библиотеки и учебные заведения. Второе издание в силу финансовых трудностей не состоялось, а рекомендательное письмо, подписанное игуменом Иоанном (Экономцевым) хранится у нас до сих пор.

Во второй половине 1990-х годов религиозно-общественная деятельность Валентина Никитина развернулась особенно широко. Он заведует кафедрой церковной журналистики в созданном игуменом Иоанном (Экономцевым) Российском православном университете им. Иоанна Богослова, является главным редактором радиостанции «София», православного радио «Логос», работает на радио «Благовест», создает и ведет авторские программы, гостями которых становятся многие известные писатели, публицисты, критики, как из церковного, так и из светского мира. Он не боится поднимать самые острые, дискуссионные вопросы, не боится полемики внутри самой церковной среды, напоминая слова апостола: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

Светлана Семенова также выступала в авторских программах Валентина Никитина, а его в свою очередь приглашала в Музей-читальню, потом — Музей-библиотеку Н.Ф. Федорова, организованный в 1993 г. при одной из библиотек Юго-Запада Москвы. Там проходили семинары, круглые столы, конференции, собиралась библиотека, связанная с наследием Федорова. И хотя от Зеленограда, где Валентин Арсентьевич жил, до Беляево, где находился (и сейчас находится) федоровский центр, путь был неблизкий, когда мог, он всегда приезжал. А еще дарил книги. Коллекция Музея-читальни собиралась из книжных пожертвований, и Валентин Арсентьевич передал нам некоторые дублиеты из своей коллекции изданий Русского зарубежья, а также книги, которые писал (составлял) сам и в которых были его публикации. Особенно ценный подарок — составленный им к 1000-летию Крещения Руси сборник духовной поэзии под говорящим названием «Воскрешение», которое символически сопрягалось с названием выпустившего эту книгу издательства — «Ноосфера».

Пути Светланы Семеновой и Валентина Никитина продолжали идти параллельно и в 2000-е годы. Оба сочетали интерес к русской философии с исследованием русской литературы, ведь по специальности и Светлана Григорьевна, и Валентин Арсентьевич были филологами: он окончил филологический факультет Тбилисского государственного университета, она — московского. Обоим интересовала та линия в русской литературе, которую Даниил Андреев называл «вестнической» (Лермонтов, Тютчев, Гоголь, Толстой, Достоевский), оба подчеркивали философичность и аксиологичность русской литературы. Двухтомник Светланы Семеновой «Метафизика русской литературы» (М., 2004) Валентин Арсентьевич очень ценил.

Из самых ярких совместных выступлений Светланы Григорьевны и Валентина Никитина мне лично помнятся два. Первое может увидеть каждый желающий, ибо это программа Александра Гордона о Федорове «Проект воскрешения», прямой эфир которой состоялся 25 января 2002 года, в Татьянин день. Второе же увидеть нельзя, ибо никому из собравшихся не пришло тогда в голову взять с собой видеокамеру.

Расскажу сначала о втором эпизоде. В октябре 2003 года в Сербии по инициативе славистики Корнелии Ичин и философа, издателя Владимира Меденицы, прошла конференция «Космизм и русская литература». Она была посвящена 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова (вспомним, что философ общего дела, следуя христианской традиции, ставил день смерти человека выше дня его рождения). Это был авторитетный научный форум, на который съехались ученые из России, Израиля, Германии, Франции, Польши, Сербии, Черногории и др. Приехали потомки друга и издателя сочинений Федорова В.А. Кожевникова Дмит-

рий и Александра Кожевниковы. Среди московской делегации был и наш «федоровский» костяк — С.Г. Семенова, биофизик, эколог Б.Г. Режабек и, конечно, В.А. Никитин.

И вот на второй день конференции, 24 октября, Владимир Меденица, повел Светлану Григорьевну, Бориса Режабека и Валентина Никитина в Дом Джуры Якшича, замечательное культурное место в центре Белграда. И там больше двух часов они отвечали на вопросы аудитории. Аудитория была разношерстной: историки русской философии и литературы, поэты, писатели, но и самые простые люди, познакомившиеся с русской философией и литературой благодаря изданиям Владимира Меденицы, который создал серию «Русские богоискатели» и выпустил к тому времени почти 200 книг русских писателей и мыслителей — от Алексея Хомякова и Николая Гоголя до Николая Бердяева и Андрея Платонова. Трижды в этой серии выходили и издания Федорова. Владимир же не только издавал, но и пропагандировал русскую философию, и делал это так вдохновенно, что люди, тянувшиеся к смыслам и знаниям, начинали читать и разбираться.

Диалог с аудиторией шел по нарастающей. Переводила Мира Грбич, одна из тех переводчиц, которые преданно работали и до сих пор работают с Владимиром Меденицей. Перевод был виртуозен. Мира умела передать все тонкости выражения, все смысловые нюансы. Вопросы сыпались один за другим. Как всегда, доминировала и блистала Светлана Григорьевна: отвечать на вопросы она очень любила, это был ее настоящий конек. «Чувствуя родную среду и полную свободу самовыражения была проникновенно искренней и убеждающей» (Семенова 2012, с. 629). Валентин Арсентьевич и Борис Георгиевич рыцарски уступали ей пальму первенства, но, когда брали слово, каждый раз бросали на их общее мыслительное полотно яркие и умные мазки: Никитин — как богослов, Режабек — как физик, эколог.

А потом встреча окончилась, и Владимир Меденица вместе со сподвижниками и друзьями повели всю бравую троицу в небольшой национальный ресторанчик, где были и философские беседы, и задушевные тосты, и песни. Атмосфера была братской, теплой, единомысленной.

На сербской встрече Светлана Семенова и Валентин Никитин выступали единым фронтом. Но так было далеко не всегда. В студии НТВ у Гордона они не только вторили друг другу, подчеркивая значение этики Федорова, богочеловеческой синергии, идеи апокатастасиса, но и полемизировали. Передача получилась по-настоящему динамичной. Один из зрителей даже позвонил в прямой эфир и сказал, «что такой захватывающей питательной передачи уже десять лет на телевидении не слышал» (Дневник С.Г. Семеновой. Запись от 26 января 2002).

Нет, Светлана Семенова и Валентин Никитин при всей близости убеждений не были монолитной глыбой, вроде пресловутых Маркса и Энгельса, хотя сама Светлана Григорьевна в первые месяцы их общения в далеком 1980 году надеялась на абсолютную полноту единомыслия. Практически сразу обозначился ряд принципиальных вопросов, по которым достигнуть единомыслия не получалось.

Главным пунктом расхождения был вопрос о христианском отношении к смерти. Как камень преткновения, всю жизнь он стоял перед Валентином Никитиным, человеком глубоко церковным и столь же глубоко ценившим идеи Федорова.

Мама, убежденная в том, что активное христианство Федорова и русских религиозных мыслителей есть тот *совершеннолетний* этап христианской веры, который должен быть опознан и принят Церковью, давала на вопрос о смерти прямой и бескомпромиссный ответ: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13). Смерть — не поупущение Божие, а крайнее проявление зла в мире, отпавшем от своего Творца.

И задача человечества, усыновленного Богом, соработничать с Ним в деле преодоления смерти — как «последнего врага», без низвержения которого Царство Христово не станет реальностью. О глубокой правде этой идеи, составляющей главный нерв философии Федорова, высказывался и сам Валентин Арсентьевич, подчеркивая, что в заповеди Христа апостолам: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10, 7–8) — «ключ к идее синергизма, то есть к идее соработничества человека с Богом, сформулированной еще в V веке св. Иоанном Кассианом Римлянином», Федоров ее «гениально осмыслил, развил и довел до логического завершения» (Никитин 2004, с. 755). И в то же время он не мог сбрасывать со счетов утвержденную историческим христианством мысль о смерти как переходе в жизнь вечную, и «софиология смерти» о. Сергия Булгакова в иные минуты оказывалась ближе его духовному складу, нежели бескомпромиссность Н.Ф. Федорова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, для которых все попытки оправдания смерти противоречат духу и букве Евангелия.

Светлана Семенова была бескомпромиссным противником смертобожничества во всех его формах, в том числе прикрывающихся благочестием. Считала, что это — компромисс с «князем века сего», «имущим державу смерти» (Евр. 2, 14) и прямая хула на Духа Святого. Ведь, как известно, в истории был пример, когда известие о смерти друга, о том, что «уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе», вызвало у Того, Кто услышал об этом, не просто слезы, но *действие*. «Лазарь, иди вон!» — «И вышел умерший» (Ин. 11, 39, 43). И если нужно только смиряться перед лицом смерти, то почему Христос, творивший дела исцеления и воскрешения не только как Бог, но и как человек, заповедал то же апостолам? Как тогда объяснить предельные, невмещаемые слова: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12)?

Валентин Никитин пытался соединить федоровскую веру в соработничество человечества Богу (при условии его метанойи, радикальной умпремены, бескомпромиссной борьбы с грехом) и утвердившееся в церковном сознании понимание смерти как врат в небесную вечность. С одной стороны, он чаял соучастия человека в воскресении мертвых, понимал его глубинную нравственную правду и долг. А с другой — укреплялся упованием на милость Божию, на то, что Господь сам воскресит всех в последний день. Его позиция была в определенном смысле схожа с позицией С.Н. Булгакова, который в этюде «Софиология смерти» подчеркивал, что в смерти человек проходит опыт соумирания со Христом, что «сила смерти есть сила первородного греха» (Булгаков 1996, с. 303) и в то же время в книге «Агнец Божий», открывающей его трилогию «О Богочеловечестве», писал о том, что Господу «угодно было даровать нам часть» в победе над смертью, что «личное дело спасения вплетается в общее дело человечества, что «очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворению, относится к проявлению царственного служения человека по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко ни шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно “проекту” Н.Ф. Федорова» (Булгаков 1999, с. 448–450).

Как известно Федоров, обращал проект общего дела «к верующим и неверующим» (Федоров 1995–2000/1, с. 35). Но принять и вместить в себя этот взгляд многие из русских религиозных философов не смогли. Тот же С.Н. Булгаков, декларируя богочеловечность воскресительного процесса, «самым решительным образом» отмежевывался от секулярной трактовки воскрешения, совершающегося без Бога и способного лишь к «воспроизведению подобий человеческих, неких “роботов”» (там же, с. 450). Так и В.А. Никитин, доста-

точно резко относившийся к атеистическому социализму и критиковавший советскую власть за безбожие, подчеркивал, что идея воскрешения без благодати опасна и обманна. Если человек действует самостийно, без Бога, он приходит к чудовищным результатам.

Об этом он говорил и на передаче у Александра Гордона, а в заключение прочел первую часть своего «Триптиха памяти Н.Ф. Федорова» (Никитин 1986), стремясь показать, как может выглядеть воскрешение, если в нем не присутствует Бог:

Потомок мой, воссозданный из колбы,
Что плоть твоя? Фантом или муляж?
Такое воскрешение мираж,
Господь сказал: оставьте мертвых мертвым!

Ты будешь воскрешен, но не воскреснешь.
Что плоть твоя? — Двойник и лицедей!
У куклы нет ни лиц и ни идей.
Ее потуги — лживый трепет вещи...

Впрочем, спор с суррогатами общего дела не означал для В.А. Никитина отрицания воскресительного проекта в его подлинном, богочеловеческом измерении. Лже-воскрешению, созиданию *подобий*, но не преобразующему восстановлению личности во всей ее полноте он противопоставлял то истинное воскрешение, о котором и говорил Федоров (в этом смысле Валентин Арсентьевич последовательно спорил с теми, кто пытался увидеть в «Философии общего дела» прометеизм и человекобожие). У Федорова, подчеркивал он, Бог действует через благую активность людей, а живущие сознают себя и реально становятся орудиями воли Божией «в возвращении жизни тем, от коих ее получили» (Федоров 1995–2000/1, с. 297):

Хоть закладками кладбищ листы
Заворожены... это не диво!
Отче наш, сущий на Небеси,
Отче наш, ты живых воскреси! —
Воскрешат тогда мертвых живые!

Интересно, что Светлана Григорьевна, неоднократно подчеркивавшая в своих выступлениях (в том числе и в глухие советские годы), что федоровский проект воскрешения покоится на христианских основаниях и человечество в нем творит Божье дело, не согласилась с Валентином Арсентьевичем, жестко, ригористично назвавшего секулярные попытки воскрешения антихристианскими и опасными. Она указала, что Федоров дает надежду на победу над смертью не только верующим, но и неверующим. И в духе идеи апокатастасиса призвала не отказывать в признании и понимании тем людям, которые, хоть им и не дана вера, будут стремиться к победе над смертью, бороться «с болезнетворными стихиями мира, которые губят человечество»: землетрясениями, наводнениями, эпидемиями. «Разве они не делают Божеское дело? Они работают на Жизнь, они стремятся подняться по онтологической лестнице все выше. Да, Бог им не дан в том виде, в котором представляют Его теистические религии. Но они Его чувствуют как Идеал, как образ будущей, совершенной природы человека. Они не хулят Святой Дух».

Осенью 2008 года мы колесили по городам и весям России вместе со съемочной группой, работавшей над фильмом «Восьмой день творения, или Русский космизм». Приехали и в Зеленоград к Валентину Арсентьевичу. Нас поразила огромная библиотека, в ко-

торой хозяин ориентировался, как рыба в воде, архив, собранный за многие годы. Валентин Арсентьевич рассказал о своей книжной коллекции, которую собирал всю жизнь, показал редкие издания. А потом было интервью, длившееся полтора часа, во время которого он говорил о Федорове как мыслителе III тысячелетия, примиряющем науку и веру, о том, что «христианство активно нуждается в веянии Святого Духа», что мир по-настоящему еще не жил в полноте христианства и что слова Христа «Мертвых воскрешайте!» не метафора, а категорический императив. Неоднократно апеллировал к словам и книгам Светланы Семеновы, называя ее настоящей подвижницей.

Меня всегда поражала в Валентине Арсентьевиче не просто глубина рассуждений о вере, но глубина самой веры. Он был человеком воцерковленным, глубоко знающим и ценящим литургическую традицию, но при этом никогда не выставлял своей веры напоказ и никогда других не поучал. Он молился и по-настоящему верил в силу молитвы. Молился не только за себя и за близких, но и за друзей, за *других*. Когда у кого-нибудь случалась беда, по призыву Валентина Арсентьевича, на молитвенную стражу выходили десятки, а может быть, и сотни людей.

Помолиться просила его и я. Сначала, когда мама тяжело заболела, потом — когда начался отсчет сорока крестных больничных дней. Он сердечно откликнулся на эту просьбу: «Дорогая Настя, меня более недели не было в Москве, — получил это сообщение только сейчас... Боже мой, как мама? Молиться = взывать!.. Взываю из глубины души, пусть Господь смилуется и воздвигнет от одра болезни Светлану, Фотинию, Свету...» (письмо от 31 октября 2014).

Когда мама скончалась, Валентин Арсентьевич был в Тбилиси, но откликнулся коротким сердечным письмом, сообщив о том, что помолится об упокоении ее души в Сионском соборе. А ко дню сороковин прислал такое письмо:

«Дорогая Настя!

В канун сороковин молюсь о вознесении бессмертной души Светланы в Небесные обители!..

Верю, что по милости Божией ей уготовано пребывать со святыми в селениях праведных, в ожидании всеобщего воскресения.

Мне ясно, что она вошла в Жизнь Вечную уже на земле, как подвижница, утверждавшая своими мыслями, словами и многими творениями самые высокие идеалы деятельного Христианства!

Света несла свет, и для всех своих друзей была и останется воплощением мощного светоносного начала!..

Вот стихотворение, которое, быть может, уместно будет прочитать завтра — в память о незабвенной, любимой, почитаемой и оплакиваемой мной поборнице нашего родового долга — помнить об ушедших и лелеять в своих душах их незабвенные образы.

Жизнь тихо угасает, как камин,
Как бронза, что тускнеет на часах...
И маятник задумчиво кадит,
А, кажется: качается коса;
Так маятник задумчиво кадит,
Попробуй его тайну раскрасить!
И черную, как ночь, епитрахиль
Над ложем забытья возносит смерть.

Мы, смертные, плечом к плечу стоим —
Так на каноне свечи предстоят...

Плоть немощна, а дух необорим,
Пусть переходит в таинство обряд;
В урочный час, оплавлена свечой,
Порвется нить, замрет веретено;
Как светлячок, гирляндой сквозной
Душа, мерцая, упорхнет в окно.

Так утром подает сигнал горнист,
Куранты бьют! Так, кланяясь до пят,
Сирень весной в беспамятстве кадит
И святочной водицею кропят...
Уходит жизнь и гасит свой камин
И бронзу, что тускнеет на глазах...
Священник так уходит с именин,
И с тризны — волхв, свое отволховав...

Но дух любви вовек неугасим:
Свет, пламенея, в небеса летит!
Благословясь бессмертьем, пилигрим
Пройдет легко загорьбя лабиринт.
Не погасить бестрепетной свечи,
Чей свет простерт в *иные Небеса*...
Как верный страж, как часовой в ночи,
Смерть возвещает Божьи чудеса».

Отношение к смерти в этом стихотворении, посвященном памяти Анны Михайловны Флоренской, отчасти близко тому, которое выразил В.Н. Ильин в небольшой статье в «Вестнике РХД», которая была хорошо известна Валентину Арсентьевичу. Владимир Ильин пишет о Вечной памяти Божией, которая, в отличие от краткой и преходящей памяти человеческой, является залогом того, что по смерти человек не исчезнет бесследно. Только животворящая Память Божия в момент кончины, разъятия целостного естества, распада уникального триединства тела, души и духа, удерживает личность над бездной небытия, уводит ее «с края абсолютного метафизического уничтожения». В смерти, этом «состоянии абсолютной немощи и полного бессилия», «полной беззащитности», когда «человек не помнит ни Бога, ни себя», «память Божия» становится ему «единственной опорой и защитой» (Ильин 1951, с. 7, 8).

После смерти мамы, ощутив полноту сиротства, я особенно потянулась к людям, которые ее знали, проходили с ней рядом свой путь. И особенно к тем, кому, как и ей, были дороги идеи Федорова. Валентин Арсентьевич был, безусловно, из этих людей.

Он всегда был открыт и доброжелателен ко мне. Как, впрочем, кажется, и к большинству его окружавших. В нем, как и в моем отце Георгии Гачеве, царствовал «Разум восхищенный». Он умел приветить каждого, найти нужное ободряющее, а то и хвалебное слово. Мне он часто напоминал о значении моего имени, подчеркивая, что «Анастасия» значит «Воскресительница».

Я периодически звонила ему, приглашала на семинары. Несколько раз — уже после маминой эры — он выступал в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова с докладами, приходил на памятные вечера. Визиты эти не были частыми — Валентин Арсентьевич, как всегда, был загружен работой, рос внук, радуя деда, но и требуя внимания и заботы. По несколько месяцев в году В.А. Никитин проводил в деревне Жажлево, где у него был дом, так сказать, в добровольном скиту. Топил печь, писал книги...

В начале августа 2015-го я обратилась к Валентину Арсентьевичу с просьбой что-нибудь написать для сборника памяти мамы. Он в это время был как раз в Жажлево, «в отрыве от своей домашней библиотеки, архива и фотоархива, дневников и пр.» (так сообщил в ответном письме). И все же буквально через неделю прислал стихотворение «От Прометея — ко Христу...» (текст его см. выше в подборке памяти С.Г. Семеновой), а на следующий день — стихотворение «Ах, на все ли воля Божья...». Последнее стихотворение, связанное, по признанию Валентина Арсентьевича, с тремя кончинами: Альбины Митрофановны Леонтьевой, вдовы его давнего друга А.Н. Богословского, Светланы Григорьевны Семеновы и литературоведа Валентина Александровича Недзвецкого, имело несколько вариантов (Валентин Арсентьевич мне их последовательно присылал), и все они различались акцентами в отношении проблемы смерти, разными вариантами ответа на вопрос: что это, бессмыслица и жестокость творения, заставляющая бросать упреки Творцу, или попущение Божие, и если свою собственную смерть можно еще считать попущением или наказанием за грехи, то как быть со смертью *другого* — *друга*?

Первые два варианта текста были присланы один за другим 18 и 19 марта 2015 года. Привожу лишь второй (первый представлял собой начальную, еще черновую версию, а второй — доработанный текст):

Ах, на всё ли воля Божья,
Если умираем вдруг?..
Участь смертных непреложна
Или взгляд наш близорук?!.
Воля или попущенье,
Коли всеблагой Господь
Зла не создавал, а тленье
Смог усилием побороть?!
Сколько в мире своеволия,
Зла, убийств, самоубийств!
Из греховного подполья
Приговор суров и быстр.
Бог раскаялся, что создал
Род людской, — ведь каждый зол...
Но не отвернулся грозно,
А на крест спасти взошёл!
Вражьи козни «размагнитить» —
Обозначится стезя!
Можно кое-что предвидеть,
Предопределить нельзя.
У свободы нет пароля,
Вне свободы — ничего!..
Коль на всё Господня воля,
Наша воля для чего?
Это шутка скоморошья:
В гроб снесут — вот и досуг!
Это попущенье Божье,
Если умирает друг...
Нам бы истово молиться,
Плакать, каяться в пути!
Прах оплакать у божницы,

В храме скрыться, в скит уйти.
Тот воистину свободен,
Тайну Промысла приняв,
Кто уверовал: Господень
Суд и милостив, и прав.

Валентин Арсентьевич просил откликнуться на это стихотворение, и я откликнулась, написав так, как, вероятно, написала бы мама, если бы была жива: «Дорогой Валентин Арсентьевич! Сердечно спасибо Вам за Ваш добрый дар, которым щедро делитесь с нами. Стихотворение — сильное, и в то же время я вижу некую смысловую нестыковку между первой частью, где вопросы о том, есть ли смерть непреложный закон и воля ли Божия в том, чтобы все умирали, где задается вопрос об активности человека (“Коль на все Господня воля, Наша воля для чего?”) и последней частью, где свободное приятие воли Божьей выливается ТОЛЬКО в молитву, покаяние, скит. Так ли? И этим ли исчерпывается дело христианина в мире? Мне ближе трехчлен Федорова: “вера, дело и молитва”. Молиться, каяться, но для того, чтобы потом соучаствовать в Божием деле. В том числе и деле преодоления смерти — “последнего врага”. И если со смирением соучаствовать в деле Божием, то не будет в этом соучастии гордыни, а будет как раз сыновнее и дочернее исполнение Божией воли. Как в стихотворении матери Марии “Покаяние”: И будет новый мир, и в мире Новый град, / Где каждый светлый дом и в доме каждый камень / Тобою, Отче наш, преображенный лад, / Воздвигнутый из тьмы сыновними руками».

Ответ был таким: «Дорогая Настя, ты все верно и мудро рассудила, — спасибо за глубокомысленные замечания! Это стих<творени>е навеяно смертью замечательного человека — Альбины Митрофановны Леонтьевой (вдова моего давнего друга Александра Николаевича Богословского); завтра в 11 ч. буду на ее отпевании в храме в Сокольниках...» (письмо от 20 марта 2015 года).

Моя реакция на это горестное известие, в отличие от реакции на стихотворение, была постыдно приемлющей и традиционной: «Боже мой! Вечная память. Я немного знала ее супруга. Помолюсь об обоих. Ваша Настя» (письмо от 20 марта 2015 года). И тут уже Валентин Арсентьевич со своей стороны откликнулся горьким упреком: «Вот видишь, Настя, нам остается только молиться... хотя этого явно недостаточно, и 1000 раз был прав Н.Ф.Ф.!...» (письмо от 20 марта 2015).

Третий вариант стихотворения, присланный для сборника памяти мамы летом 2016 года, как бы развертывал этот упрек:

Ах, на всё ли воля Божья,
Если умираем вдруг?
Участь эта непреложна
Или взгляд наш близорук?!.
Воля или попущенье? —
Если всеблагой Господь
Смерти не творил и тленье
Смог усилием побороть!
Коль на всё Господня воля
(Трудно нам против рожна),
Остаётся лишь неволя?
Наша воля не нужна?!
Отчего же своеволя?

Столько в мире и свобод? —
И тревожит из подполья
Произвол творящий гнёт!
Волю к жизни размагнитить,
Оборвать живую нить
Так легко! —но как предвидеть
Как беду предотвратить?!

Смерть — не шутка скоморошья:
Мол, снесут — там и досуг!
И на всё ли воля Божья,
Если умирает друг?!.
Коли в этом попущеенье,
Разве благ тогда Господь,
Победивший смерть и тленье,
Чтоб и нам их побороть?

Надо истово молиться,
Ропот плоти укротить,
Прах оплакать у божницы,
В скит укрыться, гроб укрыть...
Провиденье — свет лампадки,
Воля Божья — власть Отца;
Смерть — загадка для разгадки
Не Ответчика — истца!..

Вопрос о том, почему смерть царит в мире, звучал в этой версии стихотворения как вопрос к человеческой совести, к мере нашей ответственности, веры, надежды, любви: прежде чем упрекать Бога, нужно спросить себя, а что мы, христиане, сделали для борьбы с «последним врагом». Молитва представляла здесь не как единственно возможная и допустимая для христианина реакция на грех, зло и смерть, а как шаг к метаноии, к разгадке смысла существования смерти после Искупления, к благому действию человека, призванного наконец опознать свое задание в бытии и истории.

Наконец, 23 августа, в день рождения мамы, Валентин Арсентьевич прислал третий вариант стихотворения, художественно завершённый, где в форме вопросов, будящих мысль читателя (эту форму наводящих вопросов особенно любил Федоров и использовал в работе «Супраморализм»), акцентировал мысль об ответственности не Бога, а человека за зло и смерть в мире, о необходимости покаяния, о том, что Господь не истощит свою благодать в ответ на силу человеческой веры, которая, по слову апостола Павла, есть не просто чаяние, а «осуществление чаемого» (Евр. 11, 1; текст стихотворения см. выше в подборке памяти С.Г. Семеновой).

Темы богочеловеческой синергии в деле спасения, сочетания Божественной благодати и труда человеческого, активно-творческой эсхатологии и апокатастасиса неоднократно появлялись в статьях, докладах, публицистических выступлениях В.А. Никитина в последнее десятилетие жизни. Два программных доклада — «Пасхальный догмат в русском богословии» и «От святоотеческой эсхатологии к мессианству Н.Ф. Федорова», сделанные им на XIII и XIV Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова в 2011 и 2013 годах, были превращены им в статьи (печатаются в наст. изд.). Сама тема единства Церкви и усилия православной и католической Церквей по налаживанию взаимного диалога трактовались им в эсхатологическом контексте — Церкви-сестры стремятся предотвратить на

планете «ядерный Армагеддон». Он радовался наконец состоявшейся встрече патриарха Кирилла и папы Франциска, подчеркивая, что она продемонстрировала человечеству, пребывающему в тисках политических, национальных, религиозных конфликтов, что «священная миссия Церкви» состоит в «миротворчестве» (Никитин 2016). И не уставал повторять, что «в современном мире, который стал как никогда огромным и одновременно чрезвычайно малым, угрожая сжаться в комок термоядерного пепла», особенно важны объединительные усилия «верующих, последователей мировых религий и всех людей доброй воли», диалог и взаимодействие «поверх барьеров». «Заповедь единства, преподанная Спасителем в беседе с учениками на Тайной вечере, настоятельно требует демонтажа наших “земных перегородок”, который, к счастью, по слову св. Франциска Ассизского, до неба не достигают» (Никитин 2017b, с. 20–21).

А в стихах все чаще звучало упование на милость Божию и Его Вечную память, не оставляющую умерших даже по смерти. Началась непрерывная полоса утрат. Уходили друзья, коллеги, родные, те, кого он любил, с кем была связана жизнь или важные для него отрезки жизни. Неуклонно подступал и собственный «последний срок». Стихи становились сильнее, пронзительнее, но и тема смерти звучала в них настойчивее, неотступнее. И мне все чаще казалось, что в своих сильных и вдохновенных стихах он переходит тонкую грань между упованием на Божий промысел и смертобожничеством.

Сердце растрогали
Слезы по дому родному...
Душу к порогу ли
Тянет? — к речному парому?..
Как она выпорхнет,
Как она крылья расправит —
Лёт к небу выправит,
Телом и духом воспрянет?
Слабым ли птенчиком,
Что из гнезда отлучился?
Звонким бубенчиком,
Что как цветок распустился?
Или уверенной
Недосягаемой птицей? —
Если поверил я:
В Небе воздастся сторицей!
В царстве сестрицыном,
В братстве мартиролога
Вечность — сторицей нам,
Чтящим Единого Бога!
Благотворящему
Богу единому слава!
Вечность обрящем мы —
Смерть, как любовь, златоглава.

В начале декабря 2016 года жизнь текла по наезженной колее. Валентин Арсентьевич собирался в творческую поездку. В письме, присланном перед отъездом, сообщил, что беседовал с новым главным редактором журнала «Наука и религия» и председателем редсовета О.Т. Брушлинской, возглавлявшей журнал долгие годы, о возможности публикации на его страницах материалов о Федорове. И тут случилась беда. Любимая дочка

Маша попала в автокатастрофу и в тяжелейшем состоянии оказалась в больнице. Валентин Арсентьевич делал все, чтобы спасти дочку. Две сложнейшие операции. Перевод в МОНИКИ, где Маша оказалась в руках опытных, прекрасных врачей. Как отец, он не только искал врачей, он стремился вымолить дочь от смерти. Просил молиться всех, и люди молились. И не только в Москве, но и в Троице-Сергиевой Лавре, в Грузии, в Италии, везде, где у Валентина Арсентьевича были друзья.

Состояние Маши ухудшалось. Врачи не давали прогнозов. Переходя от надежды к отчаянию и от отчаяния к надежде, Валентин Арсентьевич продолжал бороться за дочь. Когда врачи сказали о том, что у Маши началась полиорганная недостаточность (страшный диагноз! помню, как нам с сестрой сообщили его в больнице в мамини последние дни), он написал: «Знаю, что *на всё Воля Божия*. Но если дочь умрет, скажу честно, примириться с этим не смогу. Испрашиваю сугубых молитв о том, чтобы не возроптать и не взбунтоваться против мира, который продолжает *лежать во зле*, несмотря на Боговоплощение, Искупление и Воскресение Христово».

Тогда же были присланы и стихи:

13-е число!
удастся ли пережить?
безрадостное лицо
молитвами оживить? —

как сонным слепым дождём —
увянувшие цветы...
дождёмся ли,
коль не ждём,
а счёт идёт
на часы?!
у времени тайна есть:
упущенного —
не жаль,
счастливого —
не учесть,
урочное —
вот скрижаль!
чьи скорбные письмена
прочесть нелегко уже...
в безводные времена
мечтания —
о дожде!..

да будут глаза
росой
Небесной окроплены,
как росной живой водой
воспрянувшие цветы!..

13 декабря 2016 г.

А спустя день пришло короткое сообщение с двумя словами: «Машенька скончалась»... Его стихи, написанные после этой страшной утраты, поистине вопль Иова Богу.

Зрит нас всех
 в слуховое окно;
 С крыш пространство
 распахнуто,
 Птиц и неба в окне
 не избыть!
 Мне и песню на плаху-то,
 Как и голову,
 жалко сложить...
 Ожиданье растянута,
 Оттого не до жалобных слез!
 Нет у жизни тайм-аута —
 Отрывной календарь —
 под откос!
 Если живы —
 увидимся,
 Даже времени наперекор!..
 Только смерть —
 духовидица,
 Как волшебный фонарь ее взор!
 Окоем им распахнут и
 За окном половодье огней!
 Чтоб взошли не на плаху мы,
 А на холм из священных камней...
 У судьбы тяжкий маятник,
 Ход его монотонен, как ритм!
 Время суетно, маетно!
 Вечность в шепоте,
 в громе молитв.

10 сентября 2017

Это стихотворение Валентин Арсентьевич прислал 11 сентября (день теракта в Нью-Йорке, гибели башен-близнецов и людей, находившихся в этих башнях).

Меня поразили тогда пронзительность этого текста, художественное совершенство стиха, удивительная сила образа. Но...

«Дорогой Валентин Арсентьевич! Очень поэтически сильное стихотворение.

Но вот как-то претит мне — ничего с этим поделаться не могу — эта апология смерти. "Смерть — ясновидица". Не она ясновидица. Это в руках Господа наша жизнь и ее дыхание, ее начало и ее конец. А смерть — она последний враг — и после Христова воскресения. Не принимаю, не могу принять и никогда не приму этого приручения "курноски".

Очень хотелось бы как-нибудь глубоко и серьезно поговорить и поспорить о том, что же такое христианское отношение к смерти.

Обнимаю и желаю многих сил.

Сердечно. Ваша Настя».

Валентин Арсентьевич ответил со всей присущей ему деликатностью:

«Милая Настя, ты исключительно последовательна и принципиальна, чему можно только позавидовать и поучиться!

Спасибо за отклик!..

Всегда твой В.А.»

Это было последнее письмо. Точнее было еще одно — со стихами. А потом телефонный разговор, в котором Валентин Арсентьевич сообщил, что едет на родину — в Грузию, что очень ждет этой поездки, что только что сдал в печать сборник стихов и, вернувшись, обязательно займется подготовкой книги статей. Но он не вернулся...

Литература

Гаврюшин 1983 — *Гаврюшин Н.К.* Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н.Ф. Федорова) // Богословские труды. 1983. № 24. С. 242–259.

Ильин 1951 — *Ильин В.Н.* Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 2–8.

Микулинский 1982 — *Микулинский Р.М.* Так ли надо относиться к наследству? (По поводу выхода книги: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982 // Вопросы философии. 1982. № 12. С. 151–157.

Никитин 1980 — *Никитин В.А.* «Богоискательство» и богоборчество Л. Толстого // Прометей. Вып. 12. М., 1980. С. 113–138.

Никитин 1986 — *Никитин В.А.* Триптих памяти Н.Ф. Федорова: I. Воскрешение (Alter ego); II. Воскресение. III. Вознесение // Вестник ВРХД. 1986. № 146 (I). С. 145–147.

Никитин 1988 — *Никитин В.А.* Храмовое действо как синтез искусств. Священник Павел Флоренский и Николай Федоров // Символ. 1988. № 20. С. 219–236.

Никитин 1989 — *Никитин В.А.* Гоголь и Н.Ф. Федоров. «Мертвые души» и живое дело // Символ. 1989. № 21. С. 157–177.

Никитин 1990а — *Никитин В.А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. № 23. 1990. С. 279–300.

Никитин 1990b — *Никитин В.А.* Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. 1990. Сб. 30. С. 279–303.

Никитин 1990с — *Никитин В.А.* Регуляция природы по Н.Ф. Федорову и современные глобальные проблемы // Общее дело: Сборник докладов, представленных на I Всеосоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14–15 мая 1988 года). М., 1990. С. 170–167.

Никитин 1991а — *Никитин В.А.* Путь преодоления трагедии [о книгах С. Г. Семеновой «Преодоление трагедии», М., 1989; «Николай Федоров. Творчество жизни», М., 1990] // Литературная газета. 1991. № 36 (5362). 11 сентября 1991. С. 11.

Никитин 1991b — *Никитин В.А.* Н.Ф. Федоров и православие // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 10. С. 76–79.

Никитин 2002 — *Никитин В.А.* Поэт эволюции — мистик науки — служитель алтаря: Тейяр де Шарден // Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. Вселенская месса. М., 2002. С. 5–40.

Никитин 2016 — *Никитин В.А.* «Единство духа в союзе мира»: к итогам встречи Папы Франциска и Патриарха Кирилла. [Электронный ресурс]: <http://pisateli.co.ua/index.php/statii/823-valentin-nikitin-edinstvo-dukha-v-soyuze-mira>. Дата обращения — 21.06. 2018.

Никитин 2017а — *Никитин В.А.* Библиография. Компьютерная распечатка (Музей-библиотека Н.Ф. Федорова).

Никитин 2017b — «В ней есть душа, в ней есть свобода» // Наука и религия. 2017. № 4. С. 19–21.

Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994.

Семенова 2000 — *Семенова С.Г.* Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000.

Соловьев 2004 — *Соловьев В.С.* Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004. С. 100–102.

Семенова 2012 — *Семенова С.Г.* Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012.

Федоров 1982 — *Федоров Н.Ф.* Сочинения / Вступ. ст., примеч. и сост. С.Г. Семеновой. М., 1982 (Философское наследие).

Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

Федотов 1938 — *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый Град. № 13. Париж, 1938. С. 45–56.

ПАМЯТИ ЮРИЯ ВЛАДИМИРОВИЧА ЛИННИКА (1944–2018)



Б.Г. Режабек

КОСМОС ЮРИЯ ЛИННИКА

О существовании Юрия Линника я узнал в 1970-х годах от Любы Гаркави, работавшей в Ростовском Институте онкологии. Люба — романтик по душевному складу (хотя и серьезный ученый — Л.Х. Гаркави, Е.Б. Квакина и М.А. Уколова являются авторами Открытия № 158 Госкомитета по делам изобретений и открытий Совмина СССР, 1975 г. «Закономерность развития качественно отличающихся общих неспецифических адаптационных реакций организма») восторженно рассказывала мне, что познакомилась с удивительным человеком: «Он живет на своем острове под Петрозаводском почти отшельнической жизнью, знает всю мировую философию и литературу. А какие у него коллекции бабочек! А какие раковины!» — восклицала она так, что мне захотелось познакомиться с этим человеком.

Но знакомство состоялось только в 1990-е годы, когда я стал членом Общества им. Н.Ф. Федорова, на конференциях и заседаниях которого Юрий Владимирович часто выступал с интересными докладами. Оказалось, что это человек действительно фантастически многогранный — поэт, доктор философских наук, преподаватель Карельского Госу-

дарственного Педагогического Института. Здесь он, по его словам, подвергался постоянным придирками и травле, даже после того, как под давлением администрации вступил в КПСС. «Это начисто отравленные годы моей жизни. Мне не может быть прощения: я знал, что вступаю в преступную партию — я пошел против своей совести. И был жестоко наказан за это» (Линник 2000, с. 15). Такова участь неординарных людей вообще, а в СССР — особенно. Может быть, углубление в мир природы, которую он очень тонко чувствовал, давало ему отдушину:

Меня теснит эпоха на задворки.
Все это пусто: споры партий, школ.
Вот раковина приоткрыла створки —
и я в пространство дивное вошел

(Линник 1995b)

Тем не менее ему удалось сделать немало. «Я писал о Вселенной — и о живой природе; сочинял философские трактаты — и политические эссе; работал как искусствовед — и как педагог. Я создал Музей космического искусства — собрал уникальную библиотеку — основал необычный архив. Я сотворил свой миф!» — пишет он (Линник 2000, с. 15).

Линник создал в своей квартире в Петрозаводске «Музей космического искусства им. Н.К. Рериха», где собрал замечательную коллекцию художников группы «Амаравелла». Он подарил мне несколько брошюр, изданных под эгидой этого Музея, к сожалению, без ISBN, так что они не легли на полки ведущих библиотек мира. Их давно следовало бы переиздать. Его книги «Моя биосфера» («Прозрачность», «Параллельная вселенная», «Птицы летят на Север», «Книга трав» и др.) могут быть очень полезны в системе экологического образования.

Линник пишет: «Идеи космизма одновременно охватили и науку, и культуру. Замечательно, что русский космизм развивали выдающиеся биологи — В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный. Поэзия и живопись параллельно культивировали схожее мировоззрение» (Линник 1995). На Казимира Малевича, Василия Кандинского и Павла Филонова он смотрит, как на художников, воплотивших идеи «русского космизма», ставя их имена рядом с именем Николая Федорова. Он проводит параллели между «Русской биологией» и «Серебряный век» в России. «Чувство формы, интерес к форме: вот где конвергируют и биология, и филология, и искусство “Серебряного века”. Формализм ОПОЯЗа — и “морфологизм” А.А. Любищева: не есть ли это разные грани одного идейного течения?» (Линник 1012а, с. 60).

Им издано 56 сборников стихов. Стиль многих стихотворений напоминает поэзию Джордано Бруно, который писал:

Отсюда ввысь стремлюсь я, полон веры,
Кристалл небес мне не преграда боле,
Рассекши их, подьемлюсь в бесконечность ...»

(Бруно 1949, с. 4).

Многие из них облечены в форму «Венка сонетов» («Маме», «Колыбельная», «Руины»). Есть Венки, посвященные философу («Анаксагор») и математику («Георг Кантор»), но особенно много Венков, посвященных биологам: «Батмизм», (посвященный эволюционисту Э. Копу), «Симбиоз» (памяти А.С. Фаминцына), «Номогенез» памяти Л.С. Берга), «Витализм» (памяти А.Г. Гурвича), «Форма» (памяти А.А. Любищева), «Энтелехия» (памяти В.П. Карпова).

И это не удивительно. Ведь Юра с детства увлекался биологией, и даже «бриологией» — разделом ботаники, изучающим мхи.

Он пишет: «В молодые годы, когда я увлекался изучением лишайников, мне казалось, что мутуалистическая концепция симбиоза в чем-то созвучна “русской идее”, суть которой — соборное согласие различного, разнородного. Идея соборности и принцип симбиоза — я сближал эти концепции. Меня очень волновала мысль П.А. Флоренского, что Святая Троица отразилась в творении: оставила в нем напечатление своей диалектики. Как ипостаси в Святой Троице, так и две природы во Христе являются нам парадоксальную гармонию нераздельного и неслиянного» (Линник 2012b, с. 64).

И, конечно, важнейшим предметом его размышлений являлась загадка жизни.

Линник написал серию работ, связанных с биологическими проблемами, рассмотренных в философском и поэтическом плане, и предлагал их в форме брошюр, а также публиковал в серьезном научном журнале «*Lethaea rossica*. Российский палеоботанический журнал», посвященном проблемам эволюционной теории и теоретической биологии, рядом с трудами профессиональных биологов, таких как С.В. Мейен, Ю.В. Чайковский, А.В. Гоманьков и др.

Линника явно не устраивала «механистическая биология», теория эволюции по Дарвину, полагавшая главным принципом «борьбу за существование» и «выживание приспособленных». Ему гораздо ближе были идеи взаимопомощи в мире животных и растений.

Очень интересна в этом плане статья «Русская фитосоциология», в которой он рассказывает об идеях замечательных русских биологов, имена которых, к сожалению, не всегда можно найти даже в учебниках (И.К. Пачоский, С.И. Коржинский, П.Н. Крылов, эстонец Аимо Каяндер). Фитосоциология началась в 1891 году со статьи И.К. Пачоского «Стадии развития флоры», который писал: «Что касается социального значения различных классов, то у растений наиболее мощные представители, создающие собою общество, не живут за счет более угнетенных». «Фитоценозы здоровее некоторых форм общества. Изучение их душеполезно для современного человека» (Линник 2018, с. 38), — комментирует Ю.В. Линник вывод ученого.

Ясно, что интерес к «социологии растений» — это проявление мечты о сообществе человеческом, в котором вырвавшиеся вперед «не живут за счет более угнетенных». Очень интересны мысли Линника о витализме А.Г. Гурвича (создателя теории «биологического поля») и «платонической биологии» А.А. Любищева, но эта большая тема требует, как минимум, особой статьи.

В своих работах Линник со знанием дела цитирует известных теософов — Елену Блаватскую, Алису Бейли, Елену Рерих и, конечно, Николая Рериха, пишет о созданной ими «Живой Этике». При этом сам он не был ни буддистом, ни теософом. При всем восхищении творчеством и жизнью Н.К. Рериха, Линник отнюдь не принадлежит к адептам идей Рериха. Он, как поэт, может говорить и о Шамбале, и о «камне Чинтамани», который ловит таинственные излучения Ориона (Линник 1992), но левое полушарие мозга, ответственное за логику и научный подход перевешивает, когда доходит до конкретных ситуаций.

Так, в дискуссии по поводу докторской диссертации В.А. Росова (Линник 2009), в которой были затронуты некоторые политические аспекты экспедиций Н.К. Рериха (эта диссертация вызвала бурную реакцию общественной организации «Международный центр Рерихов»), Ю.В. Линник, бывший официальным оппонентом В.А. Росова, однозначно принял сторону исторической науки.

Он был создателем Крита-йоги, его привлекала Сахаджа-йога, и он даже пытался провести параллель между медитацией в Сахаджа-йоге и православным учением о «стяжании духа Святаго», опираясь на Учение Иоахима Флорского (XII век), который говорил о «трех Заветах» в истории человечества, связанных с постепенным одухотворением на пути к Богу, последним из которых должно стать Царство Третьего Завета.

Конечно, погрузиться в медитацию и удалиться от забот и более земных гораздо легче и приятнее, чем пройти строгий путь поста и молитвы, наблюдая в себе язвы греха и избавляясь от них с Божьей помощью, а не под внушениями сладкоголосых гуру. Для этого нужна воцерковленность. Характерно, что Юрий Линник, всегда с уважением относившийся к церкви, в последние годы приблизился к ней и, по свидетельству супруги, с которой обвенчался в 2016 году в Ново-Голутвином женском монастыре, был глубоко верующим человеком.

Но его вера была зрячей и свободной. Убежденный эволюционист, веривший в реальность биологической эволюции, вершиной которой стал Человек, он мог испытывать отталкивание от таких христианских «креационистов», которые требуют буквального прочтения Библии (К. Буфеев, В. Катасонов и др.) и, в конечном счете, готовы вообще отказаться от достижений науки. Если бы они просто нападали на Дарвина, повторяя глупейшую фразу «человек произошел от обезьяны!» Учение об эволюции не сводится к дарвинизму, полагающему, что эволюцию движет «борьба за существование», в результате которой «выживает сильнейший». Эволюция куда интереснее такого подхода, хотя у него, как и у марксизма, и у сталинизма есть немало поклонников. Но отрицать эволюцию, как факт, не более умно, чем отрицать теорию Коперника. Противникам эволюционизма стоит напомнить слова Евангелия: «В доме Отца моего обителей много» и помолиться о тех, кто думает не так, как они. Не потому ли мысль Линника и направилась в сторону теософии, что для нее духовная эволюция является важной частью мировоззрения?

Юрий Васильевич Линник считал себя анархистом, противником государства. Он декларировал анархизм «в его кропоткинском варианте», считая, что государство — Левиафан, который «культивирует танатофилию» (Линник 2000, с. 14). В этом он был солидарен, например, с И. Шафаревичем. Но Линник не слепо следовал за Кропоткиным — свой извод анархизма он определял так: «Новый анархизм можно назвать *биоанархизмом* — он обеспечивает преемственность между биосферой и ноосферой» (там же, с. 16).

В 2000 году Линник писал: «Страна Россия — и Государство Россия: это совсем не одно и то же — это антиподы. <...> Но я верю, что страна Россия сбросит свое ярмо и станет для мира не пугалом, а притягательным светочем» (Линник 2000, с. 13).

Таким он и останется в нашей памяти — русским космистом, анархистом, мыслителем, мечтателем и поэтом.

Литература

Джордано Бруно 1949 — *Джордано Бруно. О бесконечности, Вселенной и мирах // Джордано Бруно. Диалоги.* М., 1949. С. 295–448.

Линник 1992 — *Линник Ю.В. В поисках Шамбалы.* Петрозаводск, 1992.

Линник 1995а — *Линник Ю.В. Жемчужница. Сборник стихов.* Фонд культуры Карелии. Музей космического искусства имени Н.К. Рериха. Петрозаводск, 1995.

Линник 1995б — *Линник Ю.В. Русский космизм и русский авангард.* Петрозаводск, 1995.

Линник 2000 — *Линник Ю.В. Почему я стал анархистом // Альманах «Колыбель».* Петрозаводск, 2000.

Линник 2009 — *Линник Ю.В. Вокруг Росова.* СПб.; Петрозаводск, 2009.

Линник 2012а — Линник Ю.В. Русская биология // *Lethaea rossica*. Российский палеоботанический журнал. 2012. Т. 6. С. 59–75.

Линник 2012b — Линник Ю.В. Русская биология (окончание) // *Lethaea rossica*. Российский палеоботанический журнал. 2012. Т. 7. С. 64–88.

Линник 2018 — Линник Ю.В. Русская фитосоциология // *Lethaea rossica*. Российский палеоботанический журнал. 2018. Т. 16. С. 33–58.

Н.Л. Лескова

ЛИННИК И ЛЕСКОВ. ФИЛОСОФЫ

Я знала Юрия Владимировича Линника, как мне кажется, всю жизнь. Когда в далеком детстве мы с родителями приезжали в Петрозаводск, где он жил, а у нас там были практически все родственники, иногда ходили к нему в гости. Это было увлекательно и необычно. Дверь у него была всегда открыта — звонить не приходилось. Просто заходишь — и оказываешься в царстве удивительных вещей.

Квартира была огромной — во всяком случае, так мне казалось в детстве, — в старом, добротном доме с высоченными потолками и огромным количеством картин на стенах. Все они были раритетны. Именно здесь я впервые услышала таинственное слово «Амаравелла» и узнала о многолетнем увлечении Юрия Владимировича творчеством этой группы художников-космистов.

А еще там царили книги. Это как раз было знакомо и понятно, потому что я и сама выросла среди книг, и этот ни с чем не сравнимый запах стал для меня своеобразным наркотиком, так что книжные магазины стараюсь обходить стороной: слишком велик риск уйти отсюда без очередных приобретений и с пустым кошельком.

Отец был постоянно читающим человеком. Он рассказывал мне, что единственной украденной в его жизни вещью была книга, которую он в юности стянул из библиотеки, потому что на дом ее не выдавали, а ему хотелось читать ее день и ночь.

Потом, правда, вернул. Это было как раз в старших классах в Петрозаводске, куда он ребенком вместе с сестрой и бабушкой попал с оккупированной Кубани, а туда в свою очередь — после ленинградской блокады. В Петрозаводске он закончил школу и уехал в Москву, поступать на физический факультет МГУ. Именно МГУ стал годы спустя последним местом его работы: отца пригласили читать лекции по космологии на философский факультет, и точек пересечения с Линником стало еще больше.

Отношение Линника к книгам было похожим. Он их «глотал», впитывал, цитировал. Линник и Лесков оба были энциклопедистами, и поэтому общение между ними было интересно не только им самим, но и тем, кто имел счастье при сем присутствовать. Я это счастье имела неоднократно — не понимая, правда, что это и есть счастье.

Когда отца не стало, Юрий Владимирович прислал мне это эссе, которое я пока что не решалась нигде опубликовать — оно казалось мне слишком восторженным. Но сейчас, когда обоих нет, мне это кажется уместным.

**ЛЕСКОВИАНА
(три этюда)**

Немного личного

Леонида Васильевича Лескова я впервые увидел на самом закате 70-х годов прошлого века.

Это произошло в Калуге — на Чтениях К.Э. Циолковского.

Времена были глухие — застой парализовал страну.

И что калужские Чтения?

Воистину, они были отдушиной — там кипела живая мысль. Важно подчеркнуть: в Калугу приезжали эзотерики — там они находили трибуну.

С приходом к власти Ю.В. Андропова некоторых участников Чтений посадили. Так было дело.

Леонид Васильевич Лесков играл важнейшую роль в проведении чтений.

Я сразу понял масштаб этого человека.

Испытывал перед ним пиетет.

Явно робел.

Не помню, как мы познакомились лично — но в памяти стоит улыбка, которой озарилось лицо Леонида Васильевича в момент рукопожатия.

Будто он обрадовался!

Поначалу это меня смутило. Не без приятности.

Скоро все прояснилось: оказывается, Леонид Васильевич знал меня — читал мои книги. У него были семейные связи с Петрозаводском. Он регулярно наезжал в наш город.

Встречи были редкими и короткими. Но для меня всегда значительными.

Сочувственно отнесясь к моим космологическим штудиям, Леонид Васильевич указал мне на фигуру А.Д. Линде — и направил за покупкой его книги в магазин: тот, что был на площади Юрия Гагарина — напротив вокзала. Ценнейшая подсказка!

Я считаю Леонида Васильевича великим русским ученым и мыслителем.

Глубочайшие знания — и обостренное гражданское чувство; поиск в измерениях метафизики — и выверенность этической позиции: синергия этих качеств породила уникальную личность.

Нелинейный Леонид Лесков

Хочу поделиться своими впечатлениями только от одной из книг Л.В. Лескова — «Нелинейная Вселенная». На мой взгляд, это выдающаяся книга. Она еще ждет своей оценки. Запоздание понятно: опережение времени тут огромное — на десятилетия, столетия. Порой даже на целые зоны!

Леонид Васильевич Лесков говорит с нами как бы из будущего — то очень близкого, то бесконечно далекого.

Он успешно моделирует связь с несбывшимся?

Или реально включается в нее?

Ведь синергетическая парадигма, безусловно принятая и блистательно развитая ученым, допускает — вопреки догме детерминизма — получение информации от аттракторов, находящихся за горизонтом настоящего.

Что открывается благодаря воздействию небывалой коммуникации?

Шокирующая новизна!

Адаптируешься к ней не сразу.

Вот главное впечатление: Л.В. Лесков осуществил в своей личности великий синтез, совсем недавно казавшийся абсолютно невысказанным для нашей эпохи: сохранив и умножив ценности нынешней рационалистической парадигмы, он одновременно смело шагнул в область метафизики — направил в запределное луч своей интуиции.

Прецеденты имеются в прошлом.

Вспомним таких универсалов Ренессанса, как Леонардо да Винчи, Дж. Бруно, И. Кеплер.

Посмотрим в непривычном для нас ракурсе на И. Ньютона: любовь к точной науке не мешала ему предаваться трансцендированию — искать выход на Бога.

В. Гейзенберг — или В. Паули: им были не вчуже рассуждения о том, что не поддается верификации — находится за гранью эмпирии.

Однако попытки состыковать опытное и сверхопытное, предпринимаемые в рамках строго научного мировоззрения, все же доселе были чем-то спорадическим, где-то случайным. Тогда как у Л.В. Лескова наведение этого *моста* — с точным расчетом его прочности и конструктивной оптимальности — приобрело системный характер. Без преувеличений: получены кардинальные по своей значимости результаты — высвечена и реализована возможность корректного, аналитически контролируемого перехода науки за грань, разделяющую *здесь* и *там*.

Ученый пишет: «линии вечных антагонистов Платона и Демокрита в настоящее время практически слились»¹.

Мы бы поправили: наметилась тенденция к такому слиянию. Однако в личности Л.В. Лескова конвергенция двух мировоззрений — их плодотворное взаимодействие на основе дополнительности — стали достоверным обретением духа.

В нашем мире много дихотомий — он полон расколов и расщеплений: *идеалист* — *материалист*, *иудей* — *эллин*, *христианин* — *нехристианин*, *свой* — *чужой* и т.д. Крайне важно подчеркнуть, что личностно — экзистенциально — Л.В. Лесков сумел подняться над поляризациями бытия, сохранно перенеся свой исследовательский аппарат на уровень Единого. Это не привело к потере Многого! И к нейтрализации жизненно важных диад и триад. Единое у Л.В. Лескова — отнюдь не всевыравнивающий и всеобнуливающий нивелир: ему присуща *сложность*.

Это противоречие?

Зиждательное противоречие!

Уместно вспомнить удачный неологизм Андрея Белого: *плюро-дуо-монизм*. Хочется примерить его к космосу Л.В. Лескова. Перед нами понятие-оксюморон. В каком-то смысле оно является пророческим, Отражая мировоззренческую установку поэта-символиста, *плюро-дуо-монизм* тогда не мог иметь референта в онтологии — таковой лишь смутно уга-

¹ Лесков Л.В. Нелинейная Вселенная. М., 2003. С. 412 (Далее ссылки на это издание даются в тексте: в скобках указывается страница книги. — Ред.).

дывался. Теперь наведена резкость. Как нельзя лучше данный термин отражает важнейшую грань синергетической парадигмы.

Заметим: само понятие образовано *синергетически* — выявляет нетривиальный унисон резко различных мировоззрений, указывает на возможность их кооперации.

Л.В. Лесков — безусловный *плюралист*. Быть может, самый яркий после Г.В. Лейбница! Информационное разнообразие его нелинейной Вселенной не знает себе равных. Заметим: *существенный* — быть может, определяющий и решающий вклад в те-заурус бытия — вносится *мэоном*, хранителем эйдосов, архетипов, потенциалов.

Ничто, полное всклень!

Пустота, чреватая сонмом универсумов!

Введение *семантического вакуума* в картину мира на много порядков повышает меру его негэнтропии. Замечательное обретение!

После бифуркации перед нами разворачивается широчайший спектр вероятий. Пона-чалу внутри него бинарный код перестает работать. Ценный момент! Будущее сейчас яв-ляет нам свою ошеломительную вариативность.

Какой фатум?

Какой рок?

Это линейные понятия. Тогда как бифуркация перенесла нас в нелинейный мир.

Однако ситуация выбора часто сужается до известной вилки: надо выбирать *одно из двух* — начинают работать схемы «да-нет», «плюс-минус», «или-или», «тезис-антитезис», «*pro-kontra*» и т.п.

На какое-то время здесь полезно занять позицию *дуалиста*. Однако не жесткую, как в зороастризме, а гибкую — исходящую из того, что раздвоение Единого является суще-ственным, но не тотальным алгоритмом развития.

Ты дуалист, когда принимаешь *принцип дополнительности*. Или когда развиваешь *альтернатику*.

Все это мы находим у Л.В. Лескова. Причем всегда в очень свежих формах. Мир у не-го похож на лист Мебиуса: *многообразие Эйнштейна-Минковского* в нем комплементарно сопряжено с *семантическим топосом*. Есть ли пример более масштабной опоры на бо-ровский принцип?

А вот нам предлагаются *критерии устойчивости неоиндустриальной цивилизации* (см.: с. 235). Как остро — и подчас неожиданно — формулируются сущностные альтерна-тивы эпохи! И сколь оригинально намечаются пути к их креативному преодолению.

Тезис и антитезис приводятся к синтезу.

За синтезом следует метасинтез.

Лестница растёт ввысь.

Кто стоит наверху?

Монист!

Причем монист новой генерации: он далек от редукции калейдоскопической множе-ственности мира к чему-то похожему на простую субстанцию — единство открывается ему в своих небывалых аспектах.

Всё превращается во всё.

Всё связано со всем.

Всё во всём!

Это *синергетический монизм*. Для меня нет сомнений, что Л.В. Лесков — его самый глубокий и последовательный теоретик.

В нелинейной Вселенной ученого нет запрета на *дальнодействие*. Это противоречит А. Эйнштейну? Вовсе нет! Не только классическая, но и неклассическая физика действует отнюдь не в бесконечной области — у нее тоже есть границы, лимитации.

Мэон находится за одним из таких порогов.

Релятивистские уравнения внутри *семантического вакуума* теряют всякий смысл.

Подчеркнем: не отменяются, а обнаруживают свою неприменимость — и СТО, и ОТО никак не задеты.

Это — *иное*.

Это как бы изнанка привычной онтологии, где происходит инверсия всех значений.

Но лицевое и исподнее суть одно.

Близкодействие и *дальнодействие*: быть может, перед нами еще один случай до-полнительности? И ведь сколь значительный!

Именно мэоном обеспечивается мгновенная *всесвязь*.

Синергетика допускает сверхсветовую скорость.

А значит — и возможность получения информации из будущего.

Это не вызов физике — это *внефизическое*. Как трудно ввести его в научную картину мира! Л.В. Лесков решил архисложную задачу с высочайшим профессионализмом. И с предельным тактом: тонко — вдумчиво — бережно.

В лице Л.В. Лескова синергетика нашла своего вдохновенного апостола. Читая прекрасную книгу, внове переживаешь ключевые категории не просто новой науки, а шире — нового, радикально раздвинутого по всем координатам, ренессансного по своему духу мировоззрения.

Каждая из этих категорий получает у Л.В. Лескова еще и эмоциональное насыщение. Над ними размышляешь — и *переживаешь* их. Научный текст обнаруживает свойства поэзии.

Открытость!

И энергия, и информация притекают к тебе со всех сторон.

Нелинейность!

Ты движешься не по монорельсу — пред тобой разворачиваются веера направлений.

Когерентность!

Как тебе удалось найти камертон, на который откликнулся хаос, чудодейственно превращаясь в *космос*?

Никто так глубоко до Л.В. Лескова не поверял синергетикой идею свободы.

Синергетика несет в себе мощную духоподъемную тягу.

Она открывает.

Это ощущение, передаваемое книгой Л.В. Лескова, вступает в острый конфликт с иницируемым ею же противоположным чувством: перед нами вольный *простор* — а мы движемся в безнадежный *тупик*.

К нашей цивилизации Л.В. Лесков подошел как чуткий диагност.

Букет болезней!

Одни явные — другие латентные.

Как лечить?

Л.В. Лесковым намечены три выхода из кризисного состояния — понятно, что они должны быть задействованы совместно (см.: с. 189–190):

— это глобализация на основе партнерства — без чьих бы то ни было притязаний на доминирование;

— это ноосферогенез в понимании В.И Вернадского: вместо конфронтации природы и общества — их симбиоз;

— это обращение к Космосу.

Синергия трех программ!

Трех витальных, воистину спасительных усилий!

В качестве интегрирующего фактора выступает *категорический императив*. Соображения нравственного порядка у Л.В. Лескова первенствуют. Вот характерное для него выражение: «Этика процессов перехода к устойчивому будущему» (с. 77).

Наши критерии добра конвенциональны? Нет, они должны иметь поддержку в глубинах бытия — хочется верить в их первосущностное, фундаментальное обеспечение.

Вот почему издревле предпринимаются попытки укоренить этику в онтологии.

Мэодинамика Л.В. Лескова открывает для этого удивительные перспективы.

Мэон безэнтропиен?

Семантическое давление с его стороны приводит к выбросу информации в скудеющий мир — и жизнь обновляется?

Лишенный стрелы времени, *мэон* похож на вечность — не потому ли мы иногда переживаем в мгновении единство всех поколений?

Чем-то лесковский *мэон* похож на платонову *Благо!*

В обоих случаях этика получает подпитку от...

Откуда конкретно?

Так трудно говорить об этом!

И возможно ли вообще?

Мэон уходит от вербализации.

Л.В. Лесков сочувственно пишет о И.В. Киреевском, которому «принадлежит идея невыразимости мысли: никакая мысль не может считаться зрелой, если она не развилась до невыразимости в слове» (с. 280).

Это близко Л. Витгенштейну: граница мира совпадает с границей языка.

Хотите пересечь ее?

Уже приставили лестницу?

И решительно откинули ее?

И оказались по ту сторону?

Но Вы не можете поделиться впечатлениями! Вам открылось неглаголемое. — вы обречены на *silentium*.

Вспомним великие афоризмы:

— *О чем невозможно говорить, о том следует молчать* (Л. Витгенштейн).

— *Знающий не говорит, говорящий не знает* (Лао-цзы).

Как Л.В. Лескову удалось преодолеть эти табу?

Он зондирует нерекомую бездну *мэона* — и он говорит о том, что раньше предполагало полноту *исихии*.

Говорит четко и убедительно!

Это замечательное достижение.

В книге ставится вопрос о вероятии пятого — *спин-торсионного* — взаимодействия.

Наша интуиция является его эпифеноменом?

Благодаря ему нам открывается будущее?

Оно связывает нас с миром идей?

Сами эти вопросы выламываются из нынешней парадигмы. Их постановка — дерзновение. Если хотите — *безумие* (в боровском смысле). Л.В. Лескову не занимать смелости. В его книге отчетливо проступает образ науки будущего. Демаркация физики и метафизики, на которой настаивал неопозитивизм, отсутствует в лесковской модели мира. И вот что значительно: стирание разделительной черты проведено компетентно — путь для псевдонаучного остается перекрытым.

В нелинейной Вселенной Л.В. Лескова проступает известный архетип двууровневого мира. Ярчайшую реализацию он получил у Платона. Потом был транслирован в философию христианства. П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев сопрягли его с теорией относительности, выйдя в трансцендентное через неожиданный канал — сверхсветовую скорость. Они *официализировали* метафизическое!

Л.В. Лесков успешно продолжает эту линию.

По сути он *неоплатоник*.

Но перед нами модернизированный неоплатонизм — он поверен и укреплен наинновейшим знанием.

В мире Л.В. Лескова мы со всей достоверностью чувствуем присутствие *иного*. Если раньше это чувство было как бы туманным, чисто романтическим, то теперь, сохраняя всю свою поэзию, оно становится мотивацией для научного поиска. На что он направлен? Мышление всегда взаимодействовало с *мэоном*. Но это был бессознательный процесс. Хочется не только отрефлексировать его, но и научиться управлять им — спонтанное превратить в целенаправленное.

Мэон бездонен!

Научимся ли мы черпать из него энергию и информацию?

Книга Л.В. Лескова вселяет в нас надежду на прорыв человечества к невиданному и неслыханному.

Виртуальных сценариев много.

Надо осуществить лучший из них.

Пролегомены к словарю Л.В. Лескова

Г.В.Ф. Гегель рассматривал мировой процесс как развитие Абсолютной Идеи.

Ее движение фиксируется в понятиях.

Старые термины сменяются новыми — словарь похож на геологические пласты.

Имеют место преемственность, инвариантность.

Но первенствует эволюционный прирост!

Понятия отражают и фиксируют накопления развития.

Переход от теории к теории — как перевод с языка на язык.

Уточняющий, углубляющий, обогащающий перевод! Благодаря ему чудодейственно обновляются знакомые смыслы. Более того: порой они кажутся неузнаваемыми — перевод подверг их специфическому *остранению*.

Подобный эффект мы обнаруживаем в «Нелинейной Вселенной» Л.В. Лескова.

То, что я сейчас скажу — субъективно: ученый-энциклопедист перевел ключевые положения платонизма на современный язык — и этим преобразил их, напитав жиздительной витальностью. Конечно, к этому не сводится многомерный труд Л.В. Лескова, но я сейчас выделяю именно данный аспект.

Перевод-творчество! Это бесценно.

Предлагаю в качестве образца три словарных статьи к будущему лексикону. Можно сказать, что это одновременно и игровые комментарии — книга Л.В. Лескова дает импульс к разбегу ассоциаций.

ИНВЕРСНАЯ РЕИНКАРНАЦИЯ Л.В. Лесков разработал интересную модель метемпсихоза. Согласно его гипотезе, возможно существование *психомэоновой реплики личности* — будучи ассимилирована мозгом младенца, она способна сделаться доминантой в его развитии. Дитя воспримет в себя опыт чужой жизни — станет со всей достоверностью ощущать ее как нечто свое. Поскольку у *мэона* нет координаты времени, то мыслима опережающая — *инверсная* — реинкарнация: пакет личностной информации будет поступать от людей, родившихся и умерших в другую эпоху. Посланники будущего! Быть может, благодаря им осуществляются ароморфозы нашей эволюции — подьемы на новые уровни. Именно этот принцип я положил в основу своей Крита-Йоги, созданной в 90-е годы XX века, — вот ее девиз: «Крита-Йога дается из будущего — Крита-Йоге принадлежит будущее». О возможности контакта с грядущими зонами через их вестников человечество догадывалось давно. Вспомнил ангелов. Смутно предчувствуемому Л.В. Лесков дал рациональную форму.

КОНСИЕНЦИЯ Живя во времени, мы убеждены: коммуникации с вечностью доступны; принадлежа *миру вещей*, мы полагаем: *мир идей* влияет на нас. Речь идет о различных формах взаимодействия с инобытием. Этот феномен Л.В. Лесков называет *консиенцией*. Она трактуется как считывание информации, чьим носителем и хранителем является *мэон* — квантовый вакуум, виртуально насыщенный смыслами и значениями. Быть может, вся реальность — плод потаенного диалога между материей и *мэоном*. Почему двойная спираль ДНК изначально несет в себе сложнейшее содержание? Будто она вовсе не эволюционировала! Нельзя исключить, что именно *мэон* использовал ее в качестве скрижалей, запечатлевших переданные *оттуда* — из живородящего лона вакуума — онто- и филогенетические программы. Согласно Л.В. Лескову, знаменитая *панспермия* С. Аррениуса может быть понята как разновидность *консиенции*: вместо переноса гипотетических *зародышей жизни* — выброс информации из *мэона* в любой точке пространства-времени.

МЭОН О парадоксах *ничтожности* сказано много. Связывать ее с максимальной полнотой отсутствия? С вычитанием и минусованием всего и вся? С обнуливанием материи, энергии, информации? Апофатика мало! Как бы мы не *ничтожили* (М. Хайдеггер) сущее и не-сущее, а все равно наличествует остаток — и нерастворимый, и неуследимый. Он состоит из возможностей, потенций. Каков их онтологический статус? Книга Л.В. Лескова инициирует размышления на эту тему. Нет ничего — все изъято. Но возможности сохранены! Они пустые и абстрактные, мнимые и несказуемые. Но они есть! И им хочется перейти в действительность. А вдруг как раз этой волей к бытию и создается *семантическое давление мэона*? В определенных контекстах возможна синонимизация *идеи* и *потенции*. Ведь что такое *идеи* до своего воплощения? Типичные возможности! Это что-то преднатальное. *Мэон* как сокровенная утроба — там вынашивался наш космос. Но после родов пуповина не обрывается: *мэон* продолжает питать нас — потеря связи с ним стала бы катастрофой, которую трудно представить. Диссоциация? Распыление? Свертывание? Не то, не то! Мы существуем лишь благодаря симбиозу с *мэоном*.

22–27 апреля 2013

Публикация Н.Л. Лесковой

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ИЛЬИЧА БОДЯКИНА (1951–2016)



Б.Г. Режабек

ПРОФЕССИОНАЛ, МЫСЛИТЕЛЬ, МЕЧТАТЕЛЬ (ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА БОДЯКИНА)

Подавляющая часть «научных работников» решает доступные им избранные научные проблемы, по возможности, не отвлекаясь на лирические и философские темы. Другие — «растекаются мыслью по древу» и в большинстве случаев удовлетворяются в конечном счете некими парафилософскими построениями. Но есть избранные, способные высоко подниматься над конкретными проблемами, отнюдь не упуская их из виду, и расширять новые горизонты для человечества.

Именно к этому редкому и замечательному типу ученых принадлежит Владимир Ильич Бодякин (1951–2016). Он мог сочетать глубокий профессионализм в решении конкретных задач и высокий полет мысли, охватывающей перспективы, которые обычно ускользают от взора специалистов, «подобных флюсу». Работая в качестве старшего научного сотрудника в Институте Проблем Управления РАН, занимаясь модной темой создания «искусственного интеллекта», он написал интереснейшие работы по кибернетике, подготовил почву для создания системы, способной выдержать «тест Тьюринга» в беседе с человеком. По материалам его работы в МФТИ был создан спецкурс: «Нейрокомпьютинг —

технические и социальные аспекты». Он является разработчиком таких проектов, как «Система управления климатом планеты»; «Освоение космического пространства на базе электрификации всей космической инфраструктуры»; «Прорыв в многомерность»; проект «РУСЬ» — создание геосинхронной системы низкоорбитальных космических аппаратов; Мега-проекта «НООСФЕРА» (2010); проекта «Агроинформоград»... Эти работы можно смело отнести к категории «ноосферных проектов», поиском и поддержкой которых занимается наш Институт ноосферных разработок и исследований.

В своей диссертации (Бодякин 1999) он представил математический аппарат на основе нейронных сетей принципиально нового типа — нейросемантических структур. Этот аппарат позволяет разработать инструментальный комплекс для управления на базе оригинальной однородной нейроподобной среды.

Но самым главным для Володи был вопрос о смысле жизни и месте человека во Вселенной. Он писал: «Религия, наука, различные учения и искусства не дают ответа на этот вопрос».

Дают, конечно. Но очень уж различными являются эти ответы! Атеистическое «единственно верное марксистско-ленинское учение» рисовало картины светлого коммунистического будущего, которое служило в качестве морковки перед осликом, гнало его вперед и не позволяло «в буднях великих строек» задуматься о трагедии бытия. Веданта и буддизм, признавая тварный мир злом, призывают человека пройти трудный «восьмиричный путь» ради того, чтобы вырваться из колеса перевоплощений и погрузиться в вожделенную нирвану. Известные немецкие мыслители, Фридрих Ницше и Фридрих Энгельс, отказавшись от христианства, оба попались в «ловушку уробороса», не найдя ничего лучшего, чем «вечное возвращение», бесконечный круговорот бессмысленных сочетаний атомов, в бесконечности времени порождающих одни и те же комбинации структур.

Ортодоксальное христианство, признавая уникальную роль человека и задание, которое было ему дано в Эдемском саду: «Хранить и возделывать этот сад», склоняется к признанию неизбежности «конца света», в соответствии с пророческими видениями таинственнейшей книги «Откровение Иоанна Богослова», именуемой в просторечии «Апокалипсис», и ожидает чудесного явления «Новой Земли и Нового Неба» после того, как «Земля и все дела на ней сгорят». Более циничные философы ничтоже сумняшеся заявляют, что человечество — это вообще нечто вроде плесени на поверхности планеты и ни о каком смысле думать не положено.

Фантасты ищут других путей понимания роли человека во Вселенной. Опираясь на представления о космической роли объединенного Разума всех мыслящих существ, создал свои вошедшие в историю романы «Туманность Андромеды» и «Час быка» палеонтолог Иван Ефремов. В ироническом стиле писал свои футурологические эссе Станислав Лем, в озорной или романтической форме — братья Стругацкие.

Володя Бодякин подошел к решению этой проблемы, опираясь на свои представления о природе и роли Разума.

Размышлениям над ней посвящены его футурологические исследования: книга «Куда идешь, человек?» (Бодякин 1998), которую стоит прочесть всем, кто хочет понять глубже его идеи, трилогия «Восхождение Разума» (Бодякин 2002) и ряд научно-философских статей.

Стиль его футурологических сочинений не похож на стиль Ефремова, Лема и Стругацких (хотя и можно найти сходство проникновения Привалова в НИИЧАВО и героев Бодякина в ИНФОРМОГРАД). Он ближе к классической форме утопий XVI–XVII веков, таких, как «Утопия» Т. Мора (1516), «Город Солнца» Т. Кампанеллы (1623), «Новая Атлантида» Ф. Бэкона (1626). Последняя особенно близка к идеям Владимира Бодякина.

Бэкон, автор знаменитой фразы «Knowledge is Power» («Знание — Сила», или, точнее, «Знание — Власть»), возлагал большие надежды на построение разумного и гармоничного общества на основе достижений науки своего времени, когда уже были известны работы Коперника, Кеплера и Галилея, приближалась эпоха ньютоновской механики, великие мореплаватели вслед за Колумбом и Магелланом открывали новые земли.

В утопии Бэкона государством на острове Бенсалеом правят члены «Дома Соломона» — «...благороднейшего учреждения на земле, служащего стране нашим путеводным светочем, оно посвящено изучению творений Господних». (Бэкон 1972, с. 504). Цель его деятельности — «... познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным». (там же, с. 514)

«Информоград» Бодякина в сущности очень похож на «Дом Соломона». Объединяет мыслителей их вера в то, что все человеческие проблемы можно решить с помощью науки. Только в Информограде главную роль играют уже не энергетические и механические, а информационные системы типа ИРМИ («Интеллектуальное Рабочее Место Исследователя»), которые не просто помогают решать конкретные задачи, но способствуют объединению интеллектуального потенциала исследователей, усиливая его в миллионы и миллиарды раз. Объединенное таким образом человечество выйдет на путь Восхождения, и во Вселенной откроется «Царство Божие, где Бог (Любовь и Добро) заполняет все собой и где не остается места для какой-либо внебожественной действительности», чем и завершится «текущая мировая история» (Бодякин 1998, с. 148).

Эта мысль, как и мысль Вернадского о ноосфере, и мысль Федорова об участии всех людей в главном деле христианства — воскрешении умерших, конечно же, совершенно русская. Не случайно ведь писал Достоевский: «Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы! А им? О, им суждены страшные муки прежде, чем достигнуть царствия божия» (Достоевский 1972–1990/13, с. 377).

Утопия? Да, конечно.

Мыслители, напуганные провалом коммунистической утопии в СССР, могут напомнить слова Бердяева, которые взял в качестве эпиграфа к своей антиутопии «Этот прекрасный новый мир» О. Хаксли: «Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?» Но гораздо глубже видел дело мудрейший христианский писатель Г.К. Честертон: «Человек без утопии страшнее, чем человек без носа»...

Цель общественного развития, по существу — всегда утопия, ведь места в настоящем времени для нее нет, оно лежит в будущем. Главной ценностью советского общества было именно «светлое будущее», ради которого люди переносили невыносимые в сытом буржуазном обществе тяготы, совершали подвиги, жертвовали своей жизнью.

Как сияло! Как светило!
Как сверкало! Как блистало!
Это Будущее — было!
А потом его не стало.

И когда СССР развалился, главной печалью многих стало именно ощущение провала, потери света впереди, чувство погружения в трясину бессмысленного существования, пусть даже более сытого (хотя для огромного большинства народа и об этом говорить не приходится).

Утопия, которую рисует Володя Бодякин, во многом опирается на его убеждение, что достойное человека будущее — возможно.

Конечно, ему, как и всем создателям утопий, критически настроенный богослов может бросить обвинение в пелагианстве — учении, которое недооценивало роль греховности человека, его склонность делать дурные выборы вследствие испорченной «первородным грехом» природы, и считало, что человек может сам, без помощи Божией, выйти на путь спасения. Резкую отповедь Пелагию в 4-м веке н. э. дал Августин. В Новое Время идеи Августина привели к созданию «протестантской этики», в которой особенно преуспели кальвинисты, учившие о предопределенности человека к гибели или спасению. Сегодня мы видим, к чему это привело — в Европе и особенно в США. В Православии же не принята ни позиция Пелагия, ни позиция Августина, а выработано учение о «синергии» — соработничестве Божественной воли и воли человека в деле спасения. И в этом плане усилия честных людей, связанные с преобразованием природы и воспитанием человека, преодолевающего грех, в частности, учение Н.Ф. Федорова и тот путь, который описан в работах Бодякина, ни в коей мере не могут быть признаны ересью, как бы ни старались противники активного христианства.

Идеи «глобальной эволюции» тесно связаны с философией «русского космизма». Это признает и «Википедия», в статье «Универсальная история», идею которой «заложили работы по русскому космизму таких ученых как Федоров, Циолковский, Чижевский, Вернадский. Они рассматривали человека и человеческую цивилизацию в единой картине Большого Космоса и верили в способность человека создать высокоразвитую цивилизацию, начать покорение космоса. Важнейший вывод космизма таков, что Человек становится важнейшей геологической силой и должен взять всю ответственность за происходящее на Земле» (<https://ru.wikipedia.org/wiki/univers.istoria>).

Володя был убежденным эволюционистом. Он входит в шеренгу мыслителей, которые на основе известных научных данных о темпах эволюции пришли к выводу о том, что человечество приближается к качественному переходу в новое состояние, и является одним из первопроходцев в этой области. Хайнц фон Ферстер и Иосиф Шкловский в 1960-х писали о «демографической сингулярности», предсказывая коллапс в 2030, опираясь на кривую роста населения Земли (их выводы подправил Сергей Капица: Капица 1996). Рэй Курцвелл, многие прогнозы которого сегодня уже оправдались, писал о «технологической сингулярности». Но целостное представление о «глобальной сингулярности» появилось только в начале XXI века, когда Грэм Снукс (Австралия) (Graeme Donald Snooks) и независимо от него Александр Панов (Россия (Панов 2008)) математически описали закон для эволюции биосферы, носящий сегодня имя «кривая Снукса — Панова». Эти расчеты совпадают в главном: все должно разрешиться в ближайшие десятилетия.

Но Володя Бодякин пришел к этим выводам значительно раньше, чем Снукс и Панов, — в 1998 году! Более того, он предложил критерий для оценки темпов эволюции: «В биологической эволюции одним из таких критериев является “коэффициент цефализации”, определяемый как отношение веса мозга к весу всего организма. Для техники, с ее прогрессирующей миниатюризацией, быстрой сменой методов и парадигм обработки информации, предлагается рассмотреть обобщенный параметр, “эффективность отображения информации” (показатель компрессии)». В сообществе трансгуманистов возникло движение «Россия 2045». Но можно пожалеть, что его имя практически забыто ими. Добавлю к этому еще и то, что «трансгуманисты», мечтая о физическом бессмертии, теряют из виду главную мысль Николая Федорова (хотя и числят его иногда среди своих предтеч) — мысль о том, что личное бессмертие без любви к ушедшим предкам и потребности их воскресить, бессмертие эгоистов — это нечто страшное и чудовищное.

«Что такое высшее слово и высшая мысль? Это слово, эту мысль (без которых не может жить человечество) весьма часто произносят в первый раз люди бедные, незаметные, не имеющие никакого значения и даже весьма часто гонимые, умирающие в гонении и в неизвестности. Но мысль, но произнесенное ими слово не умирают и никогда не исчезают бесследно, никогда не могут исчезнуть, лишь бы только раз были произнесены, — и это даже поразительно в человечестве. В следующем же поколении или через два-три десятка лет мысль гения уже охватывает все и всех, — и выходит, что торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, по-видимому столь страшные и незыблемые, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная вначале мысль, и часто какого-нибудь, по-видимому, ничтожнейшего из людей» (Достоевский 1972–1990/24, с. 47).

Я думаю, что идеи и труды Владимира Бодякина войдут в золотой фонд ноосферного мировоззрения, будут прочитаны и поняты и дадут еще замечательные плоды.

К Володе можно отнести слова прекрасного поэта Павла Антокольского:

Он пустит колесом
Пространства мировые
И станет невесом,
И вслед за тем впервые
Проверит чертежи
Неведомых галактик.
Он — ненавистник лжи,
Не фантазер, но практик.

Литература

- Бодякин 1998 — *Бодякин В.И.* Куда идешь, человек? Основы эволюциологии. Информационный подход. М., 1998.
- Бодякин 1999 — *Бодякин В.И.* Исследование структурных моделей открытых динамических систем Автоферрат дисс. ... канд. физ.-мат. наук. М., 1999.
- Бодякин 2002 — *Бодякин В.И.* Восхождение Разума». Футурологическое эссе в трех частях. М., 2002.
- Бэкон 1972 — *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2, М., 1972.
- Достоевский 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.
- Капица 1996 — *Капица С.П.* Феноменологическая теория роста населения Земли // Успехи физических наук. Т. 166. 1996. № 1. С. 63–80.
- Graeme Donald Snooks — Graeme Donald Snooks (Ed.) (2005), *Exploring the Horizons of Big History*. Special issue, SE&H.
- Панов 2008 — *Панов А.Д.* Универсальная эволюция и проблема поиска внеземного разума (SETI). М., 2008.

А.Н. Щербakov

ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ БОДЯКИН

Владимир Ильич Бодякин относится к той категории научных работников, рождающихся и сегодня на просторах России, которые не ограничиваются узкоспециальной областью знания, рожают идеи, опережающие свое время, устремляются к будущему. С одной стороны, он формируется как классический специалист в области новейших информационных технологий (*нейрокомпьютинг*), подтверждает свои достижения защитой кандидатской диссертации. С другой стороны, отдает себя возникшей, вернее *рожденной* в процессе работы идее создания Информограда для реализации непротиворечивого взаимодей-

ствия человеко-машинных систем как дружественных друг другу. Как свойственно российским мыслителям (Федоров, Циолковский, Чижевский и др.), новая идея требует немедленного, поэтапного, ее воплощения в жизнь.

Думаю, что именно на этом этапе жизни Володи Бодякина, когда он пришел к мысли об Информограде, судьба и свела нас с ним, а его с нами. Мы, С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, А.Н. Щербаков, встретились при воплощении другой идеи — создания в Москве Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова. Библиотека создавалась в 1993 году так, как в древности строились обыденные храмы: быстро, с привлечением энтузиастов. Володя принимал участие в переноске книг, стеллажей, а позднее — в налаживании компьютерной техники. Он был участником семинара, выступал со своими проектами, но при этом никогда не чурался простой, «мужицкой» работы.

Как можно совместить в творчестве Владимира Бодякина эти разные виды деятельности? С одной стороны, исследование найденной (рожденной) идеи, с другой — активное участие в иных непрофильных работах. Похоже, что речь идет о самой сути концепции Информограда. Информация разрабатывается и обобщается в ходе жизни человеческого коллектива (отсюда Град, огороженный специальными программными механизмами для накопления информации).

Думаю, что судьба идей В.И. Бодякина будет подобна жизни и судьбе идей другого выдающегося инженера и мыслителя К.Э. Циолковского, получившего признание уже в конце жизни в основном от молодых Глушко, Чижевского и др. при полном забвении при жизни от современных ему корифеев Жуковского, Ветчинкина и др. Если это так, посмертная слава В.И. Бодякину гарантирована.

А.Г. Гачева

РЫЦАРЬ ИНФОРМОГРАДА

Смерть особенно цинична тогда, когда она скашивает ученых в двух-трех шагах от прорывных открытий, на которые положены десятилетия. Когда мы разговаривали с Владимиром Бодякиным в начале сентября 2016 года, он говорил, что уже почти решил проблему, над которой бился всю жизнь: создание искусственного интеллекта, что, верил он, совершенно изменит жизнь человечества. Меньше чем через месяц его сердце остановилось...

Физик, инженер, старший научный сотрудник Института проблем управления РАН, работавший в области нейрокомпьютинга, Владимир Бодякин мечтал построить Информоград, в котором искусственный интеллект и машины стали бы не соперниками, а друзьями и помощниками человека, призванного внутренне расти, исполняя заповедь о совершенстве в добре. Не хватило сил, не хватило времени жизни. Как в стихотворении Боратынского, его душа, рвавшаяся в будущее без войн, без насилия, без подлости и зла, «свершила свой подвиг прежде тела». Не выдержал организм, верный, но сверх всякой меры навьюченный «брат осел», не выдержало сердце, загнанное аритмией. Жизнь оборвалась — внезапно и горестно.

Он появился в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова (тогда Музее-читальне) с первых дней ее основания. И сразу же стал помогать. Музей в 1993 году мы создавали с нуля, ва-

рили почти что кашу из топора. Сами делали витрины и стенды, описывали и расставляли книги, организовывали архивную коллекцию, проводили дежурства...

Владимир Ильич умел работать не только головой (она, кажется, трудилась у него двадцать четыре часа в сутки, семь дней в неделю), но и руками. И в начале музейной эры, когда мы мудрили над старой мебелью, стремясь придать ей хоть какой-то презентабельный вид, и позднее, когда приобретенные стулья с говорящей надписью: «Годен до марта 2000 года», ломались ровно в указанный срок, он — в ответ на очередной крик о помощи — появлялся первым и спасал ситуацию. А иногда появлялся даже без всякого крика, умом и интуицией улавливая момент, когда нужно помочь.

Володя работал на Калужской, в десяти минутах от библиотеки и потому всегда был на подхвате. Хотя быть на подхвате, при всей внешней его безотказности, думаю, было, ой, как непросто! И дело было не только в загруженности институтскими темами, но прежде всего в его собственном внутреннем графике, который был у него очень жестким.

Он не мог позволить себе терять время и никогда не терял его попусту, потому что время было необходимо для главного дела жизни — создания Информограда, теоретические основания которого он разрабатывал, чувствуя всю меру ответственности себя как ученого за то научное слово, которое должен был сказать миру.

Информоград для Владимира Бодякина никогда не был чем-то утилитарным, только технологией, искусственной средой, в которой человек-потребитель сможет «комфортно» «жить в свое пузо». Такая модель информационного общества была ему абсолютно чужда. Он стремился создать среду, которая всем своим строем мотивировала бы человека к внутреннему росту, к деланию не того, чего захочет твоя левая пятка, а того, к чему взывает совесть и нудит ответственность. Его Информоград был образом идеального строя жизни, горнилом нового человечества, которое сможет возвыситься над всем низменным и несовершенным, сможет отринуть все темное, по-настоящему высветлить мир.

Ему, инженеру, имевшему дело со второй — рукотворной — природой было не наплевать на то, что в результате развития технологий будет с природой. Отсюда — множественность его умных проектов по улучшению среды обитания человека, развитию безотходной экономики, регуляции климата. Отсюда концепция «Агроинформограда», «поселений будущего», которые должны быть созданы в районах брошенных деревень, на загрязненных территориях с целью их «экологической рекультивации» (Бодякин 1998, с. 285). Отсюда и его «Агро-аква-Информоград», призванный реализовать идею «Плавучего острова» Жюль Верна, только на новом технологическом витке, создав полностью самообеспеченную структуру жизни.

Участник Федоровского семинара, Владимир Бодякин часто выступал и с докладами, и в дискуссиях, которые очень любила Светлана Семенова и всегда к ним поощряла. Володю она выделяла, считала мыслящим, думающим, талантливым человеком. Много с ним беседовала, спорила, убеждала. Дарила все свои книги, каждый раз говоря: «Прочтите, это поможет Вам разобраться».

Она чувствовала: перед ней не узколобый технарь, считающий излишним разговоры о смыслах. Напротив, именно о смыслах человеческой деятельности, об аксиологии техники и технологий, о будущем цивилизации он хочет говорить все больше и больше, и вне опоры на смыслы никакой деятельности не признает.

Володя, действительно, много почерпнул из выступлений и работ С.Г. Семеновой, положив во главу угла философского обоснования концепции Информограда идею активной эволюции и ноосферы. Верящий в человека, в дух добра и творчества в нем, в силу совести и

мощь любви, он верил в возможность «светлого апокалипсиса» (Бодякин 1996), благой, жизнетворческой перспективы истории, когда человечество, достигнув полного познания законов Вселенной, перейдет на новый этап «Восхождения» к Богу и Бессмертию, сбросив с себя сажу и зло, как ветхую одежду, мешающую в новом мире Братства, Любви и Творчества.

Много писавший и много работавший в профессиональной среде, продвигавший в научных кругах идею нейрокомпьютинга, он в то же время ощущал настоятельную потребность выйти за пределы узко-профессионального разговора об искусственном интеллекте, его возможностях и его перспективах. Он хотел зажечь и увлечь. Хотел, чтобы люди осознанно и по-взрослому сделали выбор в пользу мира ненасилия, уважения к личности, безграничного развития и творческой деятельности. Движимый этим стремлением, он написал эссе «Восхождение разума», в котором в популярной форме с элементами художественности представил мир будущего, когда Информоград станет реальностью. Главный герой повести-эссе Владимир Глушков, попадающий в Информоград, это сам автор, Владимир Бодякин. Анастасия и Андрей, встречающие его здесь и рассказывающие о том, на каких принципах создано новое общество, это Анастасия Гачева и Андрей Щербаков, с которым в те годы Володя был очень близок и который был его собеседником. Примечательно, что когда Владимир Ильич представлял проект Информограда на федоровском семинаре, Светлана Григорьевна Семенова и мы с Андреем задавали достаточно много вопросов, высказывали и ряд несогласий, прежде всего по вопросу о том, можно ли передоверять искусственному интеллекту, даже если он дружелюбен, функции этического контроля, как быть со свободой личности, со злонаправленной волей, какое, наконец, место в Информограде будет занимать религия, каковы будут взаимоотношения человечества с Богом. И вот Володя решил поместить нас, дискуссионщиков и совопросников, в пространство того мира, к которому мы предъявляли столько вопросов. Чтобы мы увидели, как это будет, и поверили, и убедились.

Споры по поводу эссе «Восхождение разума» были горячими. Владимир Ильич с чем-то не соглашался, к чему-то прислушивался, и все время дорабатывал текст. Искал новые слова, углублял аргументы, стремился ответить на возникающие вопросы.

Одним из принципиальных вопросов, на которые мы указали практически сразу, был вопрос о том, почему на обложке на вершине пирамиды, опирающейся на Информоград и символизирующей восхождение человечества через Ноосферу и Люботворение к Всеединству, возникало слово «ЧеловекоБог». Мы указывали на отрицательные коннотации этого слова, на индивидуалистический, ницшеанский оттенок, который невольно вносится при его употреблении в образ будущего совершенного человека, личности творящей, ответственной, единой с другими «я», и предлагали опереться на другое понятие, идущее от русской религиозной философии, — понятие Богочеловечества. Владимир поначалу согласился, и ряд экземпляров книжки «Восхождение разума», которые он печатал сам, используя старый добрый принтер и большой степлер, вышли со словом «Богочеловек» на обложке. Но затем Владимир вновь вернулся к прежнему определению, акцентируя внимание на то, что слово «Бог» во второй части слова дано с большой буквы и потому начальное «Человек» не умаляет финального «Бог», а подчеркивает свободное и сознательное движение человечества к Богу. Кстати, тут к слову пришлось замечание С.Г. Семеновой, что во французском языке слово «Богочеловек», означающее Христа, звучит как «l'Homme-Dieu», не имея при этом, разумеется, никаких «человекобожеских» красок. Так что «ЧеловекоБог», венчающий у Володи Бодякина путь восхождения, даже графически-зрительно воспринимался как такая невольная калька с французского.

Да и о каком гордынном, стоящем по ту сторону добра и зла человекобоге могла идти речь, когда Володя Бодякин по своему внутреннему душевному складу был человеком светлым и добрым? Он фактически являл собой тип «положительно-прекрасного человека», которого так стремился изобразить Достоевский сначала в князе Мышкине, потом — в Алеше Карамазове.

Он не рассуждал, а всегда помогал. Всегда чувствовал, когда нужна его помощь. Когда мне случалось забегать в крохотную Володину комнатку в Институте проблем управления, где он часами, десятками часов, сидел за компьютером и где по стенам были развешаны знаменитые его схемы (их он регулярно приносил на свои выступления, умудряясь как-то прикреплять на книжные стеллажи), всегда поил чаем, угощал хоть конфеткой, хоть печенюшкой. Иногда, правда не было и печенюшки, и тогда он, извиняясь, предлагал просто чай — чай находился всегда, без этой горячей влаги он жить и мыслить не мог.

Когда в жизни Володи появилась Ирина и стала любящей спутницей его дней, он в качестве угощения всегда предлагал домашнюю еду, по-детски радуясь тому, что у него есть такие вкусности и он может ими щедро поделиться с собратьями. Правду сказать, я под разными благовидными предлогами отказывалась от домашних котлет, зная, сколько ему еще сидеть на работе, и не желая его «объедать».

Как уже говорила, он оказывал огромную поддержку Музею. Передавал сюда книги, неоднократно выступал на семинаре и чтениях памяти Федорова, помогал в организации научных встреч. Он умел подставить плечо в большом и малом. Однажды вышел из строя наш жесткий диск — со всем архивом Музея. Моему отчаянию не было предела. Володя сделал все, чтобы его восстановить, — и восстановил! Сам ездил для этого в компьютерный центр, потратив и время, и деньги (от возмещения затрат он наотрез отказался). А сколько коробок с книгами и рукописями перетаскал он во время ремонта и наших перестановок — не счесть!

Часто — еще до болезни — он любил забегать к нам днем или вечерами «на огонек». Пил чай и рассказывал о том, как движется главная его работа. А когда болезни начали обступать со всех сторон — стремительно падало зрение, началась аритмия, — заботливо предупреждал: «не пренебрегайте здоровьем» и советовал глазные капли для тех, кто, подобно ему, сидит за компьютером почти круглосуточно.

Поверить, что его уже нет, невозможно. Так и слышишь в душевной глубине его мягкий голос. И порой, когда в музее открывается дверь, думаешь: а вдруг это он, наш Володя? С очередным плакатом, представляющим новый проект, с новыми идеями и новыми текстами? Или наконец, с сообщением, что ему все удалось: дружественный искусственный интеллект создан и, как говаривал он в последние годы, начнем строить Информоград и все станет по-новому...

...А отпевали его 30 сентября — в день Веры, Надежды, Любви и Матери их Софии. Рыцарь Информограда Владимир Бодякин был и их верным рыцарем. Вера, Надежда, Любовь, три нравственных силы, были для него опорой самостояния человека. И их он — как на иконе праздника — неизменно соединял с Мудростью, с полнотой Знания, которое служит Жизни.

Литература

Бодякин 1998 — *Бодякин В.И.* Куда идешь, человек? Основы эволюциологии. Информационный подход. М., 1998.

Бодякин 2002 — *Бодякин В.И.* Восхождение Разума». Футурологическое эссе в трех частях. М., 2002.

ПАМЯТИ ОЛЬГИ ВЛАДИМИРОВНЫ СОЛОДКОВОЙ (1963–2017)



Дмитрий Одинок

ПРОЩАЙ, ОБАЯНИЕ ТАЛАНТА!

Талантливые люди — натуры сложные. Зачастую одновременно обожаемые, превозносимые обществом и не очень понимаемые. Такой была Ольга Солодкова — будто сотканная из противоречий, будто рожденная для творческого бунта, эмоционального всплеска.

Периодически вырывалась на первый план, иногда оставалась в стороне, когда другие воплощали в жизнь ее идеи. Но в любом случае, для нее было главным, чтобы хоть крупница того, что она знала и умела, проникла в людские сердца.

Многогранная натура

Ольга Владимировна Солодкова окончила Орловское художественное училище, получив специальность «художник-декоратор». Придя на работу в Боровский районный дом культуры, Ольга проявила себя в качестве режиссера народного театра. Да еще как... Ее первый спектакль «Плутни Скапена» по Мольеру на просто произвел фурор в среде боровских театров, но и позволил с успехом защитить звание «Народный».

Ольга Владимировна сумела не только объединить людей, но и проявить себя как многогранную творческую личность. Как в этом спектакле, так и в последующих Солодкова одновременно выступала не только режиссером и актрисой, но и художником-декоратором, костюмером.

Поначалу не от хорошей жизни приходилось выступать в разных ипостасях. В 1990-х трудно было рассчитывать на помощь государства и спонсоров. Но постепенно это ее захватило, и Ольга начала шить костюмы для фольклорных коллективов РДК (в которых, кстати, и по сей день выступают артисты). Между делом Солодкова стала дипломантом Международного конкурса национальных костюмов.

При этом прекрасно рисовала. Работы Ольги Владимировны хранятся в фондах боровского Музейно-выставочного центра.

С ней было интересно

Ради осуществления творческих целей Солодкова готова была разорваться, многим пожертвовать. Как режиссер не боялась окунаться в разные жанры, экспериментировать, будь то классика (Чехов, Островский) или юморина на 1 апреля с едкими выпадами на местные недостатки, или балаганные развлечения на масленицу. А в одном из спектаклей по мотивам произведений Маяковского она сумела объединить несколько направлений, в том числе театр теней и пантомиму.

А какой замечательной актрисой была... Партнеры по спектаклю «Гроза» вспоминают, с каким надрывом играла Солодкова главную героиню, особенно прощальный монолог Катерины.

«Неординарный, творческий человек, — говорит про Ольгу Владимировну бывшая заведующая районным отделом культуры Галина Федюкова. — Если за что-то бралась — всего добивалась. Как с любым талантом, с Ольгой бывало трудновато. Она могла спорить, упорно отстаивать свою точку зрения, возражать, требовать. Но требовала только для коллектива, для работы, но никак не для себя. Ольга буквально фонтанировала идеями, с ней было очень интересно. Таких людей очень мало».

В интересах искусства Солодкова всегда готова была наступить на горло собственной песне. Охотно откликалась на приглашения принять участие в очередной постановке народного театра, которым руководили уже другие люди. Наверняка у нее были свои взгляды на работу коллектива, который она сама прежде с успехом возглавляла, свое мнение по поводу режиссерских методов и приемов. Не исключено, что и профессиональная ревность имела место. Но ни разу она не позволила себе это продемонстрировать.

Морские мотивы

То, что боровчане сегодня многое знают о жизни нашего земляка, адмирала Дмитрия Николаевича Сенявина, интересуются историей сенявинского рода, во многом заслуга Солодковой. «В 2003 году тогдашний директор краеведческого музея Виктор Осипов попросил написать портрет Сенявина, — вспоминала Ольга Владимировна. — В ходе работы я стала знакомиться с историей династии, и меня это все больше и больше захватывало».

И в дальнейшем она очень основательно погрузилась в эту работу. Организация фестивалей, научных конференций, празднование Дня военно-морского флота не обходились без ее участия. Об этом напомнил вице-адмирал Олег Фалеев. Руководитель областного

морского собрания с горечью отметил, что от нас ушел человек, способный всколыхнуть интерес к любой теме.

Работая в комлевском ДК Солодкова собрала немало интересных материалов, связанных с родом Сенявиных. Ей удалось выстроить их генеалогическое древо. Она ездила в архивы, научные библиотеки, чтобы получить хоть крупицу информации. Побывала даже в Александро-Невской Лавре, где покоится Дмитрий Сенявин. «Если когда-то у нас будет музей Сенявиных, то его основу составят экспонаты, собранные Ольгой Владимировной», — уверена сотрудник районного отдела культуры Ольга Захарова.

Итоги кропотливой работы Солодкова воплотила в газетных, журнальных публикациях, а также в книге «Память веков».

Отдавая себя без остатка

Ее интересы были такими же безграничными, как и ее таланты. Возглавляя художественный кружок в Центре творческого развития, она увлеклась сама и увлекла детей космической тематикой. Она была убеждена, что через искусство мы обязательно отражать свою причастность к этой сфере. Хотя бы потому, что в нашем городе жил и работал Циолковский. В итоге серия рисунков боровских ребят стала лучшей в областной конкурсной выставке.

А иначе и быть не могло. За что бы ни бралась Ольга Владимировна, она всегда отдавалась этому без остатка, не считаясь со временем, здоровьем, личными проблемами, деньгами. Она легко готова была потратить собственные деньги на организацию какого-то мероприятия. Когда в Комлеве началось строительство храма, Солодкова одна из первых начала жертвовать средства, чем вдохновила местных жителей.

Ольга умела повести других и на творческие подвиги, и на жизненные. Теперь, с ее уходом из жизни, мы будем испытывать недостаток вдохновения.

Боровские известия. Ноябрь 2017 года.

В.В. Богданов

ПАМЯТИ ОЛЬГИ СОЛОДКОВОЙ



*Ольга Солодкова и Валерий Богданов.
XII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова*

7 июня 2018 г. мы приехали в Боровск на Федоровские чтения. Я надеялся встретиться с Ольгой Солодковой, с которой уже долгое время не удавалось созвониться. Но меня как молнией поразило трагическое известие о смерти Ольги в ноябре 2017 года. Долго еще буду глубоко скорбеть о потере талантливой, красивой, умной, всесторонне развитой женщины. Говорят, что между мужчиной и женщиной редко возникают дружеские чувства. Однако для меня минувшие годы

наших встреч с Ольгой, совместных поездок, сокровенного общения, дискуссий на разные темы, творческого сотрудничества, взаимопомощи, переписки явились благотворным периодом жизни. И это соприкосновение с ней останется навсегда в моей памяти. Около 7 месяцев назад Ольга ушла из жизни. Но и сейчас она стоит передо мною будто живая — привлекательная, жизнерадостная, откровенная, деятельная, чувствительная. И даже не верится, что никогда мы теперь не встретимся, не поговорим о наболевшем, не поделимся мыслями и чувствами.

В газете «Боровские известия» от 24 ноября 2017 года напечатана статья-некролог «Прощай, обаяние таланта» Дмитрия Одинокова, хорошо знавшего Ольгу Солодкову. В публикации верно подмечена особенность сложной натуры Ольги — она была «будто сотканная из противоречий, будто рожденная для творческого бунта, эмоционального всплеска». Ольга была многогранной творческой личностью.

Когда то, давно, это в юности было,
Мечтала я стать капитаном.
Всем сердцем, душою я море любила
И грезила дальними странами...
(О. Солодкова)

...Неожиданный звонок Ольги. «Валера! Ты не представляешь, откуда я звоню! Я на Севере, слышишь, море шумит!?» — в ее голосе — восхищение, торжество. Затем она прислала фотографию: морской берег, вода словно соединяется с небом, а Ольга с поднятой рукой, будто летит. Вернувшись домой, при встрече рассказала мне о дальнем путешествии к морю. Этот перелет организовали моряки, с которыми она давно дружит. Летели без всяких удобств, на самолете военно-транспортной авиации. Но для нее это было неважно, главное — очередная встреча с морем.

В своей книжке «Память веков» (Боровск, 2013) Ольга писала: «В 2003 году, на первой конференции, посвященной династии Сенявиных, проходившей в Боровске, я открыла для себя выдающихся флотоводцев России, уроженцев нашего древнего края. Однако выяснилось, что мало кто из земляков знает о Сенявиных. И я с увлечением принялась изучать о них историческую литературу, архивные документы.

В то время я занималась с детьми изобразительным искусством. И во мне зародилась мысль: сделать руками детей экспозицию, посвященную нашим прославленным землякам. Затем мы стали проводить экскурсии по нашей выставке. Многие посетители обращались ко мне с вопросом, нет ли у нас дополнительной информации о судьбах представителей прославленного рода Сенявиных. Поэтому я и решила издать настоящую книгу. Сюда вошли материалы, собранные в библиотеках, музеях, архивах».

Необходимо сказать, что Ольга Солодкова за несколько лет провела внушительную научно-исследовательскую работу. В Петербурге нашла потомков рода флотоводцев — Кирилла Николаевича и Николая Кирилловича Сенявиных; в поиске документов и исторических фактов, связанных с династией Сенявиных, ей помогли Виктор Иванович Осипов, Владимир Николаевич Алексеев, председатель Воронцовского общества; она изучала фонды Центрального Военно-морского музея (Петербург), обращалась за помощью к сотрудникам Новгородского Государственного объединенного музея-заповедника, Музея-усадьбы А.В. Суворова в с. Кончанском.

А еще она была прекрасным поэтом. Я бережно храню книгу ее стихов: Ольга Галочкина-Солодкова. Дорога любви. Стихи (Боровск, 2013) с авторской подписью:

«Валерию Викторовичу, моему доброму другу и верному почитателю моих талантов и достоинств, на добрую, долгую память!»

Добрая, долгая, вечная память тебе, дорогая Оля!

17 июня 2018, Москва

А.Г. Гачева

ОЛЬГА СОЛОДКОВА. МУЗЕЙ РУКАМИ ДЕТЕЙ

...Сейчас даже не вспомню, кто привел Ольгу Солодкову в Музей-библиотеку Н.Ф. Федорова. Может быть, кто-то из боровчан, бывших сподвижников художника Владимира Гурьева, организатора Первых Федоровских чтений... А может быть, Ольга Бабанова, хорошо знавшая свою тезку и с ней дружившая... Как бы то ни было, но, когда Ольга появилась в Музее, она очень органично и быстро влилась в наше федоровское музейное братство.

Живая, умная, яркая, она привлекала к себе людей. Невозможно было не почувствовать к ней симпатию. При этом ощущался и внутренний стержень, присутствие своей экзистенциальной и творческой темы, которая, как выяснилось почти сразу, и прибила ее корабль, уже больше двух десятилетий плывший по боровским волнам, к нашей московской федоровской пристани.

В многоголосном, полифоническом целом философии Федорова она сразу же выделила для себя три главных линии — отечествоведение, музей, педагогика. Ее вдохновляла федоровская идея местной истории, в собирании и воскрешении которой должны принимать участие не специалисты-ученые, а сами жители города, поселка, села; образ живого музея, создаваемого людьми и открытого для всех; идея педагогики, ориентированной на активность самих учащихся, выводящей их в поле самостоятельного действия и познания.



Открытие Музея Сенявиных при Центре творческого развития г. Боровска. 21 января 2008

Пик нашего общения пришелся на 2008–2011 годы. Ольга тогда работала в Центре творческого развития города Боровска, где вместе с ребятами создала Музей династии Сенявиных. Музей руками детей! Он был открыт в большом зале центра, где занималась ее художественная студия. Центром экспозиции было огромное древо Сенявиных, нарисованное детьми вместе с ней, Ольгой. По архивным документам были восстановлены и представлены в рисунках студийцев основные вехи истории этого знаменитого рода и его лица. Задача была сложнейшей, ведь многие члены рода не оставили после себя ни портретов, ни фотографий. И тем не менее ребята сделали их портреты — да, основанные на косвенных свидетельствах, да, воображаемые, но стремившиеся передать дух рода, сенявинскую породу, общую родовую статью.

Ольга мечтала, что этот необычный музей, созданный волонтерски, буквально сотворенный «из ничего», станет первой вехой на пути создания целостного музейно-образовательного комплекса, посвященного сенявинской династии, история которой была неразрывно связана с историей Боровской земли. Создать этот комплекс она предлагала в Комлево, родовом месте Сенявиных. Разработала вместе с детьми проект восстановления усадьбы и церкви, организации там музея, а затем и кадетского корпуса (где же ему и быть, считала она, как не в восстановленном родовом гнезде династии, давшей России 5 адмиралов). Не книжно, не умозрительно, а в прямом, конкретном действии мечтала она воплотить федоровскую идею целостного образования, опирающегося на триаду «Храм — Школа — Музей».

В триаде «Храм — Школа — Музей» был для нее важен каждый элемент. Одно обусловливало другое, но при этом Храм — как образ мира не в его данности, а в его заданности, был доминирующим. Как, впрочем, и в философии Федорова, где именно Церковь движет весь материк творческой деятельности человечества, открывая перспективу действия в преображающем поле истории и педагогике, культуре и институтам памяти. При этом вера, наука, искусство должны, с точки зрения мыслителя, направлять человеческое действие — и не только на Землю, но и за пределы Земли.

С 2008 года Ольга организовала в Центре творческого развития г. Боровска конкурс «Мир полета», посвященный К.Э. Циолковскому. В 2009 г., в год 180-летия Н.Ф. Федорова, в конкурс была введена номинация, посвященная философу общего дела, которого, как и Циолковского, судьба связала с Боровской землей. Ребята вместе с Ольгой вдумывались в философию Федорова, пытались постичь ее главный пафос, и сделали интереснейшие проекты. Особенно поразила работа юной школьницы, написавшей проникновенный, очень вдумчивый портрет Н.Ф. Федорова. Увидев эти работы, мы предложили Ольге оставить эту выставку до октября, когда в городе должны были поставить первый в России и мире памятник Федорову, а потому перевезти ее к нам. Это осуществилось: 23 октября после открытия памятника гости посетили Центр творческого развития, увидев и Музей династии Сенявиных, и выставку по итогам конкурса «Мир полета».

В тот юбилейный год было много надежд. Выставку «Мир полета», как и обещали, в ноябре перевезли в Библиотеку № 124 (так назвалась тогда наша Библиотека № 180), и она стояла там весь федоровский мемориальный декабрь. По инициативе Ольги Солодковой завязали контакты с Ноосферной школой-лицеем города Боровска, разработали программу сотрудничества: организация лекционных курсов и семинаров на базе ноосферной школы и Центра творческого развития, проведение юношеских чтений, создание школьного музея по русскому космизму... Ольга приняла участие в XII Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова, побывала на родине философа общего дела, подружилась

с Ларисой Бабановой, вот уже 15 лет продвигающей федоровскую тему в Сасовском крае, с успехом выступила на секции «Межрегиональное сотрудничество публичных библиотек», прошедшей в рамках «Библиокаравана 2009» с докладом «Тематическая библиотека при школьном музее». Написала статью для специального выпуска журнала «Музей», посвященного Федорову как теоретика и практику музейного дела и реализации его идей в наши дни (Солодкова 2010).

Она была профессионалом высокого класса. Помню, как в одном из писем, раздосадованная хитроумной электронной формой регистрации на «Библиокараван», где нужно было перечислить имеющиеся достижения, писала: «15 лет работы в культуре на разных должностях: режиссер Народного театра, режиссер массовых зрелищ, зав. картинной галереей, зав. отд<елом> фольклора и искусства, зав. постановочной части, худ. рук. РДК (Районного дома культуры. — А.Г.). 10 лет в доп<олнительном> обр<азовании>, ИЗО студия, театр моды нац<ионального> костюма, краеведение, музей Сенявиных и военноморской славы России. Постоянно организую и провожу конкурсы и фестивали, пишу сценарии... 2 художественных обр<азования>: 1-е — орловское худ<ожественное> уч<или>ще, театрално-декорационное отд<еление>; 2 — педуниверситет им. Шолохова — худ<ожественная> граф<ика> и дизайн окружающей среды. Член международной федерации художников и творческого союза худ<ожников> России (сектор культурные традиции), 3-жды дипломант международного конкурса высокой моды национального костюма. Вот и все. Настя, объясни мне как зарегистрироваться! Я туплю!!!!!!!»

А затем явилась ее величество оптимизация. С холодным цинизмом бьющая по творческим людям, режущая под корень живое, но, с точки зрения чиновников от культуры, «неэффективное» дело. Музей, созданный руками детей, новое начальство Центра творческого развития заставило разобрать. Для Ольги это был чувствительный удар, подрывавший главную ее мечту — о музейно-образовательном центре в Комлево. И хотя через какое-то время после очередной смены начальства ее вернули в Центр, вернуть в него Сенявинский музей уже не удалось.

Закрытие Сенявинской экспозиции совпало с трудными событиями в жизни Ольги. Нужно было выживать, зарабатывать, растить сына. Она бралась за любую работу, которую могла и умела делать: вела экскурсии в «Этномире», давала уроки рисования. Каждую субботу и воскресенье пела на клиросе церкви Бориса и Глеба. Церковная жизнь — а Ольга погружалась в нее все серьезней и глубже — помогала выстроить своего внутреннего человека, укрепляла дух, давала силы выносить боль и страдание. Совсем не метафорические, ибо в эти трудные годы вплотную подступила к ней злая болезнь.

Ольга не сдавалась, понимая, что должна жить и ради сына, и ради главного дела. Мечта о Комлево, о Музее Сенявиных не оставляла ее. И в конце концов она пришла на работу туда, в Комлевский дом культуры, где, трудясь почти в одиночку, буквально свернула горы.

Ей хотелось переломить ситуацию, сделать все для того, чтобы проект возрождения усадьбы Сенявиных воплотился в жизнь. Она понимала и верила, что возрождение усадьбы, будучи общим делом жителей Комлево и боровчан, реально изменит духовную атмосферу места, что этот проект станет еще одним островком благого единства людей в мире, где царствует рознь.

Мы постоянно посылали ей информацию о наших мероприятиях. Много было таких, на которые раньше она бы откликнулась сразу. И приехала, и осветила бы все доброй улыбкой. Но она не приезжала. И лишь в конце февраля 2015 года мы получили от нее

долгожданное письмо, в котором она отреагировала на известие о кончине Светланы Семеновой.

«Дорогая Настя, — писала Ольга. — У меня был полгода заблокирован этот адрес, и я не могла читать письма. Вчера только разблокировала и только узнала о смерти Светланы Георгиевны (так в оригинале. — А.Г.).

Прими мое глубокое соболезнование, буду молиться. Светлана же в святцах Фотиния? Я пою на клиросе в Комлево, это вотчина Сенявиных, там строится огромная церковь, 2-х-этажная, с 3-мя приделами. Пока поем во времянке. Работаю в клубе культмассовым организатором там же, в Комлево, одна во всех лицах, оптимизация наша урезала все что возможно! штат клуба до одного человека! Вот и кручусь, как белка в колесе! А тут еще по моим болячкам мне 2 группу инвалидности дали! Так вот и верчусь, то на работе, как сумасшедшая, то по врачам... скучать и унывать и о болячках думать времени нет!!! С Божией помощью можно еще и не то делать!

Тебе крепости духа, здоровья, любви и Божией помощи!».

Она, действительно, не думала о болячках. И меньше всего думала о себе. Последнее ее письмо, полученное в июне 1917 года, когда счет жизни уже шел на месяцы, было о творческом наследии Владимира Гурьева, замечательного художника и краеведа, много сил положившего для сохранения местной истории Боровска и ушедшего в далеком 1993-м так же безвременно, как скоро уйдет она сама. Сестра Владимира Наташа Гурьева беспокоилась о том, чтобы наследие брата не пропало бесследно, и Ольга, узнав об этом, начала действовать. «Наша галерея, — писала она, — охотно согласилась принять это наследство в родном его Боровске, а на открытие галереи им было положено много сил... у меня нет Наташиных координатов, напишите мне ее электронку и телефон, чтобы переговорить с ней и дать координаты нашего музейно-выставочного центра».

Инициатива Ольги увенчалась успехом. Наталья Евгеньевна Гурьева передала картины брата Боровской галерее. В августе — сентябре 2018 года в галерее будет развернута персональная выставка художника.

В работе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» музеевед, теоретик экскурсионного дела Н.П. Анциферов так определял свою задачу историка: «Я подал многим забытым умершим помощь, в которой сам я буду нуждаться» (Анциферов 2003, с. 162). Ольга, уже стоявшая у смертной черты, сумела протянуть руку помощи, предотвратив перспективу гибели наследия художника-космиста, которая, как оказалась, была вполне реальной: в марте 2018 года, спустя полгода после кончины Ольги, смертную черту переступила сама Наталья Евгеньевна Гурьева. Как и Ольга, она не думала о болезнях, отдавая все силы упорядочению коллекции и работе над каталогом работ горячо любимого брата.

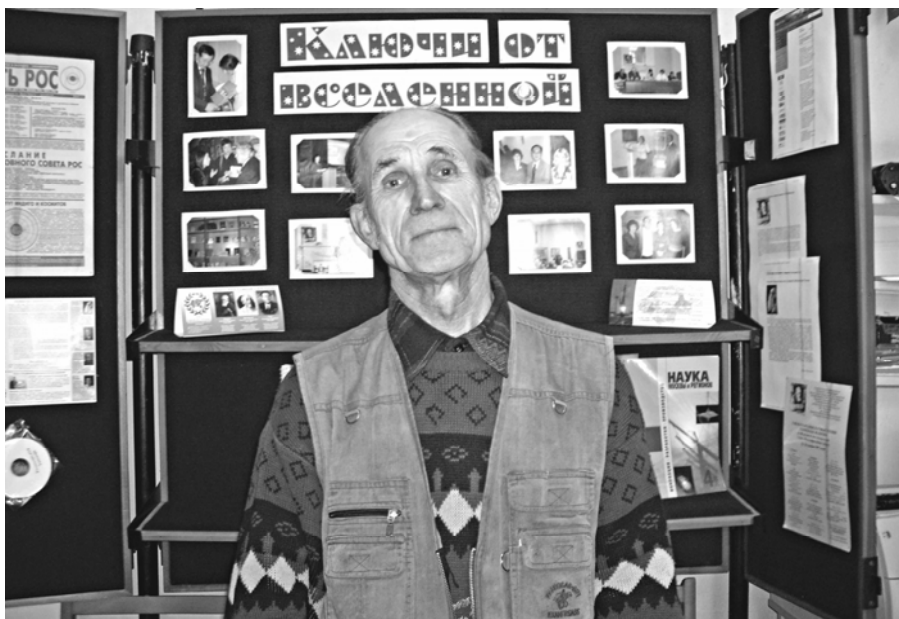
Наверное, лучшим памятником двум этим замечательным женщинам будет реализация того, чему они отдали свою жизнь...

Литература

Анциферов 2004 — Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 136–162.

Солодкова 2015 — Солодкова О.В. Федоровская концепция «Храм — Школа — Музей» и ее судьба на Боровской земле // Музей. 2010. № 6. С. 34 – 37.

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА МАТВЕЕВИЧА ВОРОБЬЕВА (1937–2014)



*Л.В. Бабанова
А.Г. Гачева*

ПОДВИЖНИК СЫНОВНЕЙ ПАМЯТИ И РОДСТВА

Уже четыре года, как нет с нами Александра Матвеевича Воробьева. Он был труженик и подвижник. Один из тех незаметных тружеников и подвижников, которых рождает земля и которыми держится мир.

Родом Александр Матвеевич из деревни Архапка Сасовского района Рязанской области. Там окончил семилетку. До армии работал в родном колхозе «Дружба». А в 1958 году был призван в армию и направлен на годичные курсы в 21 учебный танковый батальон по подготовке механиков-водителей средних танков. Учился отлично, и после окончания курсов ему было присвоено звание младшего сержанта и квалификация механика-водителя 3 класса. Для продолжения службы юношу перевели в линейный полк города Бобруйска в Белоруссии. Служил он не на страх, а на совесть и за время службы нередко получал благодарности. Благодарственное письмо было направлено и родителям — за то, что воспитали такого сына, и в Сасовский райвоенкомат. А в районной газете «Призыв» Сасовского района появилась статья о нем с фотографией «Мы гордимся вашим земляком». За время службы Александр Матвеевич успел стать мастером вождения средних танков. Ему было присвоено звание сержанта, и его фамилия была занесена в списки книги полка.

После окончания срочной службы он вернулся в родной колхоз, где работал шофером комбайна. А через семь лет перебрался в Рязань, где проработал двадцать семь лет,

пройдя путь от шофера до мастера по подготовке литейного производства. За время работы неоднократно поощрялся и заносился на почетную доску. В семье Александра Матвеевича бережно хранятся награды: орден «Знак почета», медали «За доблестный труд» и «Ветеран труда», нагрудный знак Министерства рабочих машиностроения, а его имя занесено в «Книгу почета завода».

Неисследимы пути, которыми Бог ведет человека. Выйдя на пенсию, Александр Матвеевич уехал в деревню ухаживать за больной матерью. Мама, которая родом была не из Архапки, а из Ключей, попросила сына похоронить ее на родине. Сын исполнил материнскую волю, и так он оказался в Ключах. На родине Федорова. Философа памяти и родства, сыновней любви и воскресительного долга, призывавшего «возвратить сердца сынов отцам».

Когда в 2003 году Александр Матвеевич начал строить у кладбища села Ключи часовню в память своих умерших родителей, он о Федорове еще ничего не знал. И когда посвящал часовню преп. Сергию Радонежскому, и помыслить не мог, что это был любимый святой философа общего дела, что Федоров глубок чтит преп. Сергия, называл его духовным собирателем русской земли, который в години усобицы и розни поставил первый на Руси храм Святой Троицы как «зерцало для собранных им в единожитие, чтобы "взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира"» (Федоров 1995–2000/1, с. 64).



А.М. Воробьев у построенной им часовни

Часовню Александр Матвеевич возводил сначала полностью на свои средства, потом частично стали помогать жители близлежащих деревень. Но главное, он строил ее своими руками, не пользуясь чужим трудом. Все делал сам — от закладного камня до купола. Строил как сын, не как наемник! Последние 12 лет его жизни были отданы этому делу. Каждую свободную минуту он посвящал строительству и украшению часовни, которую в последние годы начал перестраивать в храм. Добровольный, священный, безурочный труд, тот самый, который так ценил Федоров, давал Александру Матвеевичу такие силы, что, по его собственному призыванию, он и спать ложился оттого, что становилось темно и просто уже не было видно, как работать, куда класть балку, вбивать гвоздь, наносить краску...

В часовне, построенной в память отца и матери Александра Матвеевича (Чудаева 2005; Гриненко 2009), служились молебны и заупокойные службы. Жители села Ключи и окрестных деревень приходили помянуть своих близких. Любящий сын, исполнивший долг перед теми, кто дал ему жизнь, своим примером пробудил сердца многих.

Новым смыслом озарилась работа Александра Матвеевича, когда он узнал о Федорове. Слова философа о воскресительной памяти, о долге потомков к предкам, к своим отцам, дедам, прадедам глубоко взволновали его. Горячо и сердечно откликнулся он на эти идеи, ведь они встретились с его собственными сыновними переживаниями, с его любовью к отшедшим. Стала ему дорога и близка и личность Федорова, не только философа-энциклопедиста, но совестливого труженика, бессребреника, подвижника в миру (Александр Матвеевич и сам был таким, а рыбак рыбака, как говорится, видит издали). Стремясь, чтобы те, кто приезжает в Ключи, знали о том, что здесь — родина Федорова, Александр Матвеевич повесил на часовне самодельную табличку с портретом Федорова и простой, но трогательной в своей простоте надписью: «Здесь родился и возрастал философ Федоров». Позднее разместил и самодельный стенд с биографией философа общего дела. Человек смиренный и скромный, прежде чем сделать это, попросил разрешения священника, и тот дал согласие.

На кладбище, стоящем рядом с часовней, Александр Матвеевич начал восстанавливать забытые и заброшенные могилы. «Больше всего я пекусь о безродных, — говаривал он. — О тех, о ком некому позаботиться и помолиться». Восстановил могилу отца Николая, бывшего священника села Ключи. На кладбище Шевали-Майдан восстановил могилу заслуженного врача РСФСР Д.К. Матвеева и поставил ему памятник. А в селе Поляки-Майдан поставил памятник матери Героя Советского Союза П.И. Грустнева. Параллельно начал обустривать территорию вокруг часовни, поставил там памятник своим землякам, погибшим в годы Великой Отечественной войны. Все это — своими руками, на свои малые пенсионные средства. Пожертвования приходили редко — и от случая к случаю.

Когда Александр Матвеевич познакомился с биографией Федорова, его особенно поразило, что могила философа, говорившего о долге живущих перед «умершими», снесена с лица земли. Кладбище Скорбященского монастыря еще в начале тридцатых годов прошлого века было превращено в игровую площадку, рядом была построена школа, а на том месте, где стоял крест с надписью: «Мир праху твоему, великий учитель», находился небольшой палисадник. Александр Матвеевич одушевился идеей поставить памятник Федорову на его родине — и, конечно, у своей любимой часовни. Памятник он сделал, а в его основание положил землю, взятую с уничтоженной могилы философа.

Мемориальные инициативы Александра Матвеевича этим не ограничились. Он успел написать историю своей родной деревни «Архапка» (издать ее помогли сотрудники городской библиотеки № 36). На месте разрушенной церкви в селе Вялсы, в которой крестили Н.Ф. Федорова, его руками был поставлен поклонный крест. Крест освятили в июне 2009 года во время проведения XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова.

Именно в 2009 году, когда Федоровские чтения наконец побывали на Сасовской земле, исследователи творчества Федорова и последователи его идей впервые встретились с Александром Матвеевичем. Не только москвичи, но и гости из разных городов России и разных стран мира, от Польши и Сербии до Японии, были потрясены подвижничеством скромного, худенького человека, буквально воплощавшего своей жизнью федоровский завет воскресительной памяти. Экскурсия, проведенная А.М. Воробьевым для участников чтений, стала, по их словам, одним из сильнейших впечатлений поездки.



А через год случилась беда. Летом 2010 года лесные пожары, смертоносной силой прокатившиеся по России, добрались и до родины Федорова. Ползущий огонь окружил Ключи со всех сторон. Александр Матвеевич героически отстаивал село от пожаров, возил во фляге воду из далекого пруда и боролся с огнем. И он спас кладбище и часовню! Закопченный, счастливый, провожал сасовцев к

сгоревшему гиганту дубу, под которым в прежние годы собирались почитатели идей Федорова. На дуб его сил не хватило, но сколько насажал он возле часовни прекрасных деревьев и цветов! Сгоревший дуб до сих пор лежит неммым укором нам, людям, не сумевшим позаботиться о своей земле, о своем доме. Не отвели стихию, не смогли... «Природа, слепая сила, наказывает человека за слепоту, казнит разумные существа за подчинение ей, слепой силе, как бы требуя от человека внесения в нее разума и управления ею, казнит за бесчувственное вытеснение сынами отцов» (Федоров 1995–2000/3, с. 131).

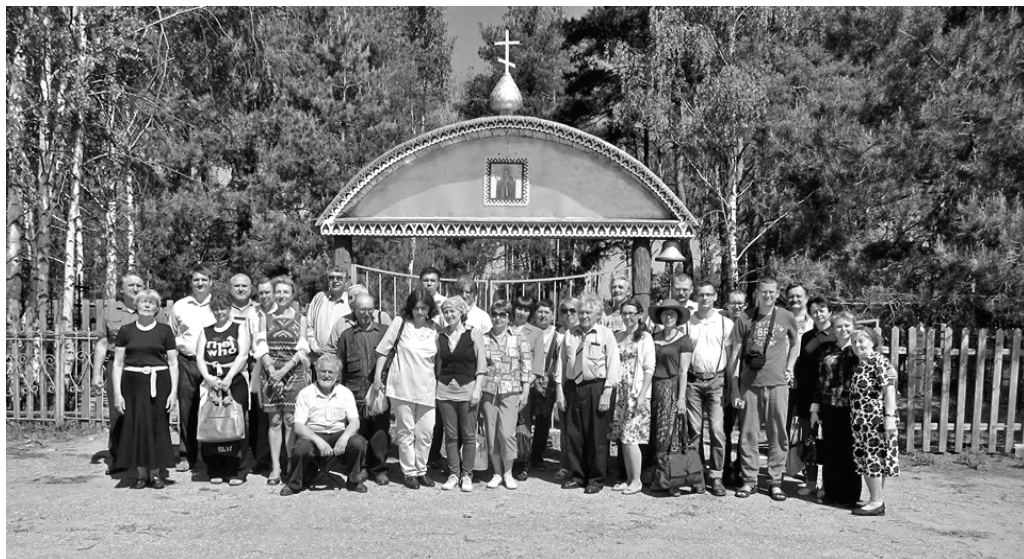
Устроительная деятельность Александра Матвеевича после пожара продолжилась с утроенной силой. Расширялся сад вокруг часовни, обустроивались безродные могилки. Александр Матвеевич обновил ограду кладбища: были сделаны резные ворота, поставлена новая икона. А часовня его усилиями превращалась в настоящий храм. Александр Матвеевич пристроил алтарь, своими руками сделал иконостас. Мечтал о небольшой колокольне или хотя бы о колоколе. На колокол стали собирать деньги всем миром...

В октябре 2009 года Александр Матвеевич Воробьев побывал на открытии памятника Федорову в г. Боровске. А в декабре 2013-го приехал в Москву на XIV Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова. Его выступление в большом зале, где простыми словами, без всякой рисовки, он рассказывал о том, что удалось ему сделать в Ключах, делился планами, звал на родину Федорова, слушали в *благословенной* тишине, поистине затаив дыхание.



А через полгода, в мае 2014-го, чтения снова приехали сначала в Рязань, потом в Сасово и, конечно, в Ключи. Было это 21 мая. В часовне была отслужена панихида, на которой в общей молитве мы помянули и Николая Федоровича, и отца и деда Гагариных, и братьев и сестер Московского Сократа, вспомнили учеников В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона, многих деятелей Федоровианы XX века. Помолились об умерших родственниках и друзьях участников чтений. Цари-

ла духоподъемная, радостная атмосфера, было живое ощущение братства. Александр Матвеевич рассказывал о строительстве часовни, о восстановленных могилах, о поставленных памятниках. Памятник Н.Ф. Федорову и погибшим воинам открыли именно в этот день. Александр Матвеевич очень просил, чтобы все участники чтений сфотографировались на фоне ворот кладбища в селе Ключи — их обновление было его гордостью.



*Участники XV Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова
у обновленных ворот кладбища села Ключи. 21 мая 2014*

А спустя две недели, накануне праздника Троицы, пришедшегося в тот год на 7 июня и совпавшего с днем рождения Н.Ф. Федорова, Александр Матвеевич ушел в вечность...

На часовне, стоящей возле Ключевского кладбища, висят теперь две таблички: одна из них — федоровская, а на другой написано, что строитель часовни А.М. Воробьев скончался 6 июня 2014 года.

Прошло четыре года, но образ Александра Матвеевича, труженика и подвижника, человека огромного сердца, совести и долга, показавшего всей своей жизнью, как можно воплощать идеи Федорова каждому конкретному человеку, не меркнет и не стирается в памяти.

Очень хочется, чтобы об этом удивительном человеке когда-нибудь сняли фильм. Когда в 2008 году мы ездили в Ключи на съемки фильма «Восьмой день творения, или Русский космизм» для телеканала «Культура», Александра Матвеевича много снимали, записали двухчасовое его интервью, но в финальную версию фильма вошло лишь несколько кадров: Александр Матвеевич проходит по кладбищу, входит в кладбищенскую часовню, поставленную когда-то на кладбище самими жителями... А голос его здесь так и не прозвучал. Но потом был фильм «Предчувствие полета», снятый в 2012 году тем же телеканалом «Культура» в рамках рубрики «Письма из провинции». Это фильм о Сасовской земле, о малой родине, о памяти места, где рождается и живет человек. И в этом фильме есть сюжет об Александре Матвеевиче. Он рассказывает о строительстве часовни, делится планами. И произносит пронзительные, очень *федоровские* слова: «Я родителям дал оброк в их память поставить часовню. А родителей обманывать нельзя, даже мертвых...»

Труды Александра Матвеевича, стремившегося превратить часовню в церковь и увековечить память Федорова в селе Ключи теперь должны завершить мы, живущие. «Со всеми для всех», как писал Федоров. В знак памяти, благодарности и любви.

Часто бывает, что о родных человека узнаешь тогда, когда его уже нет. С семьей Александра Матвеевича мы познакомились, когда провожали его в последний путь. Нас поразила атмосфера доброты и сердечности, которая царила среди близких А.М. Воробьева. Жена, Антонина Дмитриевна, верная спутница и единомышленница, всю жизнь поддерживала все начинания Александра Матвеевича. Два замечательных сына, Дмитрий и Сергей, удивительно похожи на отца. Оба, как и он, настоящие труженики. Старший сын, Дмитрий, прапорщик МЧС, за тушение пожаров и спасение людей во время пожаров в Рязанской области в августе 2010 года был награжден орденом «Мужества». Внук Александр, названный в честь деда, и внучка Ирина — прекрасная молодежь, которая вселяет надежду...

Дело Александра Матвеевича, показавшего личным примером, сколько можно сделать самый простой человек и сколько, на самом деле от личности зависит в истории, не оборвалось его смертью. Семья Коротаевых восстанавливает уникальный храм в Вялсах, в котором крестили Николая Федорова. Полностью готов проект храма и уже сделан фундамент. В маленьком вагончике, превращенном во временный храм, совершаются службы. Подняты захоронения, находившиеся ранее рядом со снесенным храмом, и кости умерших, предков тех, кто ныне живет в селе Вялсы, перенесены их потомками в братскую могилу.

Благоустраивается родник возле Кустаревки, и руками Владимира Николаевича Кузнецова и его товарищей, воинов-афганцев, возводится часовня в память об убиенных воинах. Владимир Николаевич помогал Александру Матвеевичу в строительстве часовни в Ключах и глубоко проникся тем, что он делает. В.Н. Кузнецов говорит, что во время службы в Афганистане выжил лишь оттого, что его день рождения приходится на 2 августа, день Святого Ильи. А весь его 783 особый разведывательный батальон погиб при выполнении боевого задания. Не смог жить с этой болью и невольной виной уроженец села Кустаревки. Всем миром, с боевыми товарищами окультуривают территорию заброшенного родника. Там теперь и Купель построена, и Храм. Будет и парк, где в честь каждого погибшего в бою товарища будет посажено дерево. На большом камне, поставленном в Кустаревке в честь погибших воинов (с него и началась история увековечения их памяти в этом селе), высечены слова из Евангелия: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих». Положить душу и силы на сохранение памяти об умерших, отдать себя не бездумному времяпрепровождению, а делу возвращения любви и заботы о людях и окружающем мире — это задание, которое уже сейчас по силам каждому живущему человеку.

Вечная память, дорогой Александр Матвеевич! И не иссякающая надежда на то, что мы, сыны и дочери человеческие, в перспективе времени и истории сможем не только хранить память, но и воскрешать, как о том мечтал уроженец села Ключи, философ Николай Федоров. И будет миг радостной встречи, той великой «радости воскрешающих и воскресающих» (Федоров 1995–2000/1, с. 136), когда мы наконец обнимем дорогого Александра Матвеевича и скажем ему: «Добро пожаловать в Жизнь!»

Литература

- Гриненко 2005 — Гриненко Л. Животворящая энергия мастера // Призыв из Сасова. 2009. 31 января.
Федоров 1995–2000/1–4, Доп. — Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.
Чудаева 2005 — Чудаева М. В Ключах освящена часовня // Призыв из Сасова. 2005. 2 июня.

Сведения об авторах

Абрамов Михаил Александрович, доктор культурологии, профессор, Саратовский военный Краснознаменный институт Федеральной службы войск национальной гвардии Российской Федерации. Область научных интересов: теория и история культуры, философия культуры, эмпирическая эстетика

Аксенов Геннадий Петрович, кандидат географических наук, ведущий научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН. Область научных интересов: творчество В.И. Вернадского, история науки, проблема времени и пространства в истории науки и философии

Алексеева Вера Ильинична, кандидат философских наук, заведующая отделом Государственного музея истории космонавтики им. К.Э. Циолковского

Антонов Михаил Михайлович, независимый исследователь

Бабанова Лариса Васильевна, директор МБУ Центральная библиотека МО городского округ — город Сасово

Бабанова Ольга Александровна, искусствовед

Балакирев Александр Сергеевич, ведущий специалист Отдела публикации архивного фонда Центрального государственного архива г. Москвы

Белянский Вениамин Исаевич, драматург, член Союза театральных деятелей России и Комитета московских драматургов

Барановский Дмитрий Владимирович, соискатель Санкт-Петербургского государственного института культуры. Область научных интересов: история философии, русская философия, философия Н.Ф. Федорова, философия в СССР

Батыр Татьяна Борисовна, доктор философии, преподаватель Славянского университета (Молдова). Область научных интересов: история философии, философская антропология, русская философия (русский космизм), история утопической мысли, философия музыки

Бирич Инна Алексеевна, доктор философских наук, доцент Московского городского педагогического университета, профессор. Область научных интересов: философская антропология, философия образования

Богачев Илья Альбертович, исследователь. Область научных интересов: культурология, эстетика

Богданов Валерий Викторович, историк, архивист, независимый исследователь

Бонами Зинаида Аमतусовна, кандидат педагогических наук, музейный работник и музееолог, организатор и куратор выставок, автор диссертации и публикаций по проблемам музейной коммуникации. В 2001–2015 — Заместитель директора Государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина

Борисов Валерий Семенович, биограф Федорова, создатель авторских экскурсий «Федоров в Москве», «Символика Московского Кремля в свете учения Н.Ф. Федорова», искусствовед, художник, ландшафтный дизайнер, создатель Федоровского сада «Эдем Воскрешения», лауреат Московских конкурсов, посвященных садово-ландшафтному искусству «Цветы у дома» и «Улучшаем свое жилище»

Борисова Людмила Михайловна, доктор филологических наук, профессор, Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского

Бушуев Сергей Владимирович, книговед, сотрудник Российской государственной библиотеки

Ваньчик Даниэль, магистр, философ, аспирант Института философии Ягеллонского университета в Кракове (Польша). Занимается историей русской философии

Варава Владимир Владимирович, доктор философских наук, проректор по научной работе, декан философии и теологии факультета религиоведения Московского православного института св. Иоанна Богослова. Сфера научных интересов: русская философия, философия смерти, этика, нравственная философия Николая Федорова

Васильев Виктор Петрович, кандидат физико-математических наук, доцент, председатель комитета по изучению и развитию идей Н.Ф. Федорова

Гайдин Михаил Михайлович, ведущий специалист Музейной группы при Музейно-образовательном комплексе ГНЦ РФ «Физико-энергетический институт им. А.М. Лейпунского, научный руководитель музейного проекта «Музей первой в мире АЭС»

Гачева Анастасия Георгиевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН. Область научных интересов: русская философия и литература, русский космизм, русское зарубежье.

Горелов Анатолий Александрович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Область научных интересов — русская философия

Горская Анна Олеговна, главный библиограф Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова соискатель ИМЛИ РАН

Грякалов Алексей Алексеевич, Санкт-Петербург. доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Область научных интересов: философия современности, эстетика, философия события

Девятинин Павел Григорьевич, исследователь. Основная тема исследований: «Регион как антропоструктура. Тихоокеанская Россия»

Дунаев Юрий Александрович, композитор, заслуженный деятель искусств РФ, член Союза композиторов, действительный член и профессор Академии русской словесности и изящных искусств в Санкт-Петербурге

Жиляев Арсений Александрович, художник, исследователь, участник российских и международных выставок, лауреат российских премий в области современного искусства и номинант на международную Visible Award в 2013 году. Редактор антологии Avant-Garde Museology, e-flux, V-a-c Press and Minnesota Press, 2015

Ильина Евгения Владимировна, соискатель Московского государственного института культуры

Кнорре Елена Юрьевна (Константинова), магистр филологии, преподаватель Богословского факультета кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Область научных интересов: русская литература XIX–XX века, русская религиозная философия XIX — начала XX века

Козловская Наталия Витальевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Словарного отдела ИЛИ РАН, доцент кафедры русского языка РГПУ им. А.И. Герцена. Сфера интересов: философская терминология, язык русской религиозной философии

Корнилов Сергей Владимирович, доктор философских наук, профессор, Институт гуманитарных наук Балтийского федерального университета. Область научных интересов: история русской философии

Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и теологии Московского православного института святого Иоанна Богослова. Область научных интересов: история русской философии, философия смерти, философия войны, философская антропология, этика

Коротаяева Алена Дмитриевна, на момент написания статьи — ученица 8а класса МБОУ «Средняя общеобразовательная школа №1» города Сасово, член краеведческого объединения «Моя малая Родина»

Коротков Николай Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО Кировский ГМУ Минздрава России. Область научных интересов: история русской философии, современная российская философия, философия фантастики и др.

Криман Анастасия Игоревна, аспирантка кафедры философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Куракина Ольга Даниловна, доктор философских наук, профессор, профессор Московского физико-технического института (Государственный университет). Сфера научных интересов: русская философия, русский космизм, философская антропология, философия науки, наука и религия

Лескова Наталья Леонидовна, научный журналист, обозреватель журнала «В мире науки»

Линник Юрий Владимирович (1944–2018), философ-космист, писатель, поэт, публицист

Мадэй-Цетнарowska Моника, кандидат филологических наук директора Института иностранных языков Государственной высшей профессиональной школы в г. Новы Сонч (Польша). Сфера научных интересов: литература и культура, русская философия, космизм, трансгуманизм, переводоведение.

Макаров Владимир Геннадиевич, кандидат философских наук, доцент

Маркова Татьяна Борисовна, доктор философских наук, заведующая сектором библиотекосведения Научно-исследовательского отдела библиографии и библиотекосведения Библиотеки Российской академии наук. Область научных интересов: философия культуры, культурология, библиотекосведение, библиотечное дело, история книги, история библиотек

Маслобоева Ольга Дмитриевна, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета, доцент кафедры философии. Сфера научных интересов: философская антропология российского органицизма и русского космизма; философия и методология науки

Медведева Людмила Павловна, кандидат филологических наук, в 1997–2009 — руководитель Отдела богослужебных книг в Издательстве Московской Патриархии

Меденица Владимир, философ, издатель, руководитель издательской серии «Русские богоскатели»

Мелкумян Мелвар Рафаелович, лингвист, член Независимой академии эстетики и свободных искусств

Мельченко Вера Евгеньевна, кандидат геогр. наук, доцент факультета экономики и управления Московской государственной академии водного транспорта (МГАВТ) Минтранса России

Мильчарек Михал, магистр, аспирант филологического факультета Ягеллонского университета (Польша)

Миронова Татьяна Леонидовна, доктор филологических наук, член-корр. Международной Славянской академии наук, член Союза писателей России, Российская государственная библиотека

Московская Дарья Сергеевна, доктор филологических наук, заведующая отделом рукописей ИМЛИ РАН, заместитель директора ИМЛИ РАН

Никитин Валентин Арсентьевич (1947–2017), философ, богослов, публицист

Одинокое Дмитрий, журналист, публицист

Омата Томофуми, внештатный преподаватель Университета Васэда (Япония)

Оносов Александр Аркадьевич, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Область научных интересов: социальная философия, ноосферология, эволюционика, глобалистика, культурная антропология

- Панфилов Михаил Михайлович* (1954–2016), историк, книговед, в 1999–2015 — зав. НИО книговедения РГБ
- Панченко Ольга Григорьевна*, кандидат философских наук, доцент, профессор АПКИПРО РФ. Сфера научных интересов: педагогика и психология
- Петров Сергей Томасович*, старший преподаватель Московского государственного университета геодезии и картографии (МИИГАиК). Сфера научных интересов: Информационные технологии в гуманитарной сфере, культурное наследие, цифровое наследие, геоинформационные системы, дистанционное обучение
- Пигалев Александр Иванович*, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Волгоградского государственного университета. Область научных интересов: история философии, философия культуры, философия истории, философия религии
- Плеханов Евгений Александрович* профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин, доктор педагогических наук, доцент Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Область научных интересов: история русской педагогики и философии, феноменология образования, философско-педагогическая антропология
- Подоль Рудольф Янович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина
- Потапов Виктор*, независимый исследователь, член философского семинара Музея библиотеки Н.Ф. Федорова
- Пряхин Владимир Федорович*, доктор политических наук, кандидат исторических наук, чрезвычайный и полномочный посланник. Профессор кафедры зарубежного регионоведения и внешней политики Историко-архивного института РГГУ, член Высшего совета Национального совета политологов, член Национального комитета поддержки Римского клуба
- Регельсон Лев Львович*, физик, автор богословских и публицистических статей, монографий «Трагедия Русской Церкви. 1917–45 гг.» (Париж, 1977; Москва, 1996, 2007) и «Земля Адама» (Сухум, 1997; в соавторстве с Игорем Хварцкия)
- Режабек Борис Георгиевич*, кандидат биологических наук, председатель Северо-Кавказского отделения международного экологического фонда, директор Института ноосферных разработок и исследований
- Ряполов Владимир Николаевич*, заведующий сектором реставрации Воронежского государственного университета. Имеет ряд научных публикаций, связанных с краеведением и историей Русской Православной Церкви
- Ряполов Сергей Владимирович*, аспирант факультета философии и психологии Воронежского государственного университета. Область научных интересов: этика, история русской философии, современная философия, философия искусства
- Савицкий Адам Казимирович*, профессор философии Педагогического Университета Кракова (Польша)
- Садикова Ольга Георгиевна*, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и Культурология» Российского Университета Транспорта (МИИТ). Область научных интересов: философские проблемы науки и техники, этика
- Седых Оксана Михайловна*, кандидат философских наук, доцент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Область научных интересов: культура и философия Серебряного века, философия П.А. Флоренского, пространство и время как категории культуры, культурная антропология
- Семенова Светлана Григорьевна* (1941–2014), философ, писатель, доктор филологических наук, в 1989–2014 — главный научный сотрудник ИМЛИ РАН, ведущий исследователь и публикатор наследия Н.Ф. Федорова

Суходуб Татьяна Дмитриевна, кандидат философских наук, доцент Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины. Область научных интересов — история философии, история русской философии конца XIX — первой половины XX вв., типы философской рациональности, смысл философствования, культура философского мышления, философия как проблема философии

Тарасов Борис Николаевич, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной литературы

Терехов Сергей Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева. Область научных интересов: русский космизм

Тулаев Павел Владимирович, историк, филолог, действительный член Кирилло-Медоидиевской академии Славянского просвещения, преподаватель Международного славянского института

Тучин Василий Георгиевич, юрист, член философского семинара Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова

Фофанов Роман Юрьевич, кандидат философских наук, преподаватель истории Кировского автодорожного техникума

Фукуи Юки, магистр, докторант Токийского университета, научный сотрудник Японского общества поощрения наук (Токио). Область научных интересов: русская философия, философия религии

Хайруллин Камиль Хасанович, кандидат философских наук, член Союза писателей, в 1987–2010 заведующий и профессор кафедры Казанского педагогического университета. Область научных интересов: философия космизма

Хомяков Владимир Алексеевич, руководитель Сасовского литературного клуба «Первая строка»

Чагин Алексей Иванович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН

Чагинский Андрей Александрович, преподаватель теологии Русско-китайского культурного центра «Жар-Птица»

Чернокоз Михаил Вячеславович, аспирант Балтийского федерального университета им. И. Канта. Область научных интересов: русская философия, иммортализм, религиозная философия

Чернышева Елена Геннадиевна, доктор филологических наук, декан Института филологии МГПУ

Шатрова Марина Вячеславовна, краеведческое объединение «Моя малая Родина»

Шibaева Михалина Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры. Сфера научных интересов: русская философия культуры, эстетика, проблемы художественного творчества

Щербakov Андрей Николаевич, инженер, заведующий отделом РКК «Энергия», участник философского семинара Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова

Янг Джордж, доктор философии, профессор, Университет Новой Англии (США)

SUMMARY

Moscow Socrates: Nikolay Fedorov (1829–1903). The Collection of academic articles / Russian State Library, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Fedorov's Librarian-Museum

The book was released on the threshold of the 190th anniversary of the outstanding Russian philosopher, the famous librarian of the Rumyantsev Museum N.F. Fedorov (1829–1903). It is based on selected materials of the 13th, 14th, 15th and 16th International Academic Readings in memory of N.F. Fedorov, held correspondingly in 2011, 2013, 2014, 2016 years.

The authors whose articles form the collection, are scholars from Russia, Ukraine, Serbia, Poland, Japan, the USA. They consider the range of ideas of Moscow Socrates in the historical and modern context, analyze the different layers of its heritage – history and anthropology, epistemology and ethics, culture philosophy and language philosophy, the intersection of Fedorov's ideas with national and world thought and literature. A number of articles were prepared within the framework of the project “N.F. Fedorov. Encyclopedia”, launched at the sixteenth International Scientific Readings in memory of N.F. Fedorov (since 2018 the project has been conducted at the Institute of Physics and Technology of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Foundation for Basic Research). A separate section is devoted to the problems and perspectives of the study of Russian cosmism, whose ancestor is N.F. Fedorov.

The section “In memoriam” contains memorable articles and memoirs dedicated to the literary critic and philosopher S.G. Semenova, the leading researcher Fedorov's philosophy in terms of its connections with literature and culture, the publisher of his heritage; historian and bibliographer M.M. Panfilov, who in 1999–2015 was the head of department of bibliography of Russian state library; poet, theologian, historian of the church V.A. Nikitin; philosopher and poet Y V Linnik; engineer, futurologist, the creator of the project “Informograd” V.I. Bodyakin; worker, builder of the chapel in Fedorov's hometown A.M. Vorobyov; artist, teacher, director O.V. Solodkova.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
Раздел I. ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ...	7
А. Савицкий. Николай Федоров как образец человека, философа, христианина	9
С.Г. Семенова. Н.Ф. Федоров и философия активного христианства	17
С.В. Корнилов. Онтологические, гносеологические и аксиологические основания проекта «общего дела» Н.Ф. Федорова.....	27
О.Д. Маслобоева. Творчество Н.Ф. Федорова как связующее звено эволюции российского органицизма и космизма.....	35
П.Г. Девятинин. Философия родства Н.Ф. Федорова.....	40
В.В. Варава. О некоторых супраморалистических особенностях этики Федорова	44
Т. Омата. Понятия соборности и хора в философии Н.Ф. Федорова	56
А.И. Пигалев. Благо розни в свете метаисторического проекта Н.Ф. Федорова	60
А.Г. Гачева. Блудный сын и Сын Человеческий: версия Н.Ф. Федорова	67
Т. Омата. Толкование концепции самодержавия Н.Ф. Федорова сквозь призму концепции домостроительства	78
В.А. Никитин. Пасхальный догмат в русском богословии.....	83
Л.Л. Регельсон. Христианский хилиазм и перспективы человеческой истории.....	93
В.А. Никитин. От святоотеческой эсхатологии к мессианству Н.Ф. Федорова.....	99
Ю. Фукуи. Идея апокатастасиса у Н.Ф. Федорова (на примере его комментария к «Молитве за угнетателей» и рассуждения о раскаянии разбойника)	115
Ю.В. Линник. Общее дело в свете антропного принципа	122
О.Д. Куракина. Философия общего дела Н.Ф. Федорова в свете современных научных концепций физической реальности	129
В.Е. Мельченко. Идея разделения и воссоединения науки и практики у Н.Ф. Федорова и современность.....	136
В.Ф. Пряхин. Идеи Н.Ф. Федорова и проблема современного миропорядка	140
С.В. Ряполов. Смерть как этическая проблема в русской философской культуре	149
М.В. Чернокоз. Особенности идеи всеобщего воскрешения в философии Н.Ф. Федорова	153
Ю.В. Линник. Воскрешение как анамнесис	156
А.А. Оносов. Душа в бессмертной цифре.....	160
Д.М. Янг. Иммуортализм до и после Н.Ф. Федорова.....	172
Н.В. Коротков. Проективная эротика: будущее в настоящем	175
Р.Ю. Фофанов. Человек труда как идеальный образ человека будущего	180
Т.Д. Суходуб. Философия культуры Н.Ф. Федорова	182
Т.Б. Маркова. Книга и библиотека как форма и место памяти.....	189

М.М. Панфилов. Путь к обретению родства	195
В.С. Борисов. Символика Московского Кремля в свете учения Н.Ф. Федорова	198
А.А. Жиляев. Музей Николая Федоровича Федорова	206
Д.С. Московская. Географический аспект русского персонализма	212
С.Т. Петров. Душа местности в цифровом мире	223
М.М. Антонов. Общее дело в эпоху интернета	228
Е.В. Ильина. Приоритет гуманистических принципов в системе охраны авторского права в условиях информационного общества	234
М.М. Гайдин. Федоровская концепция «музей — школа — храм»: современный контекст	238
Т.Б. Батыр. Роль учения Н.Ф. Федорова в этическом воспитании	244
Н.В. Козловская. Н.Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект	249
М.Р. Мелкумян. Что есть язык / в узрении всеобщего братства	256
М. Мильчарек. Автостопом в страну умерших. Путешествие как путь к общему делу	259
В. Меденица. Дерево и человек	262
В. Балясный. Древо	266
Раздел II. РУССКИЙ КОСМИЗМ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	289
А.Г. Гачева, С.Г. Семенова. О космизме в энциклопедическом жанре	291
К.Х. Хайруллин. Космизм как таковой и его многообразие	317
Р.Я. Подоль. Философия космизма как онтология русского духа	325
Д.М. Янг. Имеет ли русский космизм значение вне России?	331
Б.Г. Режабек. Николай Федоров в созвездии русского космизма: формирование ноосферного мировоззрения	336
С.Г. Семенова. В.И. Вернадский, Пьер Тейяр де Шарден и идея ноосферы	351
Г.П. Аксенов. Ноосфера как новый вид движения	365
В.И. Алексеева. Космизм в теории общества: социальная концепция К.Э. Циолковского	381
А.А. Оносов. Социальная парадигма в космологии	394
О.Г. Садикова. Н.Ф. Федоров и естественнонаучная ветвь русского космизма	409
А. Савицкий. Иммутология Валериана Муравьева: бессмертие через овладение временем	416
А.А. Горелов. Диалектическая концепция бессмертия	423
А.А. Грякалов. Неопределенность и субъективность: утверждающий опыт космизма	431
М.А. Абрамов. Трансгуманизм и русский космизм: иммортализм и анастасис — культурно-исторические корни и научное мировоззрение	437
И.А. Бирич, О.Г. Панченко. Вклад философии русского космизма в идеи ноосферного образования	443

А.А. Чагинский. О литургии титанов и воробьиной возне: космическая программа как священнодействие	449
Раздел III. СОЗВУЧИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ	457
С.Г. Семенова. Три вестника (Н.Ф. Федоров, Пьер Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо Гхош)	459
Е.А. Плеханов. Я.А. Коменский и Н.Ф. Федоров: пайдейя как социально-педагогический проект	480
Д. Ваньчик. Целостность и активизм в антропологии Ивана Киреевского и Николая Федорова как противовес атомизации и пассивности современного общества	487
М.М. Шибаева. Своеобразие отношения Николая Федорова к «знаковым» именам в культуре	491
М.А. Абрамов, И.А. Богачев. Предварение федоровских идейных мотивов в творчестве М.Ю. Лермонтова и оценка его деятельности Н.Ф. Федоровым	495
С.В. Ряполов. Философия русского космизма в зеркале религиозно-философских воззрений архимандрита Феофана (Авсенева)	502
В.В. Богданов. Евграф Быханов — ученик и последователь Николая Федорова	509
С.В. Терехов. Социально-эволюционные концепции Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского как источник новых подходов к анализу взаимосвязи науки и религии	512
Д.В. Барановский. Возрождение интереса к философским идеям Н.Ф. Федорова в контексте исследования биографии и научного наследия К.Э. Циолковского (1930–1970 годы)	516
А.Г. Гачева. «Христианство против ницшеанства». Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев в полемике с Ф. Ницше	525
А.Ю. Коробов-Латынцев. Н.Ф. Федоров и Ф. Ницше. Две философии преображения	541
Д. Ваньчик. Тело в философии Николая Федорова и Дмитрия Мережковского	545
К.Х. Хайруллин. Пол, брак, семья в философских учениях Н.Ф. Федорова и В.В. Розанова	549
О.М. Седых. Концепция времени и памяти в учении П.А. Флоренского: к вопросу о влиянии идей Николая Федорова	557
З.А. Бонами. Незримый диалог: музейный проект Н.Ф. Федорова в контексте западноевропейской философии, музеологии и художественной критики	565
В. Меденица. Мат в два хода: можно ли говорить о существенном сходстве между супраморализмом Н.Ф. Федорова и супрематизмом К.С. Малевича?	572
Е.В. Ильина. Художник «облагороженного образа»: Ефим Честняков в контексте русского космизма	590
Л.М. Борисова. Русский космизм в криптограммах Л. Леонова (романы 1920–1930-х годов) ..	595
Е.Г. Чернышева. Сценарий глобальной катастрофы в релятивно-ироническом «прочтении» (от О.И. Сенковского к А.П. Платонову)	602
А.О. Горская. Место Николая Федорова и Владимира Маяковского в метасюжете действительного новаторства у молодого Андрея Платонова	607
Е.Ю. Кнорре (Константинова). Космизм и персонализм мыслителей-«китежан» 1920-х гг.: образ идеальной коммуны в творчестве М. Пришвина, А. Горского, Н. Сетницкого, А. Мейера	614

Д.С. Московская. Алексей Золотарев — краевед, библиотекарь, музейщик, космист	624
Н.В. Коротков. Компаративный анализ эсхатологий «создателя звезд» О. Стэплдона и «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова	634
В.Н. Ряполов. Идеи «братства, родственности и отечественности» в философии Н.Ф. Федорова и творчестве В.М. Шукшина	639
П.Г. Девятинин. «Вслушивание». Е.Л. Шифферс читает Н.Ф. Федорова	644
А.И. Криман. Философия Н.Ф. Федорова в контексте трансгуманизма	647
М. Мадэй-Цетнаровска. Трансчеловек Юрия Никитина и Сын Человеческий Николая Федорова на пути к бессмертию	652
Раздел IV. ХРОНИКА, ОБЗОРЫ	659
В.Г. Макаров. К истории федоровского движения в Советской России	661
П.В. Тулаев. От «Диспута» к «Собору». Воспоминания о моих первых объединениях и изданиях	679
А.Г. Гачева. Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова (хроника и обзор)	707
Л.В. Бабанова. «Краеведческий центр имени философа Н.Ф. Федорова» в Сасовской центральной библиотеке	738
Хроника работы «Краеведческого центра имени Николая Федорова» в Сасовской центральной библиотеке	743
А.Д. Коротаева (рук. — М.В. Шатрова). Путь к возрождению храма. Судьба Никольской церкви села Вялсы Сасовского района	753
А.О. Горская. Музей прямого действия	756
Раздел V. IN MEMORIAM	759
Памяти Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014)	761
Сердечная мысль Светланы Семеновой	761
Б.Н. Тарасов. Светлана Семенова	764
А.С. Балакирев. С.Г. Семенова и судьбы активно-эволюционного мировоззрения в России	770
Г.П. Аксенов. Героиня умственной свободы	777
Ю.А. Дунаев. Слово о философе	781
В.Ф. Пряхин. О Светлане Григорьевне Семеновой	784
М.Р. Мелкумян. Штрихи к портрету	785
В. Потапов. Светлана Семенова	786
О.А. Бабанова. Светоч моей жизни (воспоминание о С.Г. Семеновой)	792
Б.Г. Режабек. Светлый луч мысли	793
Д.М. Янг. Воспоминания о Светлане Семеновой	796
В. Меденица. Всевидящие очи	797
В.А. Никитин. Светлой памяти Светланы Семеновой	801

Д.С. Московская. Осколки воспоминаний.....	802
А.И. Чагин. Неоконченный разговор (читая дневники Светланы Семеновой).....	804
А.Ю. Коробов-Латынцев. Светлана Григорьевна Семенова. «Тайны Царствия Небесного»....	809
Н.В. Коротков. Светлой памяти матриарха русского космизма.....	810
В.Г. Тучин. Несколько слов о философии восхождения Светланы Семеновой.....	811
В.П. Васильев. Вспоминая прошлое, думаем о будущем.....	813
Л.В. Бабанова. Светлана Семенова на родине Федорова.....	814
В.А. Хомяков. «Я верю в жизнь на тысячу веков».....	817
В.А. Хомяков. На родине Николая Федорова.....	819
А.Г. Гачева. Мама.....	821
В. Балясный. Светлана.....	823
Памяти Михаила Михайловича Панфилова (1954–2016).....	831
С.В. Бушуев. К истокам национальной памяти. Жизнь и научное творчество М.М. Панфилова (Краткий обзор).....	831
Краткая библиография трудов М.М. Панфилова.....	835
Т.Л. Миронова. Философский камень книговедения.....	840
Л.П. Медведева. На перекрестке. Светлой памяти М.М. Панфилова.....	841
Памяти Валентина Арсентьевича Никитина (1947–2017).....	843
Б.Г. Режабек. Понтифик ноосферы.....	843
А.Г. Гачева. Валентин Никитин и Светлана Семенова: вехи творческой дружбы.....	846
Памяти Юрия Владимировича Линника (1944–2018).....	866
Б.Г. Режабек. Космос Юрия Линника.....	866
Н.Л. Лескова. Линник и Лесков. Философы.....	870
Ю.В. Линник. Лесковиана (три этюда).....	871
Памяти Владимира Ильича Бодякина (1951–2016).....	878
Б.Г. Режабек. Профессионал, мыслитель, мечтатель (памяти Владимира Бодякина).....	878
А.Н. Щербаков. Владимир Ильич Бодякин.....	882
А.Г. Гачева. Рыцарь Информграда.....	883
Памяти Ольги Владимировны Солодковой (1963–2017).....	887
Д. Одинокоев. Прощай, обаяние таланта!.....	887
В.В. Богданов. Памяти Ольги Солодковой.....	889
А.Г. Гачева. Ольга Солодкова. Музей руками детей.....	891
Памяти Александра Матвеевича Воробьева (1937–2014).....	895
Л.В. Бабанова, А.Г. Гачева. Подвижник сыновней памяти и родства.....	895
Сведения об авторах.....	901
Summary.....	906

Научное издание

*Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН*

Московский Сократ
Николай Федорович Федоров
Сборник научных статей

Редактор — А.Г. Гачева
Оформление переплетов — В.В. Покатов
Компьютерная верстка — В.В. Чернышова

В оформлении переплета использована картина В.В. Покатова
«Русский философ-космист Николай Федорович Федоров» (2016)

Подписано в печать 15.06.2018. Формат: 70/100
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 57,00. Тираж 250 экз. Заказ № 2

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью)
Адрес: 111399, г. Москва, ул. Марتنеновская, 3;
Сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 160707 от 13.03.2012;
Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат»

Отпечатано в типографии ООО «Альпен-Принт»
123060, Москва, ул. Маршала Бирюзова, 18–25
типография-дизайн.рф

ISBN: 978-5-8291-1972-0



9 785829 119720