

Российская государственная библиотека
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Музей-библиотека Н. Ф. Федорова
при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки»

**«СЛУЖИТЕЛЬ ДУХА
ВЕЧНОЙ ПАМЯТИ»**

**НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ
ФЕДОРОВ**

(к 180-летию со дня рождения)

Сборник научных статей
Часть 1

Москва
«Пашков дом»
2010

УДК 1 (470+571) (082.1) (092) Федоров Н. Ф.
ББК 87.3(2)51я434 Федоров Н. Ф. + 87.3(2)51 — 5 Федоров Н. Ф.
С 49

*Сборник подготовлен в рамках проекта НИО книговедения РГБ
«Книга в пространстве культуры» и Программы фундаментальных
исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие
и духовные ценности России»*

Куратор проекта *Л. Н. Тихонова*
Составители: *А. Г. Гачева, М. М. Панфилов*
Научные редакторы: *А. Г. Гачева, М. М. Панфилов*
Художник *В. В. Покатов*

«Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Фе-
С 49 **доров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей :**
в 2 ч. Ч. 1 / Российская гос. б-ка [и др.] ; [сост. : А. Г. Гачева,
М. М. Панфилов]. — М. : Пашков дом, 2010. — 432 с. — ISBN 978-
5-7510-0464-4 (ч. 1). — ISBN 978-5-7510-0463-7

Г. Гачева, А. Г., сост.

Агентство СІР РГБ

Сборник научных статей подготовлен к 180-летию со дня рождения выдающегося отечественного мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея Николая Федоровича Федорова (1829—1903). Основу издания составили материалы IX и X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, которые проходили в Российской государственной библиотеке.

Ученые из России, Украины, Сербии, Польши, Японии, США размышляют о значении идей Н.Ф. Федорова для современного мира, представляют религиозно-философские, богословские, эстетические, педагогические грани его наследия, рассматривают «Философию общего дела» в контексте отечественной и мировой культуры. В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие ранее неизвестные факты жизни и деятельности Федорова, публикуются новонайденные архивные документы. В сборник также вошли литературно-философские эссе и творческие проекты.

УДК 1 (470+571) (082.1) (092) Федоров Н. Ф.

ББК 87.3(2)51я434 Федоров Н. Ф.+87.3(2)51 — 5 Федоров Н. Ф.

ISBN 978-5-7510-0464-4 (ч. 1)
ISBN 978-5-7510-0463-7

© Коллектив авторов, 2010
© Гачева А.Г., Панфилов М.М., составление, 2010
© Покатов В.В., оформление, 2010
© Издательство РГБ «Пашков дом», 2010

От составителей

«Служитель духа вечной памяти»¹ — так назвал Николая Федоровича Федорова (1829—1903) философ и богослов Владимир Ильин.

Пожалуй никто из писавших о мыслителе в уже ушедшем XX веке не определил суть его жизни и дела столь точно и всеобъемлюще.

Тема памяти — сокровенная тема философии Федорова. В ней — средоточие его мысли, ее неиссякающий живой исток; в ней — корни его антропологии и онтологии, гносеологии и этики, эстетики и философии культуры... В ней — ключ к его биографии, к его двадцатипятилетнему служению в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев, за которым, как вспоминали его современники, «не было видно ни личной жизни», «ни службы в обычном смысле»².

Философ всеобщего дела утверждал глубоко личностное отношение к культуре. Прошлое представляло для него не отвлеченным набором имен, дат, событий, но собором индивидуальностей, уникальных, неповторимых, взыскующих вечности, и он обращал живущим свой призыв памяти и любви. Памяти и любви не только к истории, но и к тем, кто жил в этой истории, к нашим отцам, дедам, прадедам. Ко всей уходящей в глубь времен родовой цепи человечества и к каждому конкретному ее звену.

Луч воскресительной памяти, неразрывной с любовью, с тех пор, как окончился земной путь Николая Федоровича, направлен и на него самого. В рукописном отделе Российской государственной библиотеки, наследницы той, где работал «идеальный библиотекарь», бережно хранятся его рукописи. На их основе издано первое собрание сочинений философа всеобщего дела. Музей истории библиотеки собирает материалы о нем и бережет как драгоценную реликвию портрет Н.Ф. Федорова работы Л.О. Пастернака. Дважды в стенах РГБ были организованы выставки, посвященные жизни и творчеству Федорова, судьбе его идей в культуре XX века. В каталожной библиотеке, сердце Румянцевского музея, куда приходили для бесед с Московским Сократом Л. Толстой и В. Соловьев, А. Фет и В. Верещагин, создан мемориальный кабинет.

В 2004 г. РГБ выпустила сборник научных статей и публикаций к 100-летию со дня кончины Н.Ф. Федорова³. Настоящий сборник — памятное приношение библиотеки к 180-летию со дня рождения ее выда-

ющегося деятеля. Его основу составили материалы IX и X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, прошедших в РГБ в декабре 2003 г. и ноябре 2007 г. Эти чтения, организованные совместно с Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН, философским факультетом МГУ и Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова, собрали ученых самых различных специальностей: историков философии и литературы, искусствоведов, культурологов, педагогов, профессионалов в области библиотековедения и музееведения, физиков, биологов, экологов. В них приняли участие ведущие специалисты по творчеству Н.Ф. Федорова, по традиции русского космизма из России, США, Японии, Польши, Сербии, Украины.

Статьи, вошедшие в сборник, затрагивают круг стержневых проблем философии Н.Ф. Федорова. В них представлены его взгляды на смысл истории и культуры, задачи научного и гуманитарного знания, обсуждаются предложенные им подходы к решению глобальных кризисов современного мира, рассматриваются связи «Философии общего дела» с отечественной и мировой духовной традицией. Публикации содержат новые материалы к биографии мыслителя. В сборник включены литературно-философские эссе и творческие проекты.

Все цитаты из сочинений Н.Ф. Федорова приводятся по изданию:

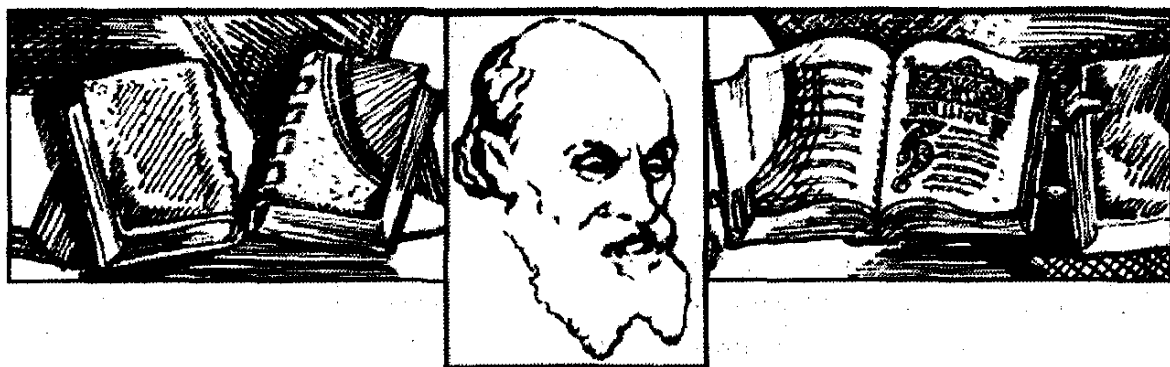
Н.Ф. Федоров. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1—4. М., 1995—1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000. Ссылки даются в скобках после цитаты: римская цифра указывает том, арабская — страницу. Дополнительный том обозначен как «Д.».

Примечания

¹ Ильин В.Н. Н.Ф. Федоров. Философия общего дела // Авторизованная машинопись. Архив Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.

² Георгиевский Г.П. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40-му дню кончины) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 153.

³ На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М.: Пашков дом, 2004.



Н.Ф. ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ

С.Г. Семенова

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НООСФЕРА

Глобализация, все большее стяжение мира западным обручем единой экономической, финансовой, политической, информационной системы, захватывает мир в своих ценностях, императивах, стратегиях действия. Захватывает и умы — целой *индустрией* книг, коллективных сборников, трудов конференций; на разнообразных интеллектуальных толковищах речь только и идет о глобализации, о «глобализации и...» (от национальной экономики и политики до культуры и фольклора...). Россия, эта *страна-континент*, средостение и посредник двух миров — Востока и Запада, до сих пор пространственно самая большая страна мира, как бы сейчас ни была она обкусана по своим западным и южным бокам, всегда осознавала себя, свой путь и миссию в некоем универсальном смысле. В начале была идея «Третьего Рима», православной державы с особым инстинктом собирания земель и народов, который лучшие умы раскрывали в высоком общемировом смысле: так Достоевский видел в славянском единстве «лишь первое собирание», расширяющееся затем «на всю Европу и мир как христианство», имея в виду, разумеется, не планетарное завоевание и господство, а торжество христианского дела и идеала. Это дело, касающееся всех и каждого землянина, было раскрыто Николаем Федоровым, другими мыслителями активного христианства (Вл. Соловьевым, С. Булгаковым, Н. Бердяевым и др.) как свершение Богочеловеческое, направленное на регуляцию стихийных, смертоносных сил падшего мира, на преобразование несовершенной-смертной человеческой природы в бессмертную и обоженную. Человечество в нем становится орудием осуществления Божьей

воли, действует с благодатной Ее помощью. Да, конечно, все эти построения остались пока лишь как *проект* в духовной, не вышедшей в жизнь, в *акт*, национальной сокровищнице. Да, они прямо не одушевляли русскую православную монархию, но пока за ней стояла, пусть ею глубоко, до конца не осознанная вселенская идея, Россия была сильна и влиятельна в мире, хотя неизбежно и пала под революционным молотом вследствие непроясненности своей идеи, частичной и дефектно-искаженной ее реализации.

Второй, еще у многих на собственной памяти, опыт построения великой цивилизации удался, увы, всего на семь десятилетий — глубинных пороков идеала, ошибок и преступлений здесь оказалось достаточно для критической массы ее краха. Но признаем, пусть временный, но фантастический рывок по шкале успеха *мира сего* (одна из двух мировых сверхдержав, со своим военно-политическим блоком государств и огромной сферой влияния на всех континентах) стал возможен благодаря тому, что идеология ее несла в себе некую, пусть опять же усеченную и дефектную, *универсальность*, касалась опять же всего мира, точнее значительной части его рабочего населения, бедных и униженных слоев. То есть мысль моя такова: наша страна может претендовать на мировую роль, может вновь привлечь к себе страны и народы лишь при наличии у нее великой, насыщено-привлекательной идеи, «творческой идеи России», как выражался Иван Ильин, если она сумеет выдвинуть альтернативу тому фундаментальному выбору ценностей, который лежит в основе современной глобализации.

Глобализация, казалось бы, несет в себе идею и задание, и реализацию некоего единого мира. Но какого? Мир как *единый рынок*, рынок труда, финансов, товаров, услуг, образования, массовой культуры, где выигрывают наиболее успешные его агенты, торжествует западно-цивилизационный и корпоративный эгоизм при достаточно спокойном приятии факта упадка или гибели неуспешных, неумелых, неприспособленных под законным, *исторически обусловленным*, глобалистским катком. Причем в эту *стружку*, *усушку* и *утруску* попадают отдельные сословия и уклады, прежде всего традиционно-сельский, а то и целые народы и регионы. О симптомах этого нового цивилизационного расизма писал уже Александр Панарин. Действительно, гуманистический идеал Нового времени, проект Просвещения и Модерна, при всех его изъянах, глядел в горизонт единого человечества, неуклонно прогрессирующего к некоему более-менее гармоническому всеобщему состоянию. Сейчас этот западный идеал сильно похудел, можно сказать, дистрофически ужался и дегенерировал, вновь вылезло старое, хоть и под толстым слоем обманно-эстетической косметики, социал-дарвинистское мурло — появились превзысканные сыны

либерального прогресса, его уверенные лидеры, его *ведущие*, а с другой стороны, *ведомые*, вольно-невольно вовлекаемые и влекомые железной рукой якобы неотменимой объективности, и, наконец, непослушные, опасные изгои, достойные крайних мер *цивилизационной защиты*. Много говорят о глобализации как о стихийном (читай: неотвратимом) процессе снятия национальных, государственных барьеров в объединении экономик в одну мировую систему, в движении капитала, технологий, информации. В тени остается другой, вполне волевой, четко направленный процесс: *подкупающее* воздействие на местные управляющие элиты, тщательно разработанные техники манипулирования сознанием массы (электората) стран и народов, кому предоставлена участь быть донорами «передовых», эффективных лидеров глобализации.

Вновь отчетливо проступает исходная религиозная матрица, протестантско-кальвинистская схема, по которой, как уже не раз отмечалось, и мог некогда успешно состояться западный капитализм: речь идет о якобы изначальном и неотменимом Божественном предопределении кого-то к спасению, а кого-то к гибели, так что можно было со спокойной закрытым сердцем к страданиям всех неудачников, слабых, ленивых, недостойных потеснять и давить их на пути к собственной «метафизически» заслуженной экономической и жизненной победе. И сейчас в глубине души (разумеется, публично не высказываемой) именно западная цивилизация считает себя полным числом такой *избранной к спасению*, и в какой-то дробь тех, кто за ней поспеет, или точнее, будет покорнее и эффективнее служить ее процветанию — природными, энергетическими ресурсами, дешевой рабочей силой, предоставляемым пространством для ее геополитических нужд, для эвакуации туда опасных отходов, грязных технологий...

Поставим вопрос: остается ли религия для современного мира высшим ценностным, *идеальным* вектором, как это ей присуще по самой ее природе? Казалось бы, современный мир устроился на сугубо секулярных, плюралистических началах — как известно, даже из конституции Европейского союза изъят очевидный пункт о христианских основах западной цивилизации. Но всем известны боги, точнее идолы общества, недаром названного потребительским: экономика, деньги, власть, жизненный успех, довольство и комфорт, индивидуализм, свобода, права личности... Кстати, все мы помним, казалось бы, нерасторжимую триаду: *свобода — равенство — братство*, с которой горделиво началась буржуазно-либеральная эра. Сейчас же одна *свобода* осталась самым громким и напористым слоганом на знамени либерально-демократических ценностей, с сознанием своего священного права идущей экспансией на весь мир, и посягнуть на эту

высшую ценность, на это божество расценивается как кощунство и мракобесие: «Вы что против свободы?!». Но эта святыня начисто забыла о своих когда-то единоутробных братьях: *равенстве* и *братстве*, и без них она, пустая и бесплодная, в манящем пакете прелестей западной цивилизации (вкуче с «правами человека», свободой выбора и т. д.) нередко оборачивается чертовой мощной, из которой золотые монеты обещанных реальных благ сыпятся пожухлыми листьями.

Соблазняя и разрушая традиционные нравственные устои — на потребу глобализации — свобода в своем «сакральном», оправдывающем всё и вся ореоле работает безотказно, открывая шлюзы низменных инстинктов: разнузданно сексуальных, вытесняюще убийственных, эгоистически циничных. Тут мы и нащупываем тот крючок, которым зацепляет человека «свободный» потребительский идеал, а он в наше время включает и предельное раскрепощение тела, улаживание всех его рецепторов, максимальную эксплуатацию сладостей и острых ощущений, предоставленных человеческим естеством и его извращением, и уютное устройство на краткое время живота, и азарт беспощадной борьбы с ближним и дальним, и свободное экспериментирование с собственной жизнью и природой, развитие ее во все стороны, вплоть до самых сомнительных и демонических. Как не вспомнить пронизательнейшее замечание Достоевского о том, что безрелигиозная западная цивилизация «вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше».

Недаром еще воцарение капитализма было воспринято наиболее чуткими его критиками как своего рода *второе грехопадение* рода людского. В первом, библейском, *падении* Господь, как мы помним, в наказание отлучает наших прародителей от райской жизни, бросает их в смертную земную юдоль, преградив путь к эдемскому *древу жизни*, дабы не восполнили они тут же утраченное, не обрели «бесплатной» вечной жизни. Во втором же, реально-историческом, — люди вообще махнули рукой на такое стремление, отказались идти тернистым путем искупления и преобразования своего смертного и смертоносного греховного естества к древу бессмертия и высшей природы. *Второе грехопадение* тождественно полной секуляризации человека, утверждению принципиальной *отмирности* его жизни, неоязыческому идеалу окончательного устройства в рамках и пределах смертной, страстно-самостной, *падающей* его природы. «Мануфактурно-промышленное» неоязычество, культ «мануфактурных игрушек» служит все тем же языческим богам эроса, торговли и войны... (новой Венере, Гермесу и Марсу...), любым страстям и порокам человека, выбравшего, по выражению Федорова, «последнею целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта».

Тот или иной религиозный или, если хотите, псевдо-религиозный принцип всегда лежит в основе фундаментального выбора цивилизации, являясь как бы структурирующим *геном*, располагающим ее уклад в достаточно четкой и определенной конфигурации. И хотя современное *неоязычество* — это *религия отказа от* настоящей *религии* (ибо последняя по самой своей сути предполагает превозможение наличного несовершенного человека, идеал восхождения его к высшей ступени бытия), оно формально не теряет «религиозного» качества (*religio* — соединяю), связующего социум и его членов в единый преобладающий тип и склад, в одну систему ценностей.

Локомотив глобализации, путь которому — и на всех парах — открыло поражение СССР в холодной войне, крах планово-социалистической системы, принес в Россию и капитализм, и свое корыстное геополитическое задание, и стандарты гедонистически-потребительского общества (а они играют особенно вонне, *на вынос*, агрессивную роль, обессиливающую, деградирующую местное общество и культуру). И во всем этом надо разобраться. С одной стороны, капитализм, рыночное общество вполне соответствуют взгляду на себя как на наиболее *натуральный* экономический строй, основанный на первично-природных инстинктах человека: утверждение своего «я», своей самости, эрос собственности, борьбы, в которой побеждает сильнейший, стремление продлить себя в детях, наследующих плоды вашего труда и стяжательства... Одним словом — это уклад *по мерке* человека, умело эксплуатирующий его умения и таланты, страсти и пороки, фобии и компенсации, и оттого гибкий в своем балансировании, сильный в своей неустойчивой устойчивости.

С другой стороны, идейные критики и ниспровергатели капитализма обнаруживают в нем тенденции к отчуждению человека, фетишизации вещи, к стандартизации труда и человека, наконец, к торжеству массовой культуры, созидающей легкий вкус к бездумному развлечению, к чувственному комфорту, а то и к растлению, наркотизации сознания... И обе стороны правы — и то, и это в нем сосуществует: инстинктивная естественность и *зверобожие*, но и механистическая отрегулированность, изощренная манипуляция сознанием всех и каждого, приводящая к созданию человека внедренных, умело отработанных реакций и вкусов, ощущаемых как «свободно» выбранные, — при особо тщательном погашении в нем метафизических забот и беспокойств, любого порыва к онтологическому восхождению. Принципиально не пестуясь, духовное зрение и дерзание (как важнейший дар, оправдывающий библейское указание о создании человека «по образу и подобию Божию») вообще не открываются: не востребованные, они скукоживаются в атрофированный отросток. Это

и есть пресловутое господство бескрылого буржуазно-мещанского духа, обеспложивание стихийно-творческих, религиозно-трансцендирующих энергий в человеке, которое так ужасало уже первых критиков капитализма, западных романтиков, русских славянофилов, Герцена и Достоевского... Пожалуйста, борись, хитри, развивай те или иные умения, научные и культурные таланты, бесцельно играй, уходи в свои фантазии и виртуальность, сладко забывайся или лучше — хватай удачу, не оглядываясь на отставшего и упавшего, превосходи себя — но только в плане прагматического, временного земного успеха!

Кстати, вспомним, как в цехах, за станком, на конвейере перемалывали, да и перемалывают до сих пор недавнего крестьянина с его космическим мироощущением, природосообразным типом труда, врожденной *экологичностью*, традиционной моралью, превращая в придаток к машине, в «нормализованного» работника, как называл его «железный Гастев», один из крайних пролетарских идеологов инженерно-конструкторского подхода к самому гегемону, превращаемому в «социальный автомат». В его построениях ярко обнажается генетическая связь капитализма со своим врагом и близнецом — пролетарским социализмом, втиснувшем более мягкие и *умные*, умеющие при всем при том потакать человеческим слабостям и страстям, тенденции первого в жестко-аскетический тоталитарный каркас. Ни с кем так отчаянно не боролась пролетарско-социалистическая идеология, как с крестьянством, его «стихийностью», «неорганизованностью», религиозной «мистикой», с тем *лучшим*, что было в идее и практике капитализма — с его священным правом собственности, инициативы, личной заинтересованности в труде и его результатах... А вот отчуждение человека, механистическая стандартизация труда и сознания, те негативные стороны капитализма, на которые так метко указывали идеологи научного коммунизма — Маркс и Энгельс — парадоксально воцарились в исторической попытке реализации их идей.

Сама революция и последующее строительство нового общества были отмечены наступлением индустриальной, городской цивилизации с ее духом рационализма и секулярности на одно из традиционных обществ, основанное на большей связи с природой и космосом, на вековом крестьянском укладе, нравственно-религиозных, общинно-родственных ценностях. Интересно, что советский период с его пафосом реконструкции, индустриализации, бурного американизма пятилеток стал одним из наиболее ударных и успешных продвижений мирового процесса западной модернизации, профанирующей секуляризации аграрно-религиозных стран и регионов. (Не забудем, что и идеи материалистического социализма, марксизма были восприняты с Запада, правда, их пересадка в осо-

бую национально-психологическую почву прошла не без мутаций.) Своеобразие советского периода индустриального цивилизаторства огромной крестьянско-христианской страны заключалось в методах: делать предполагалось не западным долгим путем на основе экономических закономерностей, а аврально-штурмово, на идейном энтузиазме, на нравственно-взнуздываемых стимулах и частично — на дешевом рабском труде заключенных. Такая цивилизаторская задача, да еще решаемая в невиданно сжатом, на пределе сил темпоритме, требовала особой одержимости, аскетизма, редукции человека до эффективного работника — всё для дела, ничто не щадится: здоровье, личная жизнь, существование других. И вот, штурмуя реки, строя ДнепрогЭС или Магнитку, покоряя сопротивление материи, строители как будто взыскивают какой-то цитадели высшего блага, берут бастион окончательного счастья, чуть ли не «земного рая» (все это прекрасно передано литературой эпохи). Здесь была какая-то так и неосознанная тогда подменная эйфория. И была она недолга. Нравственно-энтузиастические стимулы работали в целом значительно хуже *нормальных*, быстрее девальвировались.

Но как ни парадоксально, советский период со всеми его тенями и дефектами (террором, тоталитарным единомыслием, гигантоманией круглых цифр, в которой исчезал конкретный человек, рабским трудом ГУЛАГа...) вряд ли должен так уж презрительно третироваться нынешним либеральным лагерем. Этот период приблизил его идеалы и цели: вестернизацию России, сход ее со своих традиционных путей. Правда, индустриализация сделала СССР военной сверхдержавой с угрозой экспансии коммунизма по миру, что было совершенно неприемлемо для Запада. И нынешний западный штурм России производится уже более адекватными для нового скрыто-колониального этапа глобализации методами, а потому и более радикальными, сносящими подчистую национальные достижения: промышленность, науку, образование... Россия прошла искус тоталитаризма, сейчас проходит искус «свободы», что окажется разрушительнее — еще вопрос... Достаточно зорко взглянуть на ту критическую, скрыто и открыто угрожающую истерию, которая поднялась сейчас на Западе по поводу России, как только она стала делать первые движения хоть к какому-то своему государственному возрождению.

Русские религиозные мыслители дали, возможно, самый глубокий анализ причин и сути русской революции: это и «малый апокалипсис истории» (Бердяев), напоминающий всем, насколько прекраснодушны и подслеповаты человеческие упования на устойчиво-мещанскую гармонию, уютное существование на земле в пределах *послегрехопадного* порядка бытия с его непобежденными разрушительными иррациональными

силами вне и внутри человека; это и национальная катастрофа для России; и расплата за грехи и преступления прошлого режима... Мыслители эти не могли не отметить и положительные эффекты: после революции объективные процессы вынесли к культуре и творчеству широкие массы, а большевистская власть, как это ни странно, спасла саму российскую государственность. Первоначальный революционный *анархизм*, приведший огромный российский организм к развалу, деградации, чуть ли не клинической смерти, неизбежно-«спасительно» сменяется *деспотизмом*, авторитарной, тоталитарной властью, которая становится тем мучительным, даже бесчеловечным лечением, что реанимирует распавшиеся, некротические части государственного, экономического, общественного целого, чтобы встряхнуть их, динамизировать, оформить, пусть жестоким образом, в новое могучее целое.

Неужели и сейчас после новой революционной встряски, нашествия, пожалуй, еще более тонких и опасных вирусов, вошедших в плоть и дух страны, угнетающих и разлагающих ее, в ситуации прогнозируемых реальных и не столь уж дальних угроз чуть ли не исчезновения ее с карты мира в своем нынешнем, пусть и усеченном, целом, мы обречены лишь на повторение былого «тоталитарного» опыта, может, пожарно и сработавшего, но, увы, ненадолго и с залогом исторической расплаты?! И не попытаться ли иначе — вырваться-таки из дурной бесконечности и порочного круга русского исторического рока: «ходить побираться под чужими окнами», по выражению Ивана Ильина, непрестанно заглядывая и оглядываясь на другие цивилизации, идеологии, пути развития, прежде всего западные, американские, будто бы самые передовые, объективно-неотменимые, лакомые и обещающие издалека, но жестко сдирающие народную шерсть и кожу при своем приближении и внедрении. Вряд ли необходимо живописать ту же нынешнюю живодерню для одних, захлопнувшуюся западню дешевого растления, крутого эгоизма и цинизма для других, элитный фестиваль жизни для немногих — всё это перед нашими глазами, тысячами страшных, шокирующих и наглых историй и цифр ежедневно валится на страницы газет и журналов, экраны телевидения и радио!

Общепризнанно, что время классического индустриально-капиталистического общества уже проходит, грядет постиндустриальный его этап, когда сфера собственно материального производства, оставаясь фундаментом общественного процветания, уходит со своего центрального места. Я уж не говорю о труде физическом, по удовлетворению основных жизненных потребностей человека (в еде, жилище, одежде и т. д.), который Лев Толстой считал основой народной нравственности, — его ценность девальвирована до низменной, почти презренной деятельности,

перекладываемой в глобальном мире большей частью на маргинальные слои — мигрантов, страны третьего мира, куда уже уверенно записывают и нас. Глобалистский «естественный отбор» готов спокойно отсеивать неприспособленные, упрямо-«отсталые» народы, экономики и культуры, перерабатывая их в безличный этнографический материал для выполнения всяческих низких, грязных, непристижных функций старых и новых космополитических конгломератов. Зато ново-империалистически поощряется отток лучших научных сил, интеллекта, знания и умения (взращенных природным национальным талантом и прежней системой образования) куда-нибудь в Силиконовую долину, западные университеты и исследовательские центры.

Уже с ролью России даже и в славянском мире покончено — тот почти весь радостно влился в орбиту нынешних гегемонов — США и объединяющейся, секулярной материалистической Европы. И тем не менее Запад, видимо, не успокоится до тех пор, пока не расчленит большую (бывшую великую) Россию на десяток, а то и другой мелких, немощных, уже окончательно марионеточных образований. Да, похоже, боятся скрытого потенциала некоего идеологического, ценностного колена, *чреватости* чем-то неожиданным в недрах и лоне «загадочной русской души», как бы иронически ни кривились теперь перед этим штампом, недаром же некогда *свежо* родившимся в восприятии иностранца.

По большому метафизическому счету, существует два типа человека. Один, целиком вписанный в практическую посюсторонность, на полном и единственном *серьезе* внедрен в нужды, заботы и удовольствия *мира сего*, спокойно-фатально принимает его природно-смертные законы. Потребительское общество выросло на почве явления, которое было названо *буржуазностью*, причем, в широком смысле, учитывающем не только понятные социально-экономические, но и психологические и прежде всего духовно-метафизические, или точнее а-метафизические ее измерения. Дух буржуазности, мещанства, демократизировался, разлился по всем слоям общества и достиг своего торжества, сложив определенный стиль жизни, тип поведения, утвердив свои ценности, свое оправдание существования. Он — исключительно *отмирен*, его *потолок* упакован без просвета в реальности высшие, в дерзание к *небу*. Мещанин в таком философско-герценовском понимании ампутировал в себе главное метафизическое качество человека, его духа — *трансцендирование*, перерастание себя. Везде, куда проникает буржуазно-мещанский дух (а с глобализацией он проникает всюду), он подрезает крылья настоящему духу, порыву и прорыву в более высокую онтологическую реальность: если взять лишь область культуры, то идею и задачу преобразования самой жизни и человека он забьет

эстетизмом, «искусством для искусства»; метафизическое беспокойство и воистину новое творчество — постмодернизмом, иронически жонглирующим деконструкциями и симулякрами... Религию объявит делом частным и личным, великие философские идеи положит на безопасную академическую полку. Буржуазно-мещанский дух может дышать и в консерваторе, и в либерале, и в революционере, и в нигилисте... у него тысячи облиций — социальных, философских, «религиозных», но за всеми ними — один неоязыческий, антиэволюционный выбор.

Обратимся теперь ко второму типу человека — тот, при такой же, как у первого, естественной причастности к условиям и требованиям земного бытия, чувствует себя в них значительно более неуютно, несчастно, глубинно трагически, не принимая их как окончательные и должные. Такой человек живет в духовно динамическом, *натянтом* пространстве, где работают два полюса — и земное *здесь и теперь* и трансцендентный зов к лучшей природе, к «новому небу и новой земле». Собственно только такой человек и может быть назван *религиозным*, душа которого — «христианка», даже если он и вовсе не исповедует никакой религии. Тогда как и объявленное исповедание оной, и обрядовое прилежание может быть лишь традиционно-благочестивым «бантиком» к жизненному платью первого, по сути *безрелигиозного* типа.

Так вот, в своих размышлениях над русским национальным характером все отечественные мыслители, отмечая его антиномии (анархизм, мятежность, антибуржуазность и покорность, терпение, консервативная инертность; свободолюбие, аполитичность и государственность, бюрократизм; мессианская всечеловечность, жертвенность и почвенничество, национализм; богоискательство и воинствующий атеизм...), указывали на одну доминанту русской души, которая и относит ее к этому второму, метафизически ориентированному типу: ее устремленность к абсолюту, к последним временам и срокам, к Царствию Небесному, где находит воплощение чаяние всеобщего спасения, обоженной природы человека и мира. Наряду с другими религиозными мыслителями Лев Карсавин подчеркивал не просто *абсолютность* русского идеала, но и самое главное — сознание того, что «идеал лишь тогда ценен, когда целиком претворим в жизнь...». «Или всё, или ничего» — так определял дилемму русского максимализма Евгений Трубецкой, предостерегая против ее опасностей. Такой тип сознания, действительно, подвержен разного рода роковым срывам и извращениям (аукающимся в самой русской истории): провал промежуточных, историко-культурных звеньев, идеи *постепенности*, творчески-созидательного эволюционного возрастания (получить всё вмиг и сразу, как страстно верили платоновские чевенгурцы). «Русский человек не мо-

жет существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательной наивностью принимает за таковой нечто совсем неподобное...», а при крушении того суррогата, в который народ вдруг усилился поверить как в такой идеал, он легко впадает в «неслыханное скотоподобие или мифическое равнодушие ко всему» (Карсавин), во «всё позволено», демонстрируя *нигилизм* как изнанку своей глубинной *апокалиптичности*.

Нынешняя ситуация идеологической пустоты, пришедшая на смену поверженного идеала (принадлежащего как раз, по классификации последователя Федорова Николая Сетницкого, к идеалу частичному и дефектному), весьма способствует этому настроению равнодушия и безнадежности. К тому же установившийся сейчас строй и уклад работает на глобалистское задание *сменить душу* России, разделяющую ее с европейско-американским миром до полного непонимания, глухого раздражения, скрытой вражды, сделать ее, наконец, «нормальной» (притом, и с корыстным прицелом *укоротить* ее и *обрезать* для практических нужд фактории-донора).

Хотелось бы сказать несколько слов о роли интеллигенции в этом процессе. Еще в известной славянофильской триаде: *государство*, *народ* («земля», по выражению Константина Аксакова), *общество*, последнее (сейчас говорят «гражданское общество») понималось как посредническая инстанция между двумя первыми, поднимающая народные интересы, чаяния, ценности на ступень самосознания, с тем, чтобы государство (власть) знало и считалось с ними. И место *общества* в таком понимании в России заняла преимущественно интеллигенция, однако не всегда и не вся стала она выразителем народного, национального самосознания. Вспомним ее роль в подготовке революционной, национальной катастрофы, пронизательно явленную авторами «Вех» и «Из глубины». И в исторически недавнем поражении России в холодной войне, в процессе либерально-капиталистической ее глобализации часть интеллигенции, и довольно значительная, сознательно и бессознательно идеологизированная недругами России, стала вольно-невольным исполнителем задания западной цивилизации, о котором только что шла речь: подменить *организмический* принцип русской души, ее духовно-генную архитектуру. Сейчас колоссальную роль играют деньги, положение, материальные блага, и за них чутко держат усики по ветру и делают *что надо*. (Конечно, всегда были и есть группы и слои *общества* честного, твердого в своих глубинно народных убеждениях, но такой интеллигенции всегда труднее всего, заталкивают ее в тень, на обочину, откуда ее идеологов и творцов могут найти и поднять часто лишь в академически изучаемую историческую память, *безобидную* для уже ушедшей актуальности.)

Это «что надо» пытается окончательно заглушить всегда живший и звучавший в русской душе метафизический зов громкими дразнениями цивилизации досуга и развлечения, гедонистической, психоделической массовой культуры, обрушившейся прежде всего на молодое поколение: рок, попса, секс, травка, убаживание сенсорных точек при приятном погашении или полном отключении сознания, культ насилия, право на убийство... Кажется бы, как распалывают зоны чувственного удовольствия и ошаления, «по-горячее, по-горячее», а жизнь вокруг, люди становятся... все холоднее — холодеет, жестянеет мир, самочувствие каждого, отношения людей между собой, государства, общества к ним, их к государству, истории, бытию вообще. У элитной части молодежи пестуются разум и знания прагматические, узко-профильные, *мораль успеха* — для большинства престижно существовать и действовать в не-производственной сфере (финансов, юриспруденции, политологии, сервиса, торговли), в индустрии развлечений, шика-шока...

Конечно, речь идет о преобладающей тенденции, с которой связано то новое, что ошеломляюще вошло в нашу жизнь. Здесь и энергичное, циничное племя больших и малых внутренних конквистадоров, покорителей общенародной собственности, природных ресурсов, чужих кошельков, потеснивших на обочину прежнюю советскую «интеллигентную» элиту, которая теперь роится вокруг них как держателей кормушек и центров влияния. А в каком броуновом движении, эстетической пестроте клубятся яркие актеры и паяцы, риторы политического театра, масс-медиа, раскрученные звезды шоу-бизнеса, клубных тусовок, золотой молодежи, живописные фигуры оккультных «наук» и практик!.. Но разве это всё? На мой взгляд, здоровое ядро нации живо и действует, пусть в тиши и тени, вдали от публичного *информационного поля*: есть у нас и честные труженики, сохранившие исконно народные качества русской души и отношения к миру, передающие их своим детям, и молодые, идущие под сень церковных приходов, причем деятельного толка, спасаясь там от мусорного вала массового растления, есть и ученые, ради «интеллектуальной любви к Богу», *богу* своего любимого предмета, бескорыстно служащие отечественной науке, есть и настоящие художники, политики и журналисты, есть и вечные русские искатели альтернативных путей движения вперед человека и мира... Есть уникальное духовное наследие русской культуры. Есть, наконец, та активно-христианская, активно-эволюционная мысль, часто объединяемая в понятии русского космизма, которая может и должна стать нашим русским и одновременно универсальным ответом на идеологию и практику глобализации, представляя собой созидательно-спасительный вариант планетарного, а то и космического устройства жизни. Хотя классический

период развертывания этого философского и естественно-научного течения приходится на столетие (с первой половины девятнадцатого до середины двадцатого века), уже отстоящее от нас более чем на полвека, его адекватное и широкое усвоение еще по-настоящему не началось, а дальнейшее углубление и уточнение его новыми научными достижениями, актуально-современное синтезирование этого наследия продолжается — в силу господства совсем другого цивилизационного выбора — больше в боковых, так сказать, капиллярных, мало видимых частях культурного организма.

Русский космизм в обеих своих ветвях — активно-христианской (Н. Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Горский, Н. Сетницкий) и натурфилософской, естественно-научной (В. Одоевский, А. Сухово-Кобылин, Н. Умов, К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский, В. Муравьев...) стоит на идее *активной эволюции*. Основываясь на безусловном эмпирическом факте *цефализации*, т. е. неуклонного роста головного мозга, *усложнения* и *уточнения* нервной системы в ходе эволюции живых существ, приводящей к созданию человека, русские космисты делают вывод, что на человеке эта внутренняя закономерность эволюции, намекающая на некий ее идеальный телеологический импульс, не останавливается. Эволюция (или, если хотите, замысел Божий о мире и своем венце творения) выдвигает человека, наделенного *разумом*, уже не как страдательно-пассивного, а как *сознательно-творческого* агента своего дальнейшего разворачивания — и не только в уже взятом ею векторе все большего развития духа в лоне материи, но и все большего управления духом материи. Этап сознательно-активной эволюции, диктуемый требованиями разума, причем, «разума верующего» (используя выражение славянофилов), *разума сердечного*, направляемый активно-христианским идеалом, призван вести к преобразенному состоянию природы человека, ныне существа еще смертного, *промежуточного*, кризисного, и природы мира, отданного стихиям разрушения и энтропии. Этот будущий преобразенный порядок бытия получил различные названия: у Федорова — регуляции природы, *психократии*, у Вернадского — ноосферы, у религиозных мыслителей — Царствия Божьего, Царствия Небесного.

А теперь вернемся в современный мир, увы, гибельно далекий от сознания стоящих перед ним активно-эволюционных императивов, замечательно выраженных французским собратом русских космистов, ученым и философом Тейяром де Шарденом: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно все выше» — за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь». И что же мы видим? Глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, принявших, как извест-

но, форму глобальных кризисов. О чем это свидетельствует? Значит эти глобальные проблемы — экологические, демографические, антропологические — решаются как-то радикально *не так*, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты. Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) — поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшегося в русском космизме), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех землян. И касаются-то они именно натурально-бытийственных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, главного — конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека (антропологический кризис), а подход к этим проблемам — лишь экономический, социальный, геополитический и начисто лишен онтологического, сущностного измерения.

Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *падшест* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор — как впервые четко высказали Федоров и другие мыслители русского космизма — человечество никогда не учитывало этого гиблого онтологического фундамента в своих действиях в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента. Коммунистический рай на земле проваливается в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в природе человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника — смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым» (Федоров). Очередная обманная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстает беспощадная, а благополучная «пост-история» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором, не говоря уже о нигилистических угрозах, таящихся в той же ожесточенной отчаянием в спасении смертной человеческой природе.

Вспомним и замечательно иронический пример из так называемого первого этапа глобализации на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, когда благодаря новым техническим и транспортным достижениям

пошло ускоренное торговое, промышленное сближение стран и регионов, воспринятое многими как начало эры всемирного процветания и умиротворения. Так, в своей книге «Великая иллюзия» (1909) Норман Энджел, один из первых апологетов глобализации, «убедительно» доказывал, что в новой ситуации экономической взаимосвязанности всего мира, война окончательно теряет свою почву и становится невозможной. И это за пять лет до первой в истории по-настоящему глобальной войны, а затем до гигантских революционных потрясений, явления фашизма, Второй мировой войны, невиданных массовых манифестаций зла!..

Современные психологи и социологи говорят о широком поражении самых благополучных стран (более трети населения) «ноогенными неврозами» (неврозами отсутствия смысла и цели жизни), «психоневротическим нигилизмом» — проявляют они себя в наркотизации сознания (забыться от бессмыслицы и неизбежной смертной бездны!), в эпидемии самоубийств, разгуле разрушения и саморазрушения... *Конец света* гнездится в недрах самого человека, отравленного смертными токсинами. Нигде так отчетливо и выразительно, как в литературных, идеологических, философских концентратах, не выходит наружу неотступный, неизбываемый, часто подсознательный страх смерти, ужас уничтожения «я», доходящий иногда до окончательного отчаяния, целящего уже во всё сразу и вместе: в себя, других людей, всё живое, наконец, землю, космос, весь универсум (вспомним хотя бы исповедь логического самоубийцы из «Дневника писателя» у Достоевского или теорию Эдуарда Гартмана о будущем желанном коллективном самоубийстве человечества и с ним уничтожении всей вселенной). Психологи уже исследовали механизм переноса подсознательного, полусознательного и сознательного страха смерти с себя на другого. Этот сдвиг остро ощущается в садистических актах, но он же на деле широко проявляется в самых разных эксцессах ненависти, жестокости, убийства, сотрясающих межчеловеческие, межнациональные, межгрупповые отношения. Сдвигов и переносов всегда было немало: мирной кончине в домашней постели предпочитали гибель в распалении бранного эроса, медленная агония жизни добровольно прерывалась мечом харакири, факелом камикадзе, теперь шахида в одно мгновение уносят свои и чужие жизни. И наконец: «О, если бы со мной погибла вся вселенная!», «Всё утопить!», всё взорвать, привести к коллапсу! Nihil, nihil — ничто, ничто — на таком сатаническом порыве только и утоляются ожесточенно-безнадежные, обезбоженные ум и сердце, метафизически озлобленные до предела. Вот они крайние манифестации антропологического кризиса, залегающие в иррациональных глубинах секулярного, предполагаемо «разумно» устроившегося общества!

«Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26), — и работа этого врага, густая трагическая тень, которую бросает она на существование сознательного и чувствующего существа, отравляя ядами безнадежности, циничного вызова, нигилизма глубины его психики, направляется никем иным, как антагонистом Бога, не зря названным «имуший державу смерти». Сейчас неистовство нести смерть другому, убивать, сеять трупы, гибнуть самому залило книги, газеты, журналы и — особенно *заражающее*, касающееся глаз, ушей, *чувствительности* множеств — теле- и киноэкраны. Возьмем лишь один пример: культовый фильм «Убить Билла» — какая эстетизация убийства, превращение этого акта в красиво-жестокый, кровавый балет! Здесь особенно очевидно *смертопоклонство* современной массовой культуры, как собственно всей потребительской цивилизации, на деле поклонившейся «имущему державу смерти».

А ведь именно русская культура родила самого радикального за всю мировую историю борца со смертью. Родоначальник активно-христианской мысли, автор «Философии общего дела», Николай Федоров как раз вводит так недостающую высшую цель в историю, а также в жизнь всех без исключения людей, живших, живущих и кому еще жить в будущем, всех поголовно смертных: *истребление* этого «последнего врага», преодоление теперешней смертной, кризисной, *опасной* для себя и мира природы человека, созидание нового бессмертного статуса бытия, распахнутого на вечность космического созидания. С уяснением этой цели русский мыслитель связывает достижение наконец-то *совершеннолетия* («меры возраста Христова») родом людским, таким еще буйным подростком, играющим в свои нередко злые, отчаянные и бессмысленно-губительные игры.

Идеологи глобализации с ее реально торжествующей гипертрофией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта *качества жизни*, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задается ценностями потребительства и комфорта, пусть и в более широком культурном ассортименте, и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемерид, со своей неизбежной теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), а это и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический — побе-

ду над старением, смертью, возвращение к преобразенной жизни уже унесенных ею.

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе ставится мыслителями активно-эволюционной линии, по сути, в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» в надежде на освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8:19,21), как необходимость настоящего осуществления библейской заповеди об *обладании землей* и мудром *владычестве* над ее созданиями. Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным стихийным силам, потрясающим род людской в землетрясениях, наводнениях, цунами, засухах... и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т. д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество в *общем деле*. В русском космизме были проективно промыслены и конкретные пути и способы *регуляции природы*, в том числе и мирное использование войска, превращение орудий истребления в орудия спасения (как пример пророческой эффективности такого проекта можно привести современные разработки использования своего рода космического ядерного щита как защиты от вторжения нежелательных небесных тел, могущих нести апокалиптическую угрозу жизни на земле).

Глубинный порок глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рождается радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африку к ногтю спидом и племенным геноцидом, Россию ужать до 30—40 млн уже спущенным каскадом депопуляции и т. д. и т. п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести миллиардов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит умножение возможностей регуляции совокупным человечеством сил и энергий природы («внесение в нее воли и разума»), но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Русский космизм снимает глобальный пессимизм,

лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, однова живем! — за счет планетарного большинства), тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. На такую грандиозную задачу может работать только новая наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения Жизни, синтезировавшая все свои отрасли и дисциплины, все творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации метафизических императивов активно-христианской веры.

В таком деле, буквально, лично касаящемся всех, христианский идеал доходит до своей полноты, отказывается от пассивности, от фатального понимания апокалипсических угроз (те — лишь угроза, дурной прогноз на ложный, антиэволюционный, противобожеский выбор, а не роковой, неотменимый приговор), освобождается от «слишком человеческой», мстительной, рождающей бунтарский нигилизм идеи разделительного, не всеобщего спасения, усваивает принцип обращения злонаправленных сил и энергий в созидательные и благие, искупления носителей зла и греха, их деятельной реабилитации и преображения. И тогда от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, даже бывших некогда носителями и держателями веры, именно такое активное, *деловое* христианство, вступившее в новую творческую эпоху своего развития, раскрывшее универсализм Благой Вести, свой активный богочеловеческий характер, получает для себя возможность воистину мирового триумфа: вырваться к своему возрождению, более того, — к тому *шествию* по всей планете, к той христианской революции душ, умов и воли, которую заповедал Христос («Шедше научите все народы...»).

Очень важно в наше время преодолеть фатум одного, единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связан-

ных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем сам этот новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать *зов* грядущего, начинают определять настоящее, как бы вводят своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, выдвигаемой русским космизмом, — ее даже теоретическое для начала освоение обществом начнет реально действовать как направляющий, эволюционный фактор.

Когда в свое время Вернадский описывал складывающиеся условия и материальные предпосылки перехода в XX веке к ноосфере, он указывал, казалось бы, на многое из того, чем отличается нынешний глобализирующийся мир: *вселенскость* человечества, освоившего для себя всю биосферу, заселившего всю землю, вплоть до самых труднодоступных мест, преодоление пространственно-временных барьеров между частями и уголками планеты, быстрые, эффективные средства передвижения и сообщения, обмена информацией, связывающие землю в единое целое, прогресс науки, созидающей общеземной мозг, омассовление истории, социальной жизни... Рождение ноосферы — процесс планетарный и объективный, и его, казалось бы, можно в чем-то совместить с глобализацией. Ведь и «сфера разума», искусственная оболочка биосферы, радикально преобразуемая идеями и проектами, трудом и творчеством человека, вовсе не столь уж гармонична, разумна, несет в себе те же кричащие противоречия, что и строящий ее несовершенный, смертный человек. Но в том-то и дело, что ноосфера, существующая как *факт*, отлична от истинной ноосферы, ноосферы как *идеала*, предполагающего по меньшей мере «господство человека над внешней природой и господство в самом человеке сил разума над низшими инстинктами» (Вернадский). Главное для русского ученого — точная, созидательная коррекция объективного процесса ноосферизации и планетаризации, которую должны внести в него идеал, цель и реализация сознательно-активной эволюции. Но где до постановки и решения таких онтологических задач нынешней неолиберально-рыночной глобализации, разве есть в ней то важнейшее предусловие создания ноосферы, выдвинутое тем же Вернадским, которое он определил как *единство* человечества, признание равноценности всех людей, утверждаемой им как глубоко природный факт?!

Объединение мира, внедрение эталона «открытого общества» сейчас идет по сути ради скрытой корысти трансатлантических корпораций, кому необходим свободный доступ к источникам энергии и дешевой рабочей силе; здесь же действует единообразная удавка «прав человека», часто во все не приложимых в западно-манипулятивном их виде к целым большим

регионам с другими вековыми религиозными и культурными традициями и ценностями. А ведь прикладывают и с каким напором, выкручивая руки непокорным архаистам, забрасывая отработанные социальные технологии по соблазнению главным образом молодежной массой... Глобалистский прогресс, диктуясь дефектным, если не идеалом, то заданием, сгущает тени, изнанку человеческой природы, усиливая в поле *низшей свободы* душевный хаос человека, а-моральные, а то и преступные его импульсы. И тогда антиглобалистский отказ от такого прогресса, от космополитического рыночного диктата, опора на традиционные *натуральные* основы и ценности, мультикультурализм... — такой «ретроградный» выбор кажется более сохранно-нравственным, избегающим сатанистически-изоощренных извращений разума и поведения, как то происходит в глобалистском «авангарде». Часто «отсталость» лучше, глубже, органичнее, человечнее (божественнее), чем безудержное предполагаемое *вперед* на ложных путях.

Однако по-настоящему продуктивно противостоять процессу глобализации вряд ли получится через островки местной автаркии, самозамыкания в своих этнических, культурных нормах и ценностях. Нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов ноосферы, активного христианства. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосприятий, логик. А вот планетарному, ноосферному человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования человеческой природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни и эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом (вспомним хотя бы с детства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты).

Контраст идеалов глобализации и ноосферы ярко выступает в их, с одной стороны, игровом (несовершеннолетнем), иллюзорно-эфемерном, с другой же — в серьезно-религиозном отношении к жизни, человеку,

истории. *Игра, человек играющий* утверждается как чуть ли не самое изысканно-эстетическое употребление жизни, к чему в последнее десятилетие прибавилась еще массово культивируемая азартная, опустошающая карманы и души игромания и особенно опасный соблазн (прежде всего для молодых) ухода в мир виртуальности, вытесняющей, заменяющей реальность. Это грозит созданием какого-то нового типа человека, атрофирующего в себе те восприятия и качества, что были востребованы самой эволюцией: внимание к объекту, распаханность на мир, подлежащий познанию и изменению, а тут — какая-то инволюция, уход в себя, в фантазии, наркотически-игровые иллюзии, безразличная отрешенность от действительности. Активно-христианский и ноосферный идеал, рожденный и разработанный в России, напротив, предполагает переход от мира секуляризованного с его ценностной относительностью, враждой ко всему абсолютному, от цивилизации принципиально *вне-космической*, игровой, стоящей на приятии смерти и оттого вполне допускающей и даже ожидающей где-то в более-менее дальнем горизонте фейерверк всеобщей гибели, к утверждению смертоборческого сознания, могущего объединить всех людей земли, к *религиозизации* мира, *освящению* всей жизни и спасительного для каждого космически-преображающего дела.

Д. Янг

МЕЖДУНАРОДНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Мы все неоднократно читали, а некоторые из нас и писали, что Федоров считается одним из своеобразнейших и оригинальнейших русских мыслителей. Мы помним его влияние на великих современников: Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева и на замечательное поколение русских писателей, художников, ученых, религиозных мыслителей в первые десятилетия XX века: Б.Л. Пастернака, В.Н. Чекрыгина, С.Н. Булгакова, К.Э. Циолковского, А.П. Платонова, В.И. Вернадского и др. Мы помним и мнение Н.А. Бердяева, что Федоров самый русский из русских мыслителей, и замечательные, просто невероятные слова А.Л. Волынского: «Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России...». Нет сомнения, что учение Федорова является одним из значительнейших феноменов в русской умственной и душевной истории. Но сегодня я бы хотел обратить внимание не на русское, а на международное, универсальное, глобальное значение идей Федорова. Это значение впервые было указано В.С. Соловьевым, признавшим учение Федорова «первым

движением вперед человеческого духа по пути Христову». Соловьев верил, что с учения Федорова начинается новая эпоха не только в русской, но и в мировой истории. По мнению Соловьева, дело Федорова выводит нас в совсем новую эру — эру всеединства, в новую эру религиозной науки и одухотворенной, нравственно ориентированной технологии.

Но вот дилемма: сто лет после «Философии общего дела» вне России кто знает даже фамилию — не говоря уже об идеях — Федорова? К сожалению, очень немногие. Впрочем, он не совсем неизвестен. Международное знакомство с философией Федорова начинается, но находится еще в ранней фазе и постепенно, хотя и очень медленно, развивается. До шестидесятых годов XX века западные специалисты по русской литературе и культуре зачастую повторяли стандартный набор сведений: незаконный сын князя Гагарина (одна фраза), Достоевский (другая), смелые но странные идеи о воскрешении мертвых и о выходе человечества в космос — и это все, жизнь и творчество в двадцати словах, больше не надо! Русские ученые, Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, В.В. Зеньковский и особенно Н.А. Бердяев в эмиграции, писали гораздо больше, но зарубежные исследователи почти никогда не упоминали Федорова. Книги Федорова и ранняя литература о нем имелись за границей только в немногих крупнейших библиотеках. Но несмотря на редкость документов, в начале шестидесятых годов ценные исследования так или иначе — вероятно, благодаря Н.А. Бердяеву и Н.О. Лосскому, автору книги «История русской философии», — появились на Западе: в Англии статьи Роберта Лорда о Федорове и Достоевском, во Франции диссертация и статьи Дж. Грунвальда и в США диссертация Дж. Рапаглия. А в 1965 г. появились первые отрывочные переводы на английский — страниц пятьдесят из первого тома «Философии общего дела» в двух сборниках: «Russian Philosophy» (редакторы — профессора James Edie, James Scanlan, Mary-Barbara Zeldin и George Kline) и «Ultimate Questions» (редактор — отец Alexander Schmemmann). Эти короткие, но вполне внятно подобранные отрывки пробуждали не широкий, но глубокий интерес среди некоторых студентов и молодых литературоведов. Самостоятельно, не будучи знакомы друг с другом, некоторые из нас начали заниматься идеями Федорова.

В 1970 г. появилась в Англии перепечатка оригинального издания «Философии общего дела». Это дало возможность для более широкого изучения Федорова за границей. В течение 1970-х гг. в Канаде Тарас Закидальский, в Англии Елизавета Кутайсова, в США Стефан Лукашевич, Людмила Келлер, Алексей Киселев и я много писали о Федорове: диссертации, книги, лекции, статьи, абзацы в энциклопедиях. В 1989 г. в Германии была издана книга М. Хагемейстера о Н.Ф. Федорове. В 1980-е

и 1990-е гг. во многих книгах о русской культуре появились главы и статьи на тему — «Федоров и...»: Федоров и оккультизм, и Платонов, и мотив бессмертия в литературе, и русское мышление после коммунизма, и так далее. В результате в русских департаментах везде за границей, мы почти все тогда знали уже не двадцать, а скорее двести или даже триста слов о жизни и творчестве Федорова.

Это специалисты на русских кафедрах. А как насчет ученых, не занимающихся русистикой, как насчет обычной, неакадемической публики? Благодаря и книгам, и Интернету, а особенно сайту, созданному Чарльзом Тенди, большое число ученых разных специальностей получило по крайней мере начальное знакомство с главными идеями Федорова. Его упоминают в англоязычных книгах и эссе о крионике, долголетию, космонавтике, теологии и европейском эзотеризме (несмотря на антипатию к нему самого Федорова). Бывает, что и весьма известные личности упоминают Федорова — например Роан Уильямс, архиепископ Кентерберийский, глава мирового англиканского вероисповедания, в своих теологических эссе и книгах несколько раз с симпатией упоминает активное христианство Федорова.

Порой удивляешься, какие люди иногда интересуются нашим мыслителем. Три или четыре года назад мне неожиданно позвонил молодой человек из Калифорнии — Голливуда. Постановщик фильмов. Спросил меня: видел ли я его новый фильм — о моряке-Синдбаде. Я должен был ответить: к сожалению, нет. Тогда он сказал, что недавно прочитал мою книгу и хотел бы поставить не просто короткий документальный, а полный художественный фильм о жизни и идеях Федорова. Он назвал имена нескольких больших голливудских звезд, с которыми раньше работал, и начал рассуждать в стиле гоголевского Хлестакова о том, кто из них мог бы сыграть роли Федорова, Достоевского и Толстого... А роман? Обязательно нужен роман! И если бы Анастасия Гачева не открыла Екатерину Степановну Некрасову, писатели в Голливуде обязательно сотворили бы ее!

Мы говорили несколько раз по телефону, переписывались по электронной почте, но до сих пор из всего этого ничего не вышло, и наверно и не выйдет. Но интересно, что даже в Голливуде, мировой столице душевного нефедоровизма, знают о Федорове. Это не значит, конечно, что можно считать идеи Федорова или книги о нем популярными за границей. Например, недавно я смотрел список бестселлеров на amazon.com. Номер один — «Если Я это сделал, исповедь убийцы» — об убийстве жены американского футболиста О. Дж. Симпсона. А моя книга о Федорове — номер 5 202 404 в списке. Словом, почти на дне. Но все-таки сведения о Федорове постепенно расширяются. В Англии в 1990 г. Елизавета Кутайсова

и Марилин Минто издали полезный перевод важных частей «Философии общего дела». И хотя в будущем обязательно надо переводить Федорова целиком, перевод Кутайсовой представляется очень значительным шагом в деле ознакомления западного читателя с идеями «Московского Сократа».

Следующий шаг, следующий проект для молодых заграничных федоровистов и космистов — сделать переводы всех его произведений и главных исследований о нем доступными в сети «Интернет».

Сегодня можно характеризовать международное значение Федорова так: специалисты имеют знакомство — не глубокое, не интимное, но все же знакомство — с его главными идеями и знают о его влиянии на русскую литературу и на русскую умственную жизнь. Но публика — неученые, по определению Федорова, — ничего не знает о нем и его идеи еще не имели никакого влияния на зарубежную культуру.

Но, говоря по-федоровски, это так в мире, каков он есть. В мире, каким он должен быть, в мире проекта, Федоров будет, на мой взгляд, иметь значительное положительное влияние.

То что отсутствует в нашей современной культуре, но обязательно должно присутствовать в мире проекта, — это этика Федорова, глубокое духовное, нравственное содержание его мысли.

В Америке и в других странах существует уже много проектов, институтов, программ и т. д., которые преследуют цели продления жизни, достижения бессмертия, воскрешения без всякого знания о Федорове, без всякого интереса к его идеям. К примеру, Роберт Эттингер, отец крионики, в короткой статье, специально написанной для книги о Федорове и проблеме бессмертия, совсем не упоминает Федорова и не показывает никаких следов знакомства с его идеями¹. И к сожалению, это типично для наших технологических исследований: они преследуют сугубо технологические цели без всякого беспокойства о душевных или духовных измерениях. Мы проектируем горизонтально, а не вертикально. В федоровском проекте грядущей космической жизни наука и религия, технология и духовная вера совпадают, едины. И эта цельность федоровской мысли, к сожалению, впечатляюще отсутствует в современной западной культуре.

Наши заграничные движения, институты, проекты и программы по темам, поднятым Федоровым, преследуют или футуристические технологические, или только духовные цели (Нью Эйдж), а не обе вместе. Конечно, такие, параллельные федоровским, идеи и движения важны и полезны, но они односторонны и недостаточны.

Еще одно обязательное понятие, которое отсутствует в современной культуре, — это федоровское понятие всечеловеческого родства. Е.Н. Тру-

бецкой пишет, что В.С. Соловьев считал его одним из значительнейших в философии Федорова. Речь идет не просто о братстве франкмасонов и тому подобных обществ, не о сестринстве сегодняшнего феминизма, но о том, что все мы — дети родителей, что мы не только братья и сестры, но также сыновья и дочери. Об этом так легко забыть, особенно нам, говорящим на языках без отчеств. Мысль о связи поколений является важным знаком культурной зрелости, так же как постоянные напоминания о разрыве отцов и детей, бесконечные требования прогресса ради прогресса, изменений ради изменений, являются знаком крайней незрелости современной культуры. Федоров утверждает, что наша жизнь имеет не просто горизонтальные, но и вертикальные измерения и что наша личность, наша судьба зависят от жизни и судьбы наших предков, что их жизнь продолжается в нашей и их судьба зависит от нас. Все, что было, и все, кто были, — не кончились, не ушли бесследно, а связаны с нами, ждут нас. Мы живем не просто в своем, настоящем времени, но и наши родственники, наши близкие живут везде в пространстве и во времени.

По сравнению с камнями, растениями, животными человеческий род очень молод. Мы — дети в космосе, и как дети, мы иногда будем путаться и заблуждаться, но как дети мы эластичны и способны быть более осторожными. Как дети, мы должны шагать вперед, шатающиеся, но смелые. Федоров обсуждал те же самые проблемы, которые сегодня обсуждают самые пессимистические мыслители и писатели. Можно сказать, что величайший дар Федорова нам сегодня — не в специфике его проекта, а в мужественном складе ума, в его смелом отношении к будущему. Он не недооценивал человеческой слабости и не переоценивал человеческой силы, а верил, что в образе Святой Троицы, в идеале богочеловеческого сотрудничества, в союзе человеческих поколений — ключ к нашей будущей, родственной и согласной, жизни в космосе.

Уже больше ста лет назад Федоров написал: придет день, который «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*» (II, 203).

Эти слова, написанные так давно, не теряют своей актуальности в наши дни, и вот в этом отказе от распространившегося столь широко духовного нигилизма и негативизма открывается мировое значение Федорова.

Примечания

¹ *Ettlinger R. Why Death is {Probably} Bad for You // Death and Anti-Death / Ed. Charles Tandy, ed. Ria University Press, 2003.*

**Избранные книги и статьи о Федорове
на английском языке**

- Berdyayev N.* The Russian Idea. Boston, 1962.
- Idem.* N.F. Fedorov // Russian Review. 1950. № 9. P. 124—130.
- Hagemeister M.* Russian Cosmism in the 1920-s and Today / Bernice Glatzer Rosenthal, ed. // The Occult in Russian and Soviet Culture. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1997.
- Kline G.L.* Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago, 1968.
- Koehler L.* N.F. Fedorov: The Philosophy of Action, Pittsburg, 1979.
- What Was Man Created For?: The Philosophy of the Common Task: Selected Works, by N.F. Fedorov, edited and abridged / Koutaissoff El. and Minto, Marilyn, trans., ed. Honeyglen, 1990.
- Lord R.* Dostoevsky and N.F. Fedorov // Slavonic and East European Review. 1962. № 95. P. 409—430.
- Lukashevich St.* N.F. Fedorov (1828—1903): A Study in Russian Eupsychnian and Utopian Thought. Newark, 1977.
- Masig-Delic I.* Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature. Stanford, 1992.
- Scanlan J.* The Resurrection of Nikolai Fedorov as a Russian Philosopher // Death and Anti-Death / Charles Tandy, ed. Ria University Press, 2003.
- Tandy Ch.* N.F. Fedorov and The Common Task: A 21st Century Reexamination // Ibid.
- Wiles P.* On Physical Immortality // Survey. 1965. № 56, 57.
- Young G.* Nikolai F. Fedorov: An Introduction. Belmont, 1979.
- Idem.* N.F. Fedorov // The Cambridge Encyclopedia of Philosophy / Edward Craig and others, ed. Cambridge, England, 1998.
- Idem.* Fedorov's Transformations of the Occult // The Occult in Russian and Soviet Culture / Bernice Glatzer Rosenthal, ed. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1997; the essay is translated into Hungarian in B.G. Rosenthal, ed., Az okkult az orosz es a szovjet kulturaban (Budapest: Europa Konyvkiado, 2004).
- Idem.* Toward the New Millennium: Ideas of Resurrection in Fedorov and Solov'ev // Russian Thought after Communism: the Recovery of a Philosophical Heritage / James P. Scanlan, ed. M.E. Sharpe. Armonk, N.Y., 1994.
- Idem.* The Search for a Practical Immortality: Fedorov and Yoga // Death and Anti-Death / Charles Tandy, ed. Ria University Press, 2003.
- Idem.* What Will The Immortals Eat? // Death and Anti-Death, II / Charles Tandy, ed. Ria University Press, 2004.
- Idem.* Fedorov's Legacy: The Russian Cosmist View of Man's Role in History // Death and Anti-Death III / Charles Tandy, ed. Ria University Press, 2006.
- Zakydalsky T.* Fedorov's Critique of Nietzsche «the 'Eternal Tragedian'» // Nietzsche in Russia / B. Rosenthal, ed. Princeton, 1986.
- Zenkovsky V.V.* A History of Russian Philosophy / trans. *Kline G.L.* Vol. I, third printing New York, 1967.

А. Савицкий

**«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА»
Н.Ф. ФЕДОРОВА ПРОТИВ СОВРЕМЕННОГО
КРИЗИСА ЦЕННОСТЕЙ**

Практически банально звучит сегодня утверждение о том, что мы живем в мире, охваченном глобализацией, в котором мы должны существенным образом переформулировать свои прежние представления, прежние взаимные отношения между индивидуальностями и группами (культурными, религиозными, национальными). Партикулярное мышление становится достоянием прошлого в связи с новыми культурно-цивилизационными вызовами. Рождается однако существенный вопрос: является ли процесс глобализации, происходящий на разных уровнях, эффектом определяющего духа времени, по примеру гегелевского, или он имеет характер течения, сознательно выбранного и полностью контролируемого?

Изменения коллективного и индивидуального сознания объединяются с присутствием какой-то исключительной идеи или идеологии. В процессах масштабных рано или поздно появляется направляющее их сознание. Если мы рассмотрим его с позиции исторического детерминизма, то сознание это будет эффектом понимания закономерностей, определяющих движение истории, а если рассмотрим его с позиции исторического волюнтаризма, то оно будет выражением человеческой свободы. В обоих случаях человек не соглашается на полную случайность своей судьбы. Для этого он создает религию, культуру или идеологию.

В современную эпоху мы часто задаемся вопросом: существует ли идея, способная объединить людей, если не во всем мире, то, по крайней мере, на значительной его территории? Такую функцию должны были исполнять мировые религии (христианство, индуизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, ислам) и в значительной степени они ее исполняют. Однако следует учитывать их догматические отличия, которые, по выражению Самуэля Хантингтона, приводят даже к столкновениям цивилизаций. Мы наблюдаем бесспорный кризис западного христианства. Идея, первоначально просвещенческая, а затем сциентистская, видящая в научном и техническом прогрессе дорогу к изменению человечества, кажется, переживает кризис. Не говоря уже о радикальном омертвлении идеи коммунизма. Если хорошо присмотреться к состоянию сознания современного человека, то живыми идеями можно считать идею демократии и идею проэкологическую. Правда, указанные ранее идеи существуют, но часто их признание не связано с наполнением их соответствующим содержанием. Люди признают их, но не до конца ими живут. Прививание демократии и прин-

ципов либерализма воспринимается как высокая миссия, но слишком часто она оборачивается восхвалением потребительского общества и абсолютизацией роли разного рода меньшинств. Экологические лозунги очень емкие, и бесспорно сама идея экологии — в отношении к прошлому — нечто новое, но слишком часто в ней проявляет себя политический аспект.

Русский религиозный мыслитель Николай Федоров уже в XIX веке разработал идейный проект, который абсолютно не утратил актуальности и достоин рассмотрения на современном этапе. Глобализирующийся мир ищет руководящую идею, и обращение к высказываниям Федорова в связи с этим вполне закономерно. Проект-видение Федорова, который в его время подчас называли и странным, и фантастическим, был, тем не менее, предметом внимания самых значительных русских мыслителей, таких как Владимир Соловьев, Лев Толстой, Федор Достоевский, вне зависимости от того, что их рассуждения были предметом критики самого Федорова или опирались на иные положения. Идеи Федорова легли в основу русско-го религиозно-философского ренессанса, оплодотворили художественные искания Серебряного века.

Николай Федоров ставил перед философией максималистские задания, т. е. хотел, чтобы она была не только обзором постижения действительности, но также побуждала к глобальным изменениям человеческой действительности. Свою концепцию Федоров называл супраморализмом, т. е. этикой, касающейся всего человечества. Какой круг проблем затрагивает супраморализм? Это проект объединения всего человечества в деле воскрешения умерших предков: «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» (I, 388). Федоров считал, что христианская наука о воскрешении должна заключаться не только в вере в то, что воскресший Христос своей божественной силой вернет к жизни всех умерших в дни Страшного Суда. Согласно русскому мыслителю, Христос таким образом призывает людей к активному действию в деле воскрешения умерших предков: «Воскресение Христово, неотделимое от всеобщего воскрешения, есть полное выражение культа предков, в этом полнота и религия. Почитать Бога и не воздавать должного предкам (отвергать культ их) — это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим» (I, 71). Вера, по Федорову, должна выражаться не в пассивном ожидании исполнения исторической судьбы человечества, чаемого Царствия Божия, но должна быть императивом общего воскрешающего действия. Дело не в том, чтобы сохранить верность догмам веры и стой-

кость веры до дней последних, но в том, чтобы превратить их в орудие действия. «Супраморализм — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (I, 388). С догматической точки зрения, Федоров, кажется, провозглашает ересь, мысль о том, что люди будут в состоянии воскрешать своих умерших, воспринимается как присвоение человеку божественных прав. Тем более что в действительности люди находятся в состоянии упадка. Однако Федоров уповает на нравственное обновление рода людского и призывает видеть в догматах не просто установления веры, но заповеди. Он говорит не об имеющихся возможностях человечества, живущего в грехе и упадке, находящегося в ловушке природных стихий, но о максимальных результатах веры. А та в свою очередь предписывает быть устремленными к объединению рода людского, зовет не только к сохранению памяти о предках, но и к реальному воскрешению их.

Фундаментальное значение у Федорова имеет связь, взаимное отношение отцов и детей. Дар жизни, который дети получают от отцов, должен служить не только залогом прихода в мир будущих поколений, но также, а может и прежде всего, должен быть использован для оплаты долга существования участием в воскрешении родителей. Препрежее развитие человечества Федоров оценивает негативно как процесс возрастающего беспмятства, предания забвению детьми памяти об отцах. В этом направлении движется современная цивилизация. Ее традиционные, аграрные и сельские формы сохраняли связь между поколениями, выражавшуюся в культе отеческих могил. Федоров противопоставляет деревню городу, замечая, что только традиционная деревня поддерживает память о предках, тогда как город — место забвения, поскольку в нем правит бал гедонизм. Городская жизнь выдвигает на первое место проблему богатства и бедности, т. е. социальный вопрос, одновременно забывая о фундаментальной проблеме жизни и смерти, о вопросе естественном: «Вопрос о богатстве и бедности, собственно говоря, есть вопрос несовершеннолетних, и не говоря уже об его неразрешимости, он не может устранить и вопроса о смерти, а этот последний и лишает богатство всякой его ценности» (I, 391). Индустриальная, ориентированная на удовлетворение сиюминутных потребностей городская цивилизация создает, считает Федоров, иллюзию счастья, которое недостижимо без решения фундаментального вопроса о жизни и смерти. Нельзя быть абсолютно счастливым, если забыть о своих умерших предках. Апофеоз естественной сельской жизни не имеет при этом у Федорова эстетическо-

го характера, как это представлено в философии Жан Жака Руссо, восхваляющего «благородного дикаря» и критикующего просветительский культ цивилизации. У Федорова вопрос касается чего-то более важного, а именно самих корней человечества, этических основ его бытия. Он отрицает эгоизм сменяющих друг друга поколений, что ступают по праху предков и забывают о них. Подобный образ мышления делает Федорова противником современных ему социалистических и марксистских движений, которые во главу угла ставили вопрос о социальной справедливости, рисуя образ светлого будущего, в котором исчезают классовые различия.

Современный мир,двигающийся в направлении глобализации, продолжает те тенденции, о которых писал Федоров. Чем же является современное потребительское общество, как не данью уважения тем «мануфактурным игрушкам и забавам», о которых писал Федоров? Мир стремится к единству, и прежде всего на уровне экономическом, на уровне материальных потребностей. Западная цивилизация становится образцовой, с точки зрения достигнутых ею успехов в области экономики, а эта модель прогресса и экономического роста становится общеобязательной. Однако, с другой стороны, человек Запада, внешне богатый, попадает в ловушку духовной пустоты. Причина этого заключается в искоренении духовных основ жизни. Проникновенная исследовательница творчества Федорова Светлана Семенова точно отмечает: «Никто, на мой взгляд, так глубоко и пронизательно, как Федоров, не дал диагноза надвигающегося явления "вырождения", "зооморфизации" человечества, увидев еще в XIX веке, считающемся эпохой *Оптимизма*, то, что в полной мере обнаруживает век XX, эпоху *Разочарования*: начала и ростки Большого Фиаско городской, юридико-экономической, секуляризованной цивилизации на избранных ею путях»¹. Глобализация в ее современном изводе является неконтролируемым процессом, т. е. общества должны приспособляться к освобожденным современными Прометеями и Фаустами финансово-экономическим, индустриальным и информационным силам, не имея при этом возможности их охвата и управления ими. Глобальной проблемой современного человека является адаптация к постоянно изменяющемуся положению дел на бирже, в сфере средств информации и области технологий. Человек борется со стихиями, вызванными другими людьми, не до конца осознавая, что главным его заданием является борьба со смертоносной силой природы.

Федоров был критиком современной ему цивилизации, поскольку замечал, что она служит целям абсолютно светским и не имеет в планах реализации основополагающего дела воскрешения умерших предков. Чтобы это стало возможно, человечество должно объединить свои силы в борьбе

с несущей смерть природой. Люди ищут врагов между собой, а тем временем настоящий враг находится над ними: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой также для нас вредна, как и вражда. *Природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом.* 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» (II, 239).

Основным делом человечества, ведущим к созданию возможности воскрешения умерших, русский мыслитель считал регуляцию природы. Это требует в свою очередь переформулирования задач, стоящих перед наукой, которая в значительной степени служит реализации промышленных и военных целей. Федоров ведет речь не об эксплуатации природы, но о своеобразном ее очеловечивании, так как сам человек является частью природы и результатом эволюционного развития. Как отмечает С. Семенова: «Человек у Федорова не только венец достигнутого природного развития, но сам должен стать орудием обратного воздействия на породившую его природу для ее преобразования и одухотворения»².

Регуляцию природы Федоров рассматривает как деятельность многоуровневую. Обуздание ее слепых сил должно привести к исчезновению таких явлений, как неурожаи и эпидемии. Мыслитель много писал об имевших место в конце XIX века попытках вызывания дождя при помощи артиллерии, считая, что подобные опыты являются одним из первых шагов на пути борьбы с засухами. Задолго до наших дней русский мыслитель говорил о конверсии, об использовании военного потенциала для улучшения жизни людей. Он не призывал к разоружению и ликвидации армии, но представлял себе военную службу как вооруженную борьбу с угрожающими человеку силами природы. По мысли Федорова, «спасительная же организация уже существует; организация эта войско, в которое обращаются чрез введение общеобязательной воинской повинности целые народы, обращается весь род человеческий; нужно лишь, чтобы на войска, кроме защиты от себе подобных, была бы теперь же возложена обязанность исследования и всего того, что может служить для защиты против слепых сил

природы; и это не только не будет в ущерб, но, возвысив сознание воинов, возвысит и боевую готовность войск в случае крайности, возможность которой будет становиться при этом все меньше и меньше, а, наконец, такая крайность станет и совершенно невозможной. Не уничтожение войска, этой великой силы — что и невозможно, — а превращение его в естествоиспытательную силу сделает войну невозможной» (II, 282). Эти идеи Федорова очень актуально звучат в современную эпоху, когда армии обладают технологиями, которые можно было бы направить на службу во имя добра человечества, а не на его разрушение. До сих пор мирное использование новой техники (например, мирное использование ядерной энергии) было лишь побочным результатом развития военного потенциала. В то время как, согласно идеям Федорова, следовало бы всю активность армии направить на защиту человечества от разрушающих сил природы.

Необходимой составляющей регуляции становится у Федорова управление процессами, происходящими в космическом пространстве. Среди всех наук он приписывает первенство астрономии. Федоров, а вслед за ним представители русского космизма, такие как Константин Циолковский или Александр Чижевский, видели тесную связь между процессами, происходящими на земле, и энергетическими изменениями в космическом пространстве. Более того, философ указывал на то, что космическая регуляция является необходимым условием воскрешения.

Мысль Федорова о связи земной и космической регуляции имеет свой источник в религиозной идее объединения земного и небесного порядков. Будущую жизнь воскрешенного человечества он не ограничивал земными рамками, а мечтал о том, что род людской начнет заселять вселенную. «Федоров первым подчеркивает взаимосвязанность двух глобальных побед человечества: над пространством и временем. Ареной бессмертной жизни является только космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных возможностях. Именно выход в космос может обеспечить поддержание неопределенно долгой жизнедеятельности организма, но и, напротив, только долгоживущие и бессмертные создания с радикально трансформированным организмом окажутся способными выжить в самых невероятных внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную»³.

Проекты Федорова, касающиеся регуляции природы, звучат как библейское пророчество (вспомним заповедь об обладании землей) и одновременно выражением его веры в творческий потенциал объединенного человечества. Проблему отношения между человеком и природой мыслитель считал основной. Сегодня, в эпоху глобализации, это планетарное понимание места человека в широко понимаемом пространстве становится

еще более актуальным. Современные экологические движения также на первый план выдвигают вопрос места человека в рамках мира природы. Однако экофилософия, особенно радикальная, направлена на уменьшение роли человека в экосистеме, постулируя своего рода изоляцию человечества и сокращение его активности в отношении к остальной природе. Стоит привести в связи с этим удачные замечания, данные на эту тему С. Семеновой: «Когда экологи говорят о необходимости "вписаться в возможности планеты", требуют срочной депопуляции, у них это диктуется объективными условиями: конечными размерами и объемом биосферы, пределами земных ресурсов. В их логике именно чрезмерное население, требующее все большего питания и всестороннего обеспечения, является самой глубокой причиной экологического кризиса. Русский космизм преодолевает рок ограниченности и замкнутости: земли, биосферы, жизненных ресурсов, временных рамок жизни — тем, что прорывает эту замкнутость, распахивает ограниченность, вводя космическое измерение в бытие общества и его высшей ценности — личности. Есть куда расширяться и расти! Потому такие разные ключевые слова у экологов и космистов: первые говорят о простом *выживании*, а вторые — о *восхождении*. <...> Когда эколофы договариваются до того, что единственной надеждой для природы станет исчезновение человека вообще, то это уже пахнет серой и прочими продуктами "имущего державу смерти", главного антагониста Творца»⁴.

Мысль Федорова соединяет порядок решений религиозного характера с подчеркиванием роли научного знания. В этом смысле она отличается от сциентистских и технократических видений действительности, являющихся продолжением философии Френсиса Бэкона с ее культом прагматически толкуемого научного знания. Русский мыслитель ставит человечеству цель, которой является его общее объединение и совместная работа над воскрешением предков в рамках имманентной эсхатологии. Это, однако, не означает человекобожия, так как Федоров полагает человека орудием воли Божией и связывает активную эсхатологию с реализацией единства человечества по образу и подобию Святой Троицы. Концепция Федорова выражает веру в творческие возможности человека и представляет собой оптимистическое видение истории, которая понимается как процесс постепенного выхода из состояния грехопадения. Катастрофические пророчества, касающиеся конца света, русский мыслитель понимал условно, как Божественное напоминание, а не предсказание неизбежного наказания, которое падет на грешное человечество: «Для умеющих же читать должно бы быть ясным, что Евангелие (и не Иоанново только!) не признает *безусловной* кончины мира, а указывает только, что если люди после

всех бедствий не примут Евангелия, то есть не объединятся и не исполнят своего долга к умершим, тогда последует воскресение вопреки их воле» (I, 208—209). Одновременно мыслитель исповедовал христианское учение о спасении всех людей, т. е. апокатастасисе.

Философия Федорова эсхатоцентрична, на первый план выдвигается окончательная цель человечества, которая состоит в возвращении к вечной жизни всех умерших. Оригинальность построений мыслителя заключается в идее имманентного воскрешения, осуществляемого при непосредственном участии человечества. Хотя его идеи могут быть причислены к научной фантастике, стоит отметить, что сегодня, когда широко говорится о возможностях, появляющихся в результате клонирования, фантазии русского мечтателя начинают обретать реальные черты. В мире глобализации, который ищет свою путеводную идею, философия Федорова может сыграть вдохновляющую, творческую роль. Тем более что русский мыслитель рассматривал фундаментальные проблемы человечества в широких глобальных и космических перспективах.

Примечания

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М., 2004. С. 556.

² Там же. С. 197.

³ Там же. С. 205—206.

⁴ Там же. С. 560—561.

О.И. Генисаретский

ОБЩЕЕ ДЕЛО, ПРОЕКТНОСТЬ И ПСИХОКРАТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ МЫСЛИ*

Уважаемые господа, товарищи и все мнящие себя гражданами русского мира!

Для начала позвольте мне сказать несколько слов о жанре этого выступления. Только что прозвучало много приветственных слов, было развернуто несколько крупных космических и исторических панорам. Я же, в свою очередь, остановлюсь всего лишь на трех темах федоровской мысли — общем деле, проектности и психократии, соотнеся их с контекстом современной русской мысли.

* Доклад на пленарном заседании X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. Российская государственная библиотека. 21 ноября 2007 г.

Жанр моего выступления — опыт понимающего размышления. Я почти не буду цитировать тексты и текстологически интерпретировать их. Мне важно показать, *как*, читая эти тексты, мы понимаем то, *о чем* в них идет речь, *как* устремленности нашей мысли в *будущее* определяют наше понимание *сегодня*.

Ибо оправданность понимания — вещь совсем не очевидная и не однозначная. Каким бы пафосом гордости за страну, человечество (и за нас самих) мы не сопровождали свою речь, он ровным счетом ничего не гарантирует в доброкачественности понимания и мышления. Правда, Чтения будут продолжаться еще четыре дня, и возможно будут предьявлены какие-то иные горизонты понимания, но я уж свой долг перед вами выполняю, говоря сейчас, и позволю себе сделать это хотя бы по праву преданного сторонника философии общего дела и давнего участника Федоровских чтений.

Мышление и понимание

Понимание, господа хорошие, — это постижение целей мышления, открывающее путь к новому состоянию мысли (в частности, посредством полагания чего-то реально сущим и жизненно значимым для нас).

Мышление же, осуществляя *понятое* в событийном движении мысли, позволяет достичь большей *внятности* понимания (сути бытия этого сущего и значимости его для нас).

Тем самым понимание обеспечивает естественность мысли, тогда как мышление — свободу понимания.

И свобода, и естественность самоценны в событиях наших встреч, в поиске нами общительности и согласия. Без естественности мысль сама собой вырождается в произвол мнений, в которой «дерзость не по разуму» путается со стыдливым смущением. Без свободы понимания общение превращается в ничего не обязывающий обмен мнениями, которые остается только «уважать». Плодотворна, в конце концов, только свободно и естественно текущая общительность, хотя держаться ее, ой, как не просто!

Тем самым, в понимании цели мышления еще только приоткрываются, но не достигнуты; мы видим состояния мысли, к которым мы еще только должны прийти, для того чтобы *внятно* понимать, о чем собственно идет речь. Было бы *сверхдерзостью* считать, что этот путь — в отношении философского творчества Н.Ф. Федорова — уже пройден. Да и о каком конце могла бы идти речь, если, как мы знаем, мало кто читал в достаточном объеме, *перечитывал* и *перепродумывал* эти замечательные произведения не только русской мысли, но и русской словесности.

Я говорю здесь о мышлении и понимании лишь потому, что только на основе постоянно возобновляющегося коловращения способностей мыслить и понимать, понимать и мыслить вяжется и свершается *общее дело*. Нет для него путей обходных, минующих стремление к внятному пониманию и прицельному движению мысли и дела, нет и быть не может.

Сегодня наша публичная жизнь наполнена хаосом «безбашенных» мнений, борьбой и враждой, за которые все мы — внимательно или рассеянно, с разной мерой сочувствия — наблюдаем. Какое уж тут общее дело: скорее общая беда и раздор, среди которого стремление к пониманию и взаимопониманию начинает казаться благодушной утопией.

Признаемся, однако, что на пути *понимающего и размышляющего отношения* нас ждет встреча с вещами не только не вполне очевидными, вызывающими сомнения, тревогу и настороженность, разочарование... но также чувства возмущения, неприятия и даже отвращения. Всегда ли эти эмоционально-ценностные аффекты говорят нам именно о том, что должно быть понято? Или же часть из них относится к нашему *опыту непонимания* и внутренней неуверенности, сопутствующему любым попыткам понять что-либо? К чему-то не проясненному внутри нас самих?¹

Общее дело

Хорошо известны православно-литургические корни федоровской идеи общего дела.

Но известно и то, что в Древней Греции литургия была гражданским установлением, в рамках которого городское сообщество — в лице своих состоятельных граждан — устраивало и обеспечивало свершение общего для всех граждан мистериально-литургического действия под открытым небом. Это ли не исторический прообраз внехрамовой литургии по Федорову?

Но ведь и подневная храмовая литургия заканчивается исходом за храмовую ограду, в мир. На Пасху, в двенадцатые праздники и в воскресные это исход торжественно праздничный, благословляющий. В иное время его литургический статус символически отмечен фреской «Сошествия во ад», помещаемой, как водится, над западными воротами. Но всегда мы за ограду выносим с собой те дары благодати Божьей, которыми сподобились запечатлеться в тайнодействиях Евхаристии, усвоить их живой тайноведческой памятью.

Сказав это, позволю себе маленькое отступление. Пришел я как-то к своему тогдашнему наставнику в литургической премудрости, и он меня спрашивает: «Ну что, опять лжесвидетельствовал?». Переспрашиваю:

«Что ты имеешь ввиду?». — «Ты пел “Видехом свет истинный”?» Отвечаю: «Ну, пел!» — «А сам-то лично видеши?» — «Но там же поется не “я видел”, а “мы видели” (т. е. “мы” все вместе, соборно присутствовавшие в Храме, а может и все вообще когда-либо бывшие за Литургией)», — продолжил я, чувствуя, что недалек от лукавства: лучше уж прямо бы ответить: «Не видех».

И все же, рассказав эту крохотную историю, смею утверждать: внехрамовая литургия — это все то, чем мы — видевшие, слышавшие, принявшие в себя хоть толику благодати Духа Святого — располагаем в строе унаследованных от Предания *умных чувств*, которые стали умными, по слову св. Григория Паламы, благодаря вразумлению души от Света Истины.

И в этом смысле замысел Н.Ф. Федорова о внехрамовой литургии как нашем общем деле захватывающе великолепен. Он конечно же не сводится ни к тому, что сегодня — с оглядкой на католическую историю — называется *социальным служением* Церкви, ни к гражданскому участию верующих людей в делах местных сообществ². Потому как, в меру вразумленности чувств, реальность мира, представляемая внехрамовой литургией в душах и умах наших, — реальность открытая, настоятельно стучающаяся в сердца наши и ждущая усилия понимать и мыслить ее.

Да, когда Николай Федорович говорил о троичном символизме как о прообразе *братственных*, всемирно-родственных отношений, он опирался на замысел, по силе своей, по своей праведности далеко выходящий за привычные представления о гражданском обществе (национальном или всемирном), о цивилизациях и культурах или о строении космоса. Конечно, следуя экологической максиме «мыслить глобально, а действовать локально», мы привержены заботе о больных, о стариках и детях, о народосбережении, состоянии окружающей среды, о соблюдении принципов социальной справедливости. Да этим ли все в мире человеческом ограничивается?

Взгляд из пространства литургических таинств и литургического благочестия, согласно мысли Н.Ф. Федорова, предоставляет куда более широкие *жизнеустроительные* возможности. Они шаг за шагом открываются нам в меру нашей готовности идти им навстречу.

Поэтому можно сказать: Церковь не только справляет свое социальное служение (в наличном состоянии общества), но еще и обладает, выражаясь социологически, *социоогенным потенциалом*, одной ей присущими возможностями породить новые, ранее не ведомые виды общего дела и братотворения. Из нее растут иные, внятно еще не распознанные в настоящем, но уже предощущаемые формы человеческой общительности, разумности, умного чувствования.

Понятное дело, благочестие — не бессознательная ритуальная практика, оно не дается методом проб и ошибок, а прорастает в опыте возобновляющегося храмового присутствия, освоения символических обрядов «храмового действия». Мы немало знаем о них из литургики, иконографии, литургического музыковедения, но куда больше благодаря смиренному усвоению максим литургического благочестия — этой превышающей любую повседневную нравственность формы этического самосознания.

Если отсюда посмотреть на расхожие ныне попытки понять своеобразие православной и/или русской цивилизации, нельзя не заметить смутительную странность практики *начальственного экуменизма*: когда лидеры разных конфессий собираются на саммиты и призывают к тому, чтобы сначала выявить этические ценности всех религий, а затем, не известным пока способом совместив их, создать некую *этику добрососедства*. И, заметьте, проделать все это вне конфессионально-литургического контекста, где собственно возникает, живет и развивается *благочестная мысль*. Если это и не безумие, то, по меньшей мере, — недобросовестное отношение к духовному наследию, к богатствам, которыми мы действительно обладаем.

Мне так куда более правдоподобным показалось предложение митр. Климента, мельком высказанное им на совещании в Министерстве культуры РФ: включить *литургические последования* в состав культурного наследия России. Не что-нибудь из того, о чем сейчас пишут в учебниках православной культуры, а в чистом виде литургические последования! Не думаю, что это предложение было высказано как ближайшая культурно-политическая задача, но как данность оно для воцерквленного человека очевидно. Потому, может быть, и высказано как бы походя.

И это предложение, стоящее вровень с тем, о чем, как мне кажется, грезил Николай Федорович, выращая понимание внехрамовой литургии непосредственно из своего восприятия литургического благочестия.

Проектность

Мы живем во время массовой проектной культуры. Сейчас за что ни возмись, все называется проектом. Певица Земфира издает новый компакт-диск — это проект. Создается двухпартийная система — это политический проект. «Проект» стал одним из самых расхожих слов нашей современности. Студенты не только технических, но и гуманитарных вузов, изучая менеджмент, осваивают инструменты проектного управления, построения корпоративных стратегий и т. д. Понятно, что в такой профессиональной и медийной среде велик интерес к философии проектности, к проектной аналитике и проектно-стратегическим коммуникациям.

Тут самое время вспомнить, что именно Н.Ф. Федоров был одним из первых в мире, а в России так уж точно первый философ *проектности* и проектной культуры жизнестроительства.

У него проектом является чуть ли не все. Вот только вдумайтесь, так, черным по белому и написано: пространство — это проект. Спрашивается, как это понимать, какие возможности мысли открываются с признанием проектности *пространствопонимания* (а это термин о. Павла Флоренского)? Уже зная, что проектность, которую имел в виду Николай Федорович, — это онтологическая и аксиологическая категория всей проектной культуры, профессиональной и массовой.

Не стану сейчас буквально отвечать на подобные вопросы, это потребовало бы совсем другого доклада и куда большего времени. Тем более, что ответам на них был посвящен ряд моих опубликованных работ³. Но на повестке дня по-прежнему стоит вопрос об анализе всех упоминаний, всего корпуса воззрений Федорова, связанных с проектностью.

В сегодняшнем раскладе общественно значимых типов деятельности проекты, как и программы, — это составляющие повсеместно разрабатываемых стратегий. А стратегизм — одна из черт современной цивилизации. В этом смысле к федоровской философии проектности стоит отнести если не как к вратам, то, по крайней мере, как к оконцу в XXI век. Что ни говори, Федоров не Уэллс и не Замятин, не утопист-литератор, а мыслитель с четко отстроенной, образцово выполненной мыслью. Нужно лишь почувствовать, как она делала свое умное делание — и сделала его, избегая шаблонов школьной натасканности.

Образы будущего, спрос на который сегодня столь велик, тоже дело проектного творчества. Николай Федорович был весьма чуток к малейшим проблескам тех будущностей, что появлялись на отдаленных рубежах его времени. Сколь ярко, к примеру, это проявилось в 1903 г., во время прославления во святых преп. Серафима Саровского! Мало кто тогда, отложив все прочие заботы, сконцентрировался на этом чудесном, выдающемся и очень много в нашей будущности определяющем событии. Его последние заметки и тексты говорят преимущественно об *этом* событии.

Прозорливость, невероятная для библиотечного, книжного человека. Но для «чистого сердцем» что тут удивительного: чистота на чистоту, обыкновение большого сердца — быть чутким к большому!

Психократия

И последнее. Еще одно такое же и крайне важное для современности провидение Н.Ф. Федорова — его идея психократии. Кратко названная

суть его состоит в том, что человечеству, ну и России, о сбережении которой в веках он старался, предстоит большая *пересборка души*, всех ее психических реальностей, способностей и установок — на основе выявления мельчайших элементов у всех линий духовно-культурного наследования (у всего человечества). То, что мы сейчас знаем под именем всевозможных психопрактик и психотерапий, целительной работы с душевными состояниями и событиями, все, о чем грезят сейчас идеологи развития человеческого потенциала, было уже сформулировано в рамках проекта психократии.

Он думал об этом как о посильном для нас, людей того и нашего времени, деле. На его плоды в нынешней антропологической ситуации большой спрос, но и не меньший соблазн. Потому что большинство ставок в этой области делается на залучение необычайных способностей и энергий: чтобы спортсменам выше прыгать, подводникам дольше в подлодке просидеть, сексуально озабоченным членам общества достигать олимпийских рекордов в этой области и т. п. А стремление к осуществлению в себе самих таких образов человека и фигур человечности, которые делали бы возможной самоценную внехрамовую литургию, встречается исключительно редко.

Вот как сам Федоров формулирует свое культурно-проектное видение основной задачи психократии: «Человек не обладает в настоящее время ни полнотой собственного самооткровения, ни способностью проникать во внутреннюю глубину другого существа. Для того чтоб раскрыться, показать и вполне понять себя, человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов, и не в подобном только, или сокращенном порядке, но в действительном, через все индивидуальности, через кои проходили эти элементы (исследования сынами самих себя в отцах, отцами — в сынах, узнавание братьями себя в близких и дальних своих братьях), иначе не будет полного взаимопознания, как без палеонтологии не может быть и полной зоологической классификации, то есть без внесения в классификацию посредствующих исчезнувших видов. Вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении...» (I, 270).

Повторим еще раз: «Человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов» (простейших психических образований), когда-либо реализованных «всеми индивидуальностями (представляющими разные психологические традиции и культуры. — О. Г.), через кои проходили эти элементы», и на основе этого воспроизведения создать новую область психологического знания и психопрактики — психопалеонтологию, которая объясняла бы системную целостность и преемственность психологического развития человечества.

В радикальной культурно-проектной и практико-литургической формулировке автора «вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении».

В научно посильном виде, связанном, однако, по идейному и проектному смыслу с психологическими интуициями Федорова, замысел о психократии предполагает работу, с одной стороны, по выделению простейших элементов каждой психологической традиции (их исследование и систематизацию), а с другой — по пересозданию психологической оснастки культуры на основе психопрактического освоения элементов не только из состава своей, но и прочих традиций.

Я хотел напомнить об этом культурно-проектном замысле Н.Ф. Федорова, поскольку он имеет прямейшее отношение к евразийской перспективе русского исторического бытия. Важно увидеть цель и предмет *психокультурной коммуникации* в пространстве Евразии и сказать, что конверсия психологических традиций, взаимная переплавка составляющих их «простейших элементов», которую мы наблюдаем сегодня, требуют исследовательского внимания и осторожности в оценках.

За сим, благодарю Вас за внимание. И еще раз хочу напомнить, что речь шла лишь о некоторых ключевых идеях Н.Ф. Федорова и их значении для нашей нынешней мысли.

Им было завещано выходить в мир *на дело братотворения* с открытой душой, открытым сердцем, с умными чувствами. И на таких началах собираться в сообщества и духовные движения, чтобы вместе творить общее дело. Ибо высшей формой антроподицеи, оправдания человека, по мысли о. Павла Флоренского, является *оправдание деятельностью*.

Примечания

¹ Следуя В. Бибихину, можно спросить: не скрываем ли мы с их помощью что-то от себя? «Положение, когда мы что-то без своего ведома скрываем от себя, абсолютно нетерпимо, с ним нужно покончить по возможности как можно быстрее. На ближайший момент тут первая задача, задача задач, вся задача» (*Бибихин В.В. К вопросу о неподвижном перводвигателе // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 67*).

² Подробнее: *Генисаретский О.И. Соборная состоятельность и гражданское участие (в печати)*. Сетевую версию см. на нашем сайте www.prometa.ru.

³ *Генисаретский О.И. Дизайн и культура. М., 1984; Он же. Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002; Он же. Проект и прототип (сетевая публикация: http://prometa.ru/olegen/publications/copy_of_45).*

В.В. Варава
СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА В СВЕТЕ УЧЕНИЯ
Н.Ф. ФЕДОРОВА

И не преступна ли наука прикладная...

Н.Ф. Федоров

Во многих современных размышлениях о России говорится о том, что сейчас наступает особое время для нашего отечества. Одни называют его духовным возрождением, другие — сменой цивилизационных парадигм, третьи — культурным ренессансом. Не суть важно название, важно общее ощущение позитивных перемен. Крушение политических и экономических иллюзий, которыми было живо утопическое сознание России XX века, отошедшей от своих нравственных истоков и духовно-творческих заданий, не может и не должно пройти даром. Но не только «уроки истории» — причина грядущих изменений, но и «эсхатологические колебания» истории, которая имеет свою «логику», выходящую за грани всякой научной аналитики.

Наиболее достоверным способом прояснения духовного состояния культуры является анализ философских процессов, вообще состояния философии. Сейчас уже очевидно, что на смену эклектике, лже-плюрализму и радикальной иронии приходит понимание того, что культура нуждается в больших формах философии. Народ не может долгое время довольствоваться суррогатами подлинного любомудрия. Душа — христианка, а философия — детоводитель ко Христу. Поэтому рано или поздно наступит торжество истины в форме стремления к Истине. Не дискурс, но Логос должен определять, в конечном счете, философское состояние нации. Ибо только Логос, рождающийся из неотмирных глубин бытия, способен оплодотворить эмпирическую реальность культуры, наделив ее высшим смыслом и значением.

Провиденциальная траектория русского философского пути такова, что сейчас для него наступает особое время; это не время подведения итогов и не время возрождения забытых форм. Это время *продолжения большого философского делания*, некогда начатого нашими духовными предтечами. Если попытаться сфокусировать общую философскую интонацию России в одном понятии, то им будет сотериология. Спасение — идея, пронизывающая все уровни отечественной культуры и в ретроспективе, и в перспективе. Это стремление, которое определяет самые глубинные и потаенные интенции русской души. Здесь и странность и нелогичность рус-

ской истории, и ее трагизм, и неписываемость в общую цивилизационную канву, и особое значение нравственной философии, и учительный характер русской литературы, и такие феномены национального самосознания, как странничество, юродство, нищелюбие и т. д. Идея эта настолько всеобъемлюща, что даже научно-материалистические течения некоторым образом были связаны в России с идеей спасения человечества, по крайней мере от социальной несправедливости.

В этом контексте учение Н.Ф. Федорова имеет особое значение. Ретроспективно мы можем увидеть в этой философии весь спектр идей, которые характеризуют глубочайшие проявления отечественной духовной ментальности. Честное прочтение трудов мыслителя показывает, как органично, естественно и непринужденно все, буквально все теоретические и практические вопросы жизни стягиваются в один узел, в одно смысловое единство. Высший духовный синтез достижим, это воочию показывает и доказывает философия Федорова. Можно сказать, что сейчас наступает *время Федорова* — тот большой контекст русской философии, то искомое, которое может оздоровить ситуацию в современной культуре России.

Существует большое количество весьма искренних и точных характеристик личности и учения Федорова. Хотелось бы добавить еще одну, сказав, что Федоров — *нравственный гений*. Ему присущ абсолютный дар видеть нравственное несовершенство мира, которое заключается в том, что зло и смерть воспринимаются как неестественность. Мыслитель смотрит на мир через *этическую призму*; ценностная нейтральность ему просто не ведома. То, что другим кажется естественным и что лишь потом (может быть, а может и не быть) через великие страдания или размышления раскрывается как неестественное (т. е. злое, падшее), Федорову дано изначально, в простоте и очевидности кроткого взора. «Адамова рана» как главный источник человеческих страданий, как «чрево смерти», из которого зло неиссякаемо изливается на жизнь, предстала перед Федоровым во всей своей ужасной глубине. Поэтому у него все, буквально все дышит этим несоответствием, которое и составляет саму *сущность этического*, классическое проявление которого заключается в несоответствии между *сущим* и *должным*. Достаточно взять на выбор любой фрагмент текста. И это не *морализм*, а *супраморализм*, философия «этическая и воистину *сверх-этическая*» (С.Г. Семенова), выдвигающая приоритет *должного* над *сущим*, деонтологии над онтологией, зовущая к преображению бытия в *благобытие*.

Это — априорная нравственность, полученная до всякого реального *опыта* зла. У каждого этот опыт есть, но отнюдь не каждый делает его *основой* своей жизни. Учение Федорова в этом смысле представляет со-

бой *энциклопедию нравственности*. Здесь человек не только и не столько входит в рефлексивные контексты истории и культуры, в интеллектуально рафинированные лабиринты бытия и сознания, сколько погружается в бездну зла, мрака и отчаяния, которые исходят из непреображенных глубин «больного бытия».

Вот это и есть наиболее важная и существенная особенность мышления Федорова — видеть не столько бытие (как аксиологически нейтральную категорию отвлеченного мышления), сколько больное бытие как средоточие нравственного зла мира. Нравственный взор весьма болезненно реагирует на зло, столь обильное и неискоренимое, что для него значимость всякого беспристрастного (т. е. бессердечного) анализа бытия теряет всякий смысл. Чем и объясняется сильный нравственный пафос, даже патетика Федорова, временами переходящая в обличительство. Но это как раз неизбежно, так как в этом особенность всякой глубокой этической теории и подлинной нравственной философии — не просто критиковать, но обличать практическую жизнь. К тому же в этом «ругании миру» слышится отголосок патристической дидактики, органичной для отечественной культуры.

Как мыслитель Н.Ф. Федоров наиболее полно выражает особенности отечественной философии, которая по преимуществу является нравственной философией. Аксиологическая доминанта пронизывает все уровни философского мышления; такова сущность отечественного любомудрия. Если для западной традиции характерна *аксиологическая нейтральность*, за которой стоит дифференциация знаний, то для отечественной характерна духовно-нравственная вовлеченность в онтологическую и гносеологическую проблематику. В западной философии такая особенность была присуща лишь экзистенциализму, который, несмотря на его влияние в определенное время, все же был маргинальным явлением по отношению к определяющей рационалистической традиции. Экзистенциальность как стиль мышления присущ русскому способу философствования как такового.

Философское становление имеет свою определенную логику. Это не логика развития, скорее это логика раскрытия. Ее можно обозначить следующими этапами-вехами, которые присущи различным философским культурам. Ее можно обозначить так: *восторг — удивление — страдание*. Таков путь сознания к нравственному мировосприятию. Если восторг и удивление как мировоззренческий стиль философской культуры в большей степени присущ греческой античности и выросшей на ее почве западной средневековой философии, то страдание в большей степени характерно для отечественной философской традиции. Не случайно Иван Ильин определяет философию как мудрость, рожденную страданием. Онтологи-

ческая невинность взгляда, порождающего восторг, сменяется удивлением, порождающим рефлексию, затем приходит горечь, тоска и скорбь от неистинности наличного.

Безусловно, «парадигма страдания» отечественной философии много имеет и от ветхозаветной горечи, часто граничащей с отчаянием. Страдания Иова, безутешный скепсис Экклесиаста, покаянные стенания царя Давида — все это и многое другое оставляет глубокий духовно-нравственный след в душе и в культуре. Но философские души разных народов оказываются восприимчивы к разному.

Помимо ветхозаветных импликаций, все же главную интенцию философии страдания составляет новозаветная нравственная идея: тварь страдает донныне. Здесь корень нравственного миропонимания, которое возникает не просто как острая реакция на некоторую несправедливость и несовершенство мира, но как радикальное неприятие радикальной поврежденности мира, обнаруживающей себя в смертности. Смерть — не естественность, не закономерность, но знак того, что сущее не равно должному. Значит все человеческие попытки справедливого и гармоничного устройства мира, попытки, не затрагивающие коренной смертной пороки мира, оказываются благодушными утопиями.

Суета сует не от того, что имеет место повторение одного и того же, но от того, что все заканчивается в смерти. Смертный порядок таков, что в нем повторение природно-культурных ритмов бытия не закон, но намек на неправильность, неправедность мироустройства. Отсюда безысходная тоска, возникающая из созерцания, казалось бы, обычных, вполне естественных и приятных вещей. Все застилает смертная тоска, все становится невыносимой, тягостной мукой. И смертный томится от своей смертности, не зная как от нее избавиться, и проклиная в исступлении само бытие, приговаривая его к бессмысленности и абсурду.

И бессмысленный круг суеты размыкается не продолжением все новых и новых прогоркших в своей тленности вещей и явлений, но радикальным онтологическим обновлением в условиях смертного миропорядка, по крайней мере надеждой на такое обновление. Это этика и онтология Нового Завета. Здесь обетование новой жизни, построение нового миропорядка связаны с преодолением главного врага-препятствия — смерти. И смерти, и смертности — и в духовном и в физическом плане.

Такой миропорядок поистине немислим, ибо в наличном мире все; буквально все обусловлено смертью и ее законом. Жизнь и культура человеческие таковы именно потому, что это жизнь смертная, жизнь смертных существ, породивших смертный порядок бытия и освятивших его смертной культурой, в которой даже нет и намек на преодоление смерти.

Потому Благая Весть чрезвычайно нова, часто непонятна, потому часто и отвергаема. Но в ней все же наиболее глубокое чаяние человека — потому-то христианство и «утвердилось» в мире. Христианство «работает» в мире, но плоды его не всегда могут быть очевидными для сознания, привыкшего к *пассивной эсхатологии*. Можно предположить, что и русская философская культура с ее страданиями и печалованием, и учение Федорова как наиболее зрелый плод философии печалования есть некие вполне зримые духоносные плоды работы Благой Вести в мире. Как знать. Поэтому все «несоответствия» учения Федорова с Церковным учением обусловлены богословской близорукостью, слишком скрупулезно и дотошно, а поэтому и с опаской воспринимающей такие феномены человеческого бытия, как творчество и свобода, дерзновение и порыв.

Но сегодня проблема не в том, чтобы искать пути согласования Федорова с христианством, но в том, чтобы воспринять наиболее глубокие наработки отечественной философии в области нравственности и оздоровить ими современную ситуацию в философии и прежде всего в современной этике.

Про западную этику здесь говорить не стоит. Это вполне сформированная система, институализированная форма социального и культурного бытия, работающая на то, чтобы легитимизировать всякие вненравственные проявления человека, имеющие место в биоэтике, экологической этике, этике бизнеса, этике права и т. д. То, что западная этика сейчас такая, что собственно нравственное измерение сведено к социальной морали (можно сказать, что нравственность здесь сублимировала в мораль), есть закономерный итог развития всей западной культуры и цивилизации.

Речь идет об отечественной этике, которая имеет совершенно другие истоки и источники, иные духовно-культурные задания. И здесь следовать во всем западной традиции просто-напросто недопустимо. Нравственный потенциал отечественной философии способен разрешить многие проблемы, которые возникли в современном этическом контексте. Например моральные коллизии биоэтики в принципе не решаемы средствами самой биоэтики. Необходима более мощная нравственная сверхсистема, в которой эти проблемы, по крайней мере, начали бы решаться. Нравственная доминанта отечественной философской традиции способствовала накоплению значительного практического опыта, игнорировать который было бы просто неразумно. Современная этика, к сожалению, относится к традициям отечественной философии лишь в ретроспективном плане исторического и историографического изучения. Живая, живородящая сила отечественной нравственной философии не видится и не воспринимается.

Наиболее очевидно это на примере биоэтики, которая сегодня принимает характер некоей экспансии. В своей сущности биоэтика имеет ис-

ключительно утилитарный характер, обусловленный утилитарными ценностями культуры, продуктом которой она является. Об этом говорят сами специалисты по биоэтике, среди которых есть серьезные исследователи, вполне адекватно воспринимающие ситуацию. Так, Элио Сгречча, Виктор Тамбоне, авторы учебника по биоэтике, пишут, что биоэтика была задумана как «новый вид мудрости», призванный указать, как пользоваться научным знанием для обеспечения социальных благ. Со временем эта «наука выживания» стала средством для создания комфортной и безопасной медицины. В биоэтике нет осмысления фундаментальных нравственных проблем человека. Имеет место обратное: частным вопросам (здоровье человека, права пациента, жизненный комфорт) неправомерно придается фундаментальный характер. Но такова особенность современной культуры, культуры забвения Абсолютов, стремящейся изжить духовную проблематику как таковую. Формируется определенная *недуховная антропология*, которая соответствует ценностям *недуховного человека*; философско-нравственная проблематика воспринимается им как личная угроза безопасности его комфортного существования (поэтому культура потребления накладывает жесткое табу на философскую рефлексию, в основе которой всегда размышление о смерти) или рассматривается как знак культурного изгойства. В биоэтике доминирует биоцентричная модель антропологии, из которой устранено трансцендентное, нравственное, метафизическое ядро личности.

Вышеназванные авторы указывают на существенный философский ущерб, более того, на *этическую недостаточность* биоэтики. По их мнению, биоэтика нуждается и в философской антропологии, и в философии природы, и в философии науки и права, и в богословии. И можно добавить, что сама биоэтика остро нуждается в этике.

Это делает особо актуальным изучение русской философии, в которой вопросы нравственные всегда были в центре любых метафизических и антропологических построений. Русская философия обладает тем, в чем остро нуждается современная этика, — фундаментальным нравственным взглядом на человека. Это касается не только биоэтики, практически все отрасли современной этики (такие как, например, этика бизнеса), как это ни парадоксально, нуждаются в нравственном оздоровлении.

Нравственный дар Федорова, его нравственную гениальность нужно использовать современной этике в полной мере. Сегодня этика поражена релятивизмом и прагматизмом, а это самое страшное. Прикладное становится на место фундаментального. Вот почему сегодняшней этике, которая стала если и не безнравственной, то, по крайней мере, вненравственной, Федоров, конечно, не ко двору.

Философия общего дела показывает, в чем заключается сущность абсолютной нравственности, что есть нравственность в своем чистом виде вне различных конъюнктурных напластований. Абсолютистское понимание нравственности выходит на абсолютистское понимание этики и ее задач. В «Супраморализме» мыслитель указывает на то, что все, включая и христианскую догматику, а также эстетику, науку и искусство, *должно стать орудиями этики*. В переводе на современный язык можно сказать, что этика снова должна обрести фундаментальный статус. И тогда частные, прикладные проблемы этики будут решаться не из прагматических профессиональных интересов, а исходя из абсолютного понимания нравственности.

Трагический парадокс в том, что в современной культуре этика не только становится прикладной, но превращается в институт, легитимизирующий безнравственный порядок сущего. Именно нравственность должна пробуждать совесть, указывая на фундаментальное несовпадение того, что есть, с тем, что должно быть. Современная же этика оправдывает различные безнравственные проявления человека, переводя их в ранг правовой легитимности. Лишь бы не противоречить юридическим нормам — так выглядит современный этический императив. Поэтому политкорректность, не нарушающая «чистую совесть» современного члена «гражданского общества», — предел этического самосознания.

Конечно, весьма непросто вернуть современной этике и философии в целом тот нравственный императив, который исходит из глубинной христианской традиции и из учения Федорова в том числе. Но двигаться нужно именно в этом направлении. Иное не имеет ни смысла, ни оправдания.

С.В. Варава

СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Взаимоотношение этики и психологии — проблема, которая отражает наиболее острые, даже болевые точки современности. Определяется это, с одной стороны, необыкновенно растущей популярностью психологии (скорее различных «психологий» — от психоанализа, гештальт-терапии до психодрамы, групп телесной терапии и т. д.), а с другой стороны, резким снижением уровня этического знания в образовании и нравственного мировосприятия в жизни.

Нынешняя ситуация осложнена тем, что психология сегодня стремительно вытесняет все иные знания и представления о человеке, накоплен-

ные в традиционной культуре. Причина этого не только в самой психологии, но и в современной этике, которая по-преимуществу занимается прикладной тематикой, а не фундаментальными проблемами человека и его внутреннего мира. Уже с начала XX века стала широко употребляться психологическая терминология; в это время происходит полное смешение (и подмена) духовного психическим. Это стало настолько распространенным и обычным в словоупотреблении, что у многих известных ученых можно встретить подобное. Так, Вернер Зомбарт, говоря в самом начале своей книги «Буржуа» о «духе в хозяйственной жизни», делает такие разъяснения по поводу слова «дух»: «Я же употребляю это словосочетание в том простом смысле, согласно которому оно обозначает все вообще психическое, т. е. в этом смысле духовное, проявляющееся в области хозяйственной жизни. Что психика вообще имеет здесь место, этого никто не пожелает оспаривать, разве только если не отрицать вообще специфически психическое в человеческих жизненных проявлениях»¹.

Так понятия «дух», «психическое», «духовное» стали синонимическими понятиями. Более того, примечательно, что Зомбарт, чтобы быть правильно понятым, объясняет значение слова «дух» ссылкой на «психическое». Таким образом, психология стала некоей универсальной корректирующей инстанцией, апелляция к которой гарантирует успех, сиречь адекватное понимание читателя и вменяемость автора.

Гипертрофированное развитие психологии в ущерб этике и философии привело к тому, что сегодня стали господствовать антропологические модели с усеченным пониманием человеком самого себя, своей исконной сущности, иными словами, имеет место редукция целостного образа человека к его несущественным измерениям.

Такова секулярная психология личности. Именно такая психология (в ее различных вариантах) напрямую управляет сегодня человеческой душой, учит, советует, рекомендует, наставляет и поучает во всех случаях жизни. Перечня одних только психологических услуг и консультаций достаточно, чтобы понять объем психологического влияния в обществе, своего рода «психологической» зависимости общества от психологии. «Психологи считают» звучит как приговор. Можно сказать, что психология сегодня стала формой религиозного сознания, чья массовость прямо пропорциональна степени ее редукции этического. Современный исследователь В.М. Розин отмечает, что увлечение «психологией» достигло таких масштабов, что можно даже говорить о моде в этой области. По его мнению, состояние дел здесь оставляет желать лучшего, так как «за редким исключением психотерапевты, другие психологи-практики, стремящиеся помочь людям <...> неадекватно осознают собственную работу»².

При этом этическое самосознание человека, доверяющего психологии, в условиях серьезного падения нравов, забвения абсолютов и общего снижения духовно-нравственного уровня человека массовой культуры, следует признать крайне низким. Это как раз одна из главных причин чрезвычайной популярности психологии в ущерб традиционным духовным институтам культуры, которые требуют от человека серьезной работы над своим внутренним миром.

Обращение психологии к подлинной этике весьма важно в такой ситуации. Ведь в психологии как таковой человек берется в своем наличном, непреображенном состоянии (во грехе — «мне так хочется»), вне этической доминанты, и ошибочно делает вывод, что это и есть *весь человек*, что таков человек по преимуществу. Психология ограничивает свое изучение человека исключительно сферой сущего. С точки зрения психологии идеальные проявления должного есть не что иное как «сублимация» и т. д. Этика же существует за счет «механизмов» духовно-нравственного восхождения от сущего к должному. По сути, этика есть подлинная антропология, и в действительности духовная метафизика человека.

Некоторые современные психологи хорошо понимают это, когда говорят о необходимости *этизации психологии*. Так, Б.С. Братусь десять лет назад уже ставил вопрос о необходимости нравственной психологии. Он был инициатором весьма интересной и продуктивной дискуссии на тему взаимоотношения этики и психологии. Современную ситуацию он характеризовал как ситуацию, в которой господствующими были традиционные редукции человека в психоанализе, бихевиоризме, гуманистической психологии. В результате произошла подмена человека его психологическими орудиями — подсознанием, характером, личностью. Психоанализ — это психология подсознания, идентифицируемого с человеческой сутью; бихевиоризм — психология характера, способов действия, принимаемых за человеческую суть; гуманистическая психология — это психология личности, самости как самоцели человека.

Суть «нравственной психологии», по Братусю, в том, что «в ней психологические орудия и инструменты даны не сами по себе, а в соотношении с тем, что их безразмерно больше и чему они призваны по сути и смыслу служить»³. Таким образом, нравственная психология не может ограничиваться никакими упрощенными, усеченными, редуцированными образами человека, но должна исходить из наиболее глубоких, духовных и метафизических его проявлений, которые изначально опознаются в философском опыте. Поэтому Братусь указывает на Г.И. Челпанова, на его «философию психологии», на С.Л. Франка, на С.Л. Рубинштейна, который совершенно определенно показал, что за проблемой психического встает другая про-

блема, проблема исходная и более фундаментальная, чем проблема сознания, это вопрос о месте человека в мире и жизни. И это, по признанию Братуся, не смена и не забвение профессии, это «вынужденный экскурс в философию именно психолога»⁴.

В свете всего вышесказанного весьма актуальным выглядит учение Н.Ф. Федорова, уникальность которого в том, что его психология есть уже этика. Само понятие «человек» звучит у Федорова как «сын человеческий», включая в себя этическую доминанту. В определении «сын человеческий» содержится прямое указание на долг по отношению к отцам и предкам. Этот долг есть долг воскрешения — корень нравственности, первое определение нравственности. В работе «Вопрос о братстве...» Федоров пишет: «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» (I, 258).

Зло Федоров видит глубоко — в самой смертной, «кризисной» природе человека, и путь к гармонизации мира он представляет через постепенное преодоление этого несовершенства, «через онтологическое восхождение человека» (С.Г. Семенова). Здесь налицо «восхождение от сущего к должному» — золотое правило этики. А сама «философия общего дела», как пишет современный исследователь Е.А. Плеханов, «это не столько проект будущего, которое ждет человека, сколько проект самого человека, ответ на вопрос, кто он есть и каким должен стать, осуществляя свое назначение в соборном деле возрождения»⁵.

Воззрения Федорова по антропологической и психологической проблематике с точки зрения этики полно и определенно можно найти в работе «Супраморализм, или всеобщий синтез». Супраморализм Федорова раскрывается в контексте противоположности «псевдоморализму Канта», философия которого, по словам русского мыслителя, есть узаконение, освящение зла, заключающееся в разъединении, в котором лежит мир. «В безусловном разделении трех идей, или предметов разума, — Бога, человека и природы — и заключается причина зла; из такого разделения происходит и разделение на два разума. *Безусловное отделение Бога* (Богословие) *от мира* (т. е. человека и природы) лишает мир образца, смысла и цели, заключающихся в Боге, или в Богословии, ибо Бог требует подобия Себе и в Себе Самом заключает указание на то, в чем это подобие может выразиться. *Безусловное же разделение мира на человека* (психология) *и природу*

(космология) не только включает в себе признание, что природа (космология) лишена разума, души, т. е. бездушна и слепа, а люди, т. е. разум и души (психология), бессильны, но и узаконяет такое состояние» (I, 421).

В этих словах содержится целостная этико-философская программа и для гуманитарного знания в целом и для отдельных наук о человеке. И если психологию понимать не бихевиористски, и не фрейдистски, а как учение, имеющее непосредственное отношение к целостному образу человека, тогда эта работа Федорова вполне может служить нравственным ориентиром для современной психологии, стремящейся к подлинному постижению человека.

Учение Федорова задает абсолютные смысловые параметры всякому человеческому делу, в том числе и науке. Если смотреть на психологию в свете учения Федорова, то она приобретает масштабы психократии, которую мыслитель определяет так: «Психология из общей обращается в коллективную, делается психократией, т. е. объединяет род человеческий и внутренне и внешне в труде познания и управления бездушной силою космоса, и таким образом психология не отделяется от космологии, а воскрешенные поколения становятся разумом и душою всех миров вселенной» (I, 422). Сама психократия понимается Федоровым и как идеальный строй, при котором каждый может исполнить свой нравственный долг, и как изучение смертоносных сил природы.

Психократия, таким образом, и есть нравственно преображенная психология, чей антропологический горизонт выходит на космологический уровень и требует сознательного (душевно-духовного) преображения бездушных сил космоса и человека. Поскольку, согласно Федорову, всегда сохраняется «возможность для духа править природою», в том числе и человеческою.

Примечания

¹ Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека // Зомбарт В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. СПб., 2005. С. 27.

² Розин В.М. Личность и ее изучение. М., 2004. С. 145—146.

³ Психология и этика: опыт построения дискуссии. Самара, 1999. С. 47.

⁴ Там же. С. 33.

⁵ Плеханов Е.А. Философско-педагогическая антропология «общего дела» // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 29.

Б.Г. Режабек

ИДЕИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА И ПОЛЮСА ИХ ВОСПРИЯТИЯ

Творчество Николая Федоровича Федорова, которого по праву считают сегодня звездой первой величины в созвездии русского космизма, начиная с того момента, когда оно впервые открылось читателям в 1907 и 1913 гг., не перестает вызывать огромный интерес и столь же огромное непонимание. Спектр этого непонимания простирается от восторженного восхищения до параноидальной ненависти. Так, В. Ильин считает, что «как бы мы ни относились к захватывающим дух и сердце финальным целям и возможностям "Проекта" Федорова — на пиру Русской Философии ему принадлежит самый красный угол, если не право председателя»¹. Но вот совершенно иное мнение: «...термин "космизм", ставший популярным в России в связи с трудами философа Н.Ф. Федорова, имевшими откровенно "вампирическую" окраску — идея оживления всех предков и т. д. — и давшими импульс как космистам от науки — академики Вернадский, Чижевский, так и идеологам большевизма — Богданов, Платонов и т. д. — на Западе был впервые употреблен представителями ордена "Н. В. of L", который Генон однозначно определил, как контринициатическую и наиболее опасную среди всех остальных оккультных организаций»². Такое мнение особенно странно в устах проповедника якобы «нового евразийства» — известно, что многие евразийцы 1920—1930-х гг. (П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, П.Н. Савицкий, князь К.А. Чхеидзе) с большим интересом и уважением относились к идеям Федорова, а в кламарской газете «Евразия» публиковались весьма интересные письма Н.А. Сетницкого об этих идеях³.

Часто встречается и скептическое отношение к идеям Федорова, проникнутое теплохладной иронией (например, статья о Георгия Флоровского)⁴, лежащее где-то в середине этого спектра мнений. Формула о. Георгия: «одинокая мечта об Общем Деле» вызывает у нас чувство глубокой грусти. Она лишней раз напоминает нам о том, что человечество должно фундаментально измениться нравственно, прежде чем будет в состоянии понять Федорова и приступить к реализации его проекта⁵.

А вот мнение профессора Свято-Тихоновского Гуманитарного университета В.Н. Катасонова⁶. Связывая идеи Федорова и «коренной для христианства вопрос: необходима ли была крестная жертва Христа и Воскресение Христово для победы над смертью?», он вопрошает: «Может ли человечество преодолеть Божие проклятие технологически, внутри истории?»⁷. От автора ускользает главное в учении Н.Ф. Федорова: представле-

ние о синергии, сотрудничестве Бога и человека в общем деле преображения мира и человека. Поэтому он видит в этом учении лишь «предельное выражение технологической утопии»⁸.

Уже простое сравнение столь различных позиций заставляет задуматься над ролью идей Н.Ф. Федорова в наши дни, осознать их остроту и важность для выработки подхода к действительному, а не декларируемому только, решению проблемы отношений между религией и наукой — и в первую очередь между наукой и православием. Замечательные богословы современности Оливье Клеман⁹ и Каллист Диоклийский (Уэр)¹⁰ со вниманием обращаются к религиозно-социальным идеям философа, а его мысль: «Наша социальная программа — это учение о Троице» еп. Каллист даже взял в качестве эпиграфа к своему выступлению на Международной богословской конференции «Пресвятая Троица». В то же время иные церковные писатели, даже благожелательно настроенные, готовы увидеть в учении Федорова ересь.

В свое время писатель, публицист, один из редакторов «Русского слова» А.С. Панкратов писал: «Сердцем Федоров был православный. Но философский ум его подрывал основы церковного православия, поэтому в православии остался он — еретиком»¹¹. Такие суждения по меньшей мере скоропалительны, так как для признания кого-либо, а тем паче праведника, еретиком (с вытекающим отсюда отлучением от Церкви) нужны соборные решения, а не частные мнения. Но даже и в этом случае история может исправить ошибки поспешных отлучений и анафематствований — примером тому являются хотя бы отношения РПЦ и старообрядчества. Отлучить же Федорова от Церкви отнюдь не просто.

Попытка представить учение Федорова ересью была сделана в начале 1980-х гг., когда в России стал подниматься интерес к идеям Н.Ф. Федорова. Анализ этой попытки весьма поучителен. Обратимся к статье «Воскрешение чаемое или восхищаемое?», опубликованной в 1982 г. в № 24 сборника «Богословские труды». Ее автор Н.К. Гаврюшин, ныне доктор богословских наук и профессор Московской духовной академии, в начале своего творческого пути занимался проблемами художественного и научного творчества в связи с идеей освоения космоса¹². Позже, когда времена переменились, он стал весьма настороженно относиться не только к идеям космизма, но и ко всей русской философии Серебряного века, и написал ряд статей, в которых пытался обвинить в причастности к гностицизму выдающихся русских мыслителей, священников о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, а также философа А.Ф. Лосева (отношение которого к Н.Ф. Федорову в свою очередь было отнюдь не простым)¹³.

«С точки зрения православной традиции, — пишет Н.К. Гаврюшин, — учение Н.Ф. Федорова нельзя определить иначе как *рационалистическую ересь*»¹⁴. Хотелось бы понять, какое отношение имеет это понятие («рационалистическая ересь») к учению Федорова, а заодно узнать, в каких соборных обсуждениях и решениях было утверждено анафематствование разума или хотя бы его низшей части — «рацио» или «интеллекта»? Гилберт Кит Честертон, замечательный проповедник христианства в XX веке, избрал для своей проповеди необычную форму детективных рассказов, героем которых является патер Браун. В рассказе «Сапфировый крест» он разоблачает вора, переодевшегося священником. На вопрос вора, как патер смог его разоблачить, Браун отвечает: «Вы слишком нападали на разум. У священников это не принято»¹⁵.

Не найдя у Федорова каких-либо действительно еретических мыслей и даже соглашаясь с тем, что «там, где Федоров не упоминает своего проекта, его мысли и оценки обычно звучат вполне по православному», уважаемый профессор делает одно удивительное, на наш взгляд, замечание по поводу понимания Федоровым природы греха. Критик пишет: «Греховность человеческая, по Федорову, не просто вносит частичное нестроение в непостижимую гармонию Божьего мира, она весь этот мир, все творение Божие превратила в хаос, лишив его всякого смысла и красоты. Это — важнейшая предпосылка федоровских рассуждений, из которой вытекает и основная задача: превратить хаос в космос, вернуть миру красоту и гармонию»¹⁶. Что же неправославного можно найти в этих словах Федорова?

Первородный грех, согласно православному учению, это отнюдь не нечто, вносящее «частичное нестроение» в гармонию Божьего мира, а именно космическая катастрофа, отпадение от Божественных энергий, приведшая к тому, что «вся тварь совокупно стонает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стонаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 22—23). Эта катастрофа вызвана, согласно Библии, предательством Адама.

Адам был создан как главное действующее лицо во Вселенной и имел определенное Божественное задание: «Взял Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его» (Быт. 2, 15). Будучи поселен в Едемском саду, Адам был наделен полнотой физических и духовных возможностей, но не выдержал проверки на достойное употребление своей свободы. Это привело к тому, что Адам был признан несостоятельным для выполнения задания, ради которого был создан. Изгнание из Рая погрузило потомков Адама в полную крови и мучений историю, и только жертва Христа, показавшего реальность преодоления смерти синергичным действием Божества и Человечества, открыла им путь для выхода из

ада. Но по этому пути идти нужно своими ногами. Федоров, возможно, впервые осознал слова Библии как космическую задачу, поставленную перед Адамом и определяющую место человека во Вселенной, — хранить и возделывать ее, как сад, преодолевая неизбежный рост энтропии в мире, оторванном от Божественных энергий, став сознательным проводником в физический мир энергий Жизни, Разума и Любви.

Интересно, что как раз в то время, когда Федоров обдумывал свое учение, в науке появились две на первый взгляд совершенно несовместимые теории. В физике, после работ Клаузиуса и Томсона, было утверждено Второе Начало Термодинамики, согласно которому в замкнутой системе все процессы определяются требованием роста энтропии, идут к тепловому равновесию, распаду, деградаци и всеобщей «тепловой смерти Вселенной». В это же время в биологии, благодаря Дарвину, Уоллесу и Гексли, набрала силу обоснованная многочисленными свидетельствами теория эволюции, которая говорила об усовершенствовании и прогрессе организмов, о возникновении все более сложных типов животных, увенчивая эту лестницу восхождения живых существ появлением «человека разумного», что прямо противоречило требованиям Второго Начала. Лишь в XX веке физики разобрались с этим противоречием, осознав, что Второе Начало не запрещает развитие в открытых системах, способных обмениваться веществом и энергией. Именно к таким системам относится биосфера, эволюция которой привела к появлению существа, оказавшегося на определенном этапе способным к восприятию Духа, появлению Адама — родоначальника всех людей планеты, положив начало формированию «сферы разума» — Ноосферы. Николай Федоров, по нашему убеждению, является предтечей ноосферного мировоззрения, его родоначальником¹⁷.

К чести Н.К. Гаврюшина нужно сказать, что в его работах более позднего периода он вроде бы относится к Федорову более уважительно. Уже одно то, что он, говоря об антропологии Н. Бердяева и заявляя, что «там нет ничего, что прежде не было бы представлено в текстах ап. Павла, Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева...»¹⁸, ставит имя Федорова в ряд имен, авторитетных для православия, свидетельствует об этом. Далее мы еще вернемся к отношению Н.К. Гаврюшина к Н.Ф. Федорову.

Талантливый церковный публицист, диакон Андрей Кураев, стяжавший себе славу неутомимого борца с современным оккультизмом, к сожалению, в пылу полемики почему-то счел учение Вернадского о ноосфере одной из разновидностей оккультных учений «Эры Водолея»¹⁹. Возможно, причина этого состоит в поверхностном знакомстве диакона-гуманитария с естественными науками, в том числе и с идеями Вернадского — одного из самых выдающихся естествоиспытателей и мыслителей XX века.

Научное понимание идей о ноосфере как одной из геологических оболочек, возникшей на Земном Шаре как итог развития Биосферы — сферы жизни, не имеет ничего общего с оккультным пониманием ноосферы как «сферы духов», «тонких миров» и подобными им категориями мифологического анимистического сознания. Оккультное понимание «ноосферы» очень далеко от научного, оно, по существу, гораздо ближе к традиционным представлениям о «воздушном царстве», в котором проявляют свою деятельность ангелы (как светлые, так и темные, причем последние исполняют роль «мытарей», взимающих с грешников «пошлину» за грехи, совершенные ими при жизни), и находится вместе с этими представлениями в оппозиции к научной картине мира.

Христианское осмысление идеи ноосферы, как и учения Федорова, является, как можно видеть, одной из актуальных задач современного диалога между религией и наукой. Печально, конечно, что термин «ноосфера» пытаются использовать оккультисты и шарлатаны. Ярким примером такой деятельности являются сочинения В.Ю. и Т.С. Тихоплавова²⁰. В их книгах, равно удаленных как от науки, так и от религии, представлен весь «джентльменский набор» паранаучных представлений конца XX века, включающий апелляции к «парадоксу Эйнштейна-Подольского-Розена», работам американских парапсихологов, феноменам из области тайн и загадок, вперемешку со ссылками на «опыт Великих духовных Учителей Человечества», где Христос ставится в один ряд с Гермесом Трисмегистом, Магометом и Саи Бабой, а также на «научные труды» следующих по стопам Е.П. Блаватской фантазеров, таких как Э. Мулдашев («открывший» в Гималаях расу сверхлюдей) и прямых аферистов, как А. Акимов (отмывавший деньги Министерства обороны, используя представления о неведомых физике «торсионных полях»)²¹. Естественным итогом является проповедь в книгах Тихоплавова идей Г. Грабового, заявившего, что он уже умеет воскрешать мертвых и не постеснявшегося использовать для саморекламы трагедию Беслана. Идеи Вернадского, равно как и идеи Федорова, ничего общего с этой оккультной свистопляской не имеют, а уважаемый диакон по-видимому впал в тот самый «грех невежества», о котором он же очень хорошо писал в другом месте.

Не меньший вред православию в наши дни наносят некоторые богословы, преклонившиеся перед непобедимостью смерти и узревшие сегодня во Втором Начале термодинамики некую аналогию с «концом света», о котором говорили пророки. Более того, они убеждены, что именно «представление о мире, разрушающемся и распадающемся, представление о личности человека деградирующей и истории человеческой, находящейся в непрерывном регрессе, свойственно православному пониманию мира

и прямо противоположно идее развития»²². Такое убеждение, по нашему мнению, гораздо дальше от православия и от христианства вообще, чем идеи Федорова. Не удивительно, что у таких верующих идея Федорова о том, что «Общее дело» — это и есть реализация святоотеческого завета о творческой синергии между Творцом и человечеством в главном деле, главном уповании христианства, воскрешении умерших, вызывает явное неприятие.

С другой стороны, у позитивистов, в особенности знакомых с термодинамикой, представления о «Божественных энергиях» и особой роли человека во Вселенной вызывают не меньшее недоумение и неприятие в силу богословской необразованности или же выбора в качестве мировоззрения материализма и атеизма при своем формировании в лоне атеистического общества в СССР. Федоров, насколько нам известно, не был знаком с термодинамикой, но он смог понять, что лишь в истинной синергии, соединении Божественной воли и активной деятельности Человечества возможно преодоление греха и смерти, восстановление связи («religio»), которая замкнутую (согласно модели Эйнштейна-Фридмана) Вселенную может сделать открытой для бесконечных энергий Творца, а перед этим «последний враг истребится — Смерть» (1 Кор. 15, 26). Но эта синергия, сотрудничество человека и Бога, по Федорову, отнюдь не сводится только лишь к ритуальным обрядовым действиям, а требует полной, совершенной отдачи плодов деятельности человека, на каком бы поле он ни трудился (включая и науку, и искусство, и производство, и политику), Творцу, направляющему его деятельность к окончательной победе над смертью и переходу человечества в качественно новое состояние.

Но для этого необходим *кенозис*. Кенозис — это отнюдь не просто «смирение», в особенности если смирение понимать как преклонение перед невозможностью преодоления смерти. Но в отличие от аскетических подвигов первых двух тысячелетий христианства, сегодня кенозис необходим уже не только отдельным личностям, но всему человечеству. Речь идет отнюдь не о пресловутом призыве «назад в пещеры», требовании сократить производство энергии, уменьшить число людей на Земном шаре до одного миллиарда (к чему призывал, например, в середине 1990-х гг. бывший министр экологии РФ В.И. Данилов-Данильян) и отказаться от достижений науки и культуры. Современное «общество потребления» создало огромное число искусственных потребностей. Неразумное использование ресурсов Земли, бессмысленные войны и разрушительное ведение хозяйства уже стали причиной глобальных кризисов²³.

Сегодня это очевидно, а Н.Ф. Федоров понимал это уже в конце XIX века, осуждая увлечение «мануфактурными игрушками» в ущерб че-

ловечности. Но призыв Федорова к кенозису — это нечто прямо противоположное требованиям современных «экологистов», призывающих человека занять скромную нишу среди прочих земных тварей — тигров, муравьев, земноводных — во имя сохранения биосферы, понимаемой как абсолютная ценность. Кенозис, который необходим для осуществления главного упования христианства, достижения Царствия Божия «на земле, яко на небе», нужен именно для того, чтобы человек смог осуществить свою главную задачу — «теозис», стать проводником Божественных энергий в мире.

Возможность соединения человеческой и божественной природы в целостном существе — суть Халкидонского догмата, поднимающего на головокружительную высоту представление об идеале, к которому может и должен стремиться человек. Идеал этот в полной мере явлен человечеству самим Христом, открывшим для каждого возможность к нему стремиться, путь Восхождения и Преображения. Путь этот бесконечен, как бесконечно отличие между Творцом и тварным миром, но на каждом этапе этого восхождения вставший на этот путь идет вперед, падая и оступаясь, получая все новые задания и обретая все новые силы через покаяние.

Эту мысль красиво выразил Клайв Льюис в притче «Расторжение брака»²⁴. Несмотря на вероисповедные различия между К. Льюисом и Г.К. Честертоном (Честертон — католик, Льюис — протестант), оба эти автора сделали больше, чем иные пастыри, для проповеди христианства в формах, привлекательных и доступных для человека XX века, и привели ко Христу немало мыслящих людей.

Федоров, осознавая особую роль человека во Вселенной, более всего страдает от сознания несоответствия человека этой роли, что выражается ярчайшим образом в «неродственности» людей на земле. В этом он, конечно, сильно отличается от тех ортодоксов, которые озабочены исключительно спасением своей души, и отрешенно (а может быть, и с тайным удовольствием) принимают мысль о гибели и вечных адских мучениях всех иноверных, инославных и прочих инакомыслящих. Конечно, не все православные таковы. Архимандрит Софроний в воспоминаниях о своем великом наставнике, старце Силуане, пишет: «Молитва последнего напряжения, с плачем о всем мире, роднила и связывала его крепкими узами со "всем Адамом". Для него, пережившего воскресение души своей, стало естественным воспринимать каждого человека как вечного брата своего. В земной жизни есть известный последовательный черед, но в вечности все мы едино, и потому каждый из нас должен заботиться не только о себе, но и об этом всеединстве. После опыта адских страданий, после указания Божия: "Держи ум твой во аде" для старца Силуана, было особенно характерным молиться за умерших, томящихся во аде, но он молился также

и за живых и за грядущих. В его молитве, выходявшей за пределы времени, исчезала мысль о преходящих явлениях человеческой жизни, о врагах. Ему было дано в скорби о мире разделять людей на познавших Бога и на не познавших Его. Для него было несносным сознавать, что люди будут томиться во "тьме кромешной". Помним его беседу с одним монахом-пустынником, который говорил:

— Бог накажет всех безбожников. Будут они гореть в вечном огне.

Очевидно ему доставляло удовлетворение, что они будут наказаны вечным огнем. На это старец Силуан с видимым душевным волнением сказал:

— Ну скажи мне, пожалуйста, если посадят тебя в рай и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?

— А что поделаешь, сами виноваты, — говорит тот.

Тогда старец со скорбным лицом ответил:

— Любовь не может этого понести... Нужно молиться за всех»²⁵.

Но если аскеты-пустынники видели единственную возможность выхода из ада лишь на путях личного молитвенного «умного делания», то Федоров призывает к тому, чтобы это делание вышло за пределы келий и храмов. Он огорчается тем, что верующие люди приняли «напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело» (II, 378). Эти слова до сих пор вызывают раздражение у тех, кто полагает, что единственный путь к спасению — это аскетика, пост и молитва, удаленные от реального совместного делания человечества. Федоров же убежден, что и наука, и искусство, и политика могут и должны стать инструментами Общего Дела, которое многими понимается крайне убого и карикатурно. Сегодня весьма злободневны упреки Федорова в адрес «буддийствующего» или «субботствующего» общества, забывающего центральную мысль всего христианства о победе над смертью и восстановлении всех в нетлении для жизни вечной. Эта мысль скользит по поверхности сознания современного человека, даже отторгается им и ускользает от понимания, как она ускользнула от Льва Толстого, написавшего свое «Евангелие», и от создателей рок-оперы «Jesus Christ Superstar». И рок-опера, и текст Льва Толстого заканчиваются сценой распятия, за которым никакого воскресения не следует! Но если забыта главная мысль Евангелия о воскресении, что уж тут удивляться тому, что не понята главная мысль Федорова, неразрывно связанная с первой.

Осознать же, что *теозис человека* возможен только через *кенозис человечества* и спасение каждого достигается через участие в Общем Деле спасения всех, многие в упоении фальшивыми радостями потребительского общества уже просто не в состоянии. Но и те, кто сегодня призывают

вернуться к «традиции», восхищаясь мифологической духовностью Средневековья, также не хотят понять этого. Неприятие идеи развития и убежденность в непобедимости смерти — важнейшая черта, по которой проходит водораздел между сторонниками идеи «активного христианства» и теми, кто полагает, что задача человека на земле состоит лишь в том, чтобы «ночь сего краткого жития перейти», а земные заботы — дело, недостойное христианина. Характерно, однако, что люди, проповедующие на словах такие убеждения, не так уж часто стремятся уйти в монастырь, как правило, неплохо устраиваясь в миру, иногда скромно, а зачастую и с достаточной упитанностью и комфортом. Именно такие люди чаще всего и оказываются проводниками «православного» обскурантизма. О таких прекрасно сказал великий русский физиолог, именем которого назван университет в Санкт-Петербурге, замечательный православный (старообрядческого вероисповедания) мыслитель А.А. Ухтомский: «Тупой эгоизм "верующего", забывающего все в виду своего спасения, гораздо противнее жизненного и часто плодотворного эгоизма непосредственного человека»²⁶.

Тенденцию, связанную с презрительным отношением к земным делам, огромный вред которой уже проявился в истории России, прекрасно описал некогда Лев Шестов: «Мне приходилось встречаться с наиболее выдающимися представителями мыслящей России — и я не вспомню ни одного, который хотя бы раз заговорил о том, как остановить уже тогда явно надвигавшуюся на страну беду. У нас, как и везде, конечно, и даже больше, чем везде, можно насчитать множество самых разнообразных течений мысли. Есть у нас верующие христиане, есть у нас позитивисты, материалисты, спиритуалисты — все, что угодно, есть. Каждый русский писатель прежде всего философ. Даже политический деятель и партийный человек очень озабочены философским обоснованием своих суждений. И, повторяю, разнообразие философских взглядов у нас бесконечно. Но все в одном сходятся. Я не хочу называть имен, тем более, что они, пожалуй, иностранцам все равно мало скажут, но, говорю, все писатели больше всего боялись, как бы не случилось так, что Россия вдруг устроилась бы в земном смысле благополучно. "Я не хочу, ни за что не хочу царства Божия на земле!" — кричал вне себя от бешенства представитель русской христианской мысли. "Пусть лучше Россия погибнет, чем устроится по-мещански, наподобие отвратительной старой Европы!" — с не меньшим пафосом восклицал партийный деятель из крайних левых. А один из наиболее чтимых в России поэтов не постеснялся в присутствии большого числа людей — тоже писателей — так закончить свою речь: "Царя мы свергли. Но еще остался царь здесь (он показал на свою голову). Уж когда мы из головы изгоним царя — тогда только наше дело будет доведено до конца"»²⁷. Шестов приходит к

печальному выводу: «Большевиетские приемы "охраны" интересов, столь знакомые и родные русской душе, лишней раз показали, что люди, боявшиеся так, что Россию ждет то мещанское счастье, которым наслаждалась до войны Европа, что русским людям суждено на земле еще узреть царство Божие, мучились и тревожились совершенно напрасно»²⁸.

Анализ большей части повторяемых и теперь богословских попыток утвердить пассивность как христианскую норму был проведен еще в 1920-е гг. в работе А.К. Горского «Богословие Общего Дела»²⁹ и совместной работе А.К. Горского и Н.А. Сетницкого «Смертобожничество»³⁰. Уверенность в непобедимости смерти была осознана как главная ересь. В отличие от современных «богословствующих естествоиспытателей» и подчас совершенно наивных в области естествознания священников, не говоря уже о многих «пасомых». А.К. Горский имел блестящую специальную богословскую подготовку. Он «родился в семье священника, учился в духовном училище в Стародубе, в Черниговской семинарии, а затем в Духовной академии Троице-Сергиевой Лавры»³¹. А уж в том, что сам Федоров, изумительная энциклопедичность и подвижнический образ жизни которого восхищали всех, кто с ним сталкивался, прекрасно знал и святоотеческие писания, и богословскую литературу, сомневаться нельзя.

Нельзя отрицать и того, что идеи Федорова связаны с представлениями об «апокатастасисе» — учении о возможности всеобщего спасения и «хилиазме» (или «милленаризме») — учении о тысячелетнем Царствии Божием на Земле. И то, и другое учение приняты не всеми в Церкви, но и не осуждены догматически. Здесь нет возможности подробно обсуждать богословские аспекты этих древних идей, но нужно с полной определенностью сказать о том, что попытки объявить эти учения «ересью» не имели успеха. Верили в апокатастасис и Ориген, и Григорий Нисский. Мысль о всеобщем спасении отталкивает христианских моралистов мнимой «несправедливостью» — но никто не знает путей Всевышнего!

Ну, а в том, что первые христиане представляли себе Царствие Божие именно на земле, на преображенной Земле, а не в потусторонних измерениях, не стоит сомневаться — достаточно прочесть хотя бы 36-ю главу пятой книги великого борца с ересями Иринея Лионского. Критикуя плоское понимание слов ап. Павла: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15:50), Ириной пишет: «Собственно не о плоти и крови сказано, что они не могут наследовать царства Божия, но о вышепоименованных плотских делах, которые, преклонив человека ко греху, лишают его жизни»³².

О сохранении физического мира он пишет еще более определенно: «Поелику люди суть истинные (люди), то необходимо должно быть истинным

и местопребывание их и не обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, — ибо истинен и верен Устроивший его, — но ”проходит образ мира сего“, т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человек обветшал в этом. <...> Когда же пройдет этот образ и человек возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обветшать, то будет небо новое и земля новая, в которых будет пребывать новый человек, всегда о новом собеседующий с Богом»³³. Сегодня эти представления как бы забыты. «Так часто произнося молитву о Царствии Божием, о Царстве небесном на земле, верим ли мы в пришествие его на землю, в осуществление его в этом мире, или же это молитва о невозможном?!» — вопрошал Н.Ф. Федоров (II, 52).

Вопрос о хилиазме сегодня, в постсоветской России, является дискуссионным в богословских и философских кругах. Об остроте этого вопроса свидетельствует, например, такой казус: в «Кратком религиозно-философском словаре»³⁴ к термину «Миллениаризм» вместо статьи есть примечание — см. «Хилиазм», но статья «Хилиазм»... отсутствует! Строго говоря, «хилиазм», или «миллениаризм», тысячелетнее Царство Христово — это, согласно Апокалипсису, лишь первый этап установления Царствия Божия на земле, вслед за которым последует истинное Царствие Божие. В нем должно совершиться глубокое онтологическое преобразование мира, но и в этом преобразенном мире Вселенная будет существовать физически. Беда хилиастов не в том, что они стремятся к воплощению Царства Божия на Земле, а в том, что они не отдают себе отчета, насколько глубоким должно быть преобразование внутреннего мира человека для того, чтобы хилиастические идеалы могли обрести место на Земле. Их попытки губит извечная песенка — «Мы хотим сегодня, мы хотим сейчас», и по возможности бесплатно, «даровым», «революционным», а не «трудовым» путем, о чем много раз писал Федоров. Непонимание этого и приводило к тому, что попытки создать «царствие Божье на земле» через революции оказывались трагическими карикатурами на желаемое — будь то мюнстерская коммуна или «построение коммунизма» в СССР.

Главной существенной аберрацией хилиастов является представление о том, что существующий порядок вещей останется примерно тем же, привычным, не преобразенным. Об этом писал Н. Бердяев: «Еврейский хилиазм, исполненный надежд на чувственное Царство Божие на земле и ожидания Мессии, который осуществит земное царство и земное блаженство еврейского народа, не принимает тайны Голгофы, несовместим с явлением Мессии Распятого. Еврейский народ в разгоряченной апокалиптической атмосфере ждал не христианского Мессию, а социалистического Мессию,

не христианского тысячелетнего царства, а социалистического тысячелетнего царства. Соблазн социализма, соблазн земного царства и блаженства без жертвы Христа и Распятия, без прохождения на Голгофу и привел к отвержению Христа и к крестной Его муке. Тут завязался узел всемирной истории. Тут определилась трагическая судьба еврейского народа как оси всемирной истории»³⁵.

Отказ же от представления о Царствии Божием, осуществляемом именно на Земле, в грядущем, преображенном синергийной работой человеческих и Божественных сил, физическом мире, избавленном от роста энтропии, в котором человек будет способен преодолевать разрушительные силы стихий и в котором «последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26) — это, с богословской точки зрения, признание поражения дела Христа в мире, признание победы тех сил, которые изначально жаждут уничтожить созданный Творцом прекрасный мир.

Очень интересные в этом плане мысли, которые высказал упомянутый нами выше Н.К. Гаврюшин, позволяют понять его отношение к Федорову: «То, что у автора "Назначения человека" прозвучало лишь намеком, невнятно и противоречиво, нашло вполне откровенное развитие у его последователя Петра Боранецкого, по сути дела заново обосновывавшего идеологию ренессансного титанизма. Бердяев, как известно, видел "тайну" Возрождения в том, что оно "не удалось". П. Боранецкий разъясняет почему — потому что оно не порвало вполне с религией. <...> Боранецкий вполне проникся идеями Н.Ф. Федорова и очень хорошо понял основное противоречие его мировоззрения. Федоров хочет разрешить свою задачу "на почве и в составе Теологического мирозерцания Религии", а это заведомо невозможно. Только "гармонически-целостное мирозерцание, соединяющее в себе реалистический идеализм и идеалистический реализм и тем самым утверждающее жизнь и преодолевающее смерть", — титаническое мирозерцание прометеизма, — способно довести до конца задуманное библиотекарем Румянцевского музея "Общее дело". Боранецкому, таким образом, вполне удалось сделать то, чем не так уж давно грезили некоторые идеологи "русского возрождения", — связать воедино идеи Н.Ф. Федорова с прометеизмом К. Маркса, но на этом пути мы уже выходим за рамки религиозной антропологии...»³⁶.

Эта цитата позволяет выпукло показать главную ошибку православных критиков Федорова — подсознательный страх перед «прометеизмом», утверждением самодостаточной воли человека в главном христианском уповании — чаянии воскресения мертвых. Из того, что некоторые деятели Советской власти (к примеру, Л.Б. Красин, один из инициаторов создания мавзолея Ленина) связывали свои идеи с идеями Федорова, от-

нюдь не следует эти идеи отождествлять. Главным условием для осуществления «Общего дела» является любовь, в то время как у коммунистов и фашистов в основе объединения «своих» против «врагов» (будь то по национальному или по социальному признаку) лежит низшее зоологическое начало — ненависть.

Соглашаясь с тем, что Федоров проповедует мысль о Царстве Божием на преображенной Земле, в преображенной Вселенной, нужно с полной определенностью отвергнуть попытки связать его учение с оживившимися в конце XX века гностическими и оккультными идеями «Эры Водолея». Один из примеров подобного смешения статья Б.К. Кнорре в 4-м томе справочника «Современная религиозная жизнь России»³⁷, способная вызвать у читателя совершенно превратные представления об учении Н.Ф. Федорова. Не говоря уже о том, что в этом томе представлены также «Рериховское движение», различные языческие и шаманские движения, церковь Сайентологии, Великое Белое Братство и другие движения того же рода, что само по себе задает для статьи о Федорове соответствующий отрицательный контекст, следует отметить, что и сам Б.К. Кнорре ставит идеи Н.Ф. Федорова на одну доску с различными оккультными движениями типа «Нью Эйдж», что совершенно недопустимо. Уже само название написанного им раздела «Религиозно-философское движение Николая Федорова», даже если оставить в стороне ошибочность этого словосочетания (вспомнив, что сам Федоров никакого движения не создавал), дезинформирует читателя. На совести автора остается наименование деятельности малочисленных разрозненных групп и их лидеров (Ю. Погребинский, О. Шаунин), своеобразно трактующих идеи Федорова, «движением». Но смешивать с этими группами работу философского семинара С.Г. Семеновой, известного не только в России, — это или безграмотность, или заказная тенденциозность. Если поименовать все научные семинары России, посвященные исследованию творчества русских мыслителей (А.Ф. Лосева, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, и др.) «религиозно-философскими движениями», это отнюдь не будет способствовать пониманию религиозной ситуации в стране. Информирова читателя о национальном составе «движения» («русские; евреи»³⁸), Б.К. Кнорре оставляет вне поля зрения (хотя лично бывал на семинаре С. Семеновой) участников семинара других национальностей (татары, буряты, сербы, финны, американцы, французы, украинцы и даже японцы). Академическая ценность такого исследования сомнительна, а вот в качестве церковно-политического доноса оно, наверное, может пригодиться.

Действительно, к Федорову тянутся некоторые современные оккультисты, ставя его имя в ряд таких «учителей человечества», как Блаватская,

Штейнер или Гурджиев (последний, впрочем, не выходил из церковной ограды, оставаясь православным до конца жизни). Но как только они начинают осознавать, что учение Федорова — это нечто совершенно иное, чем привычные рассуждения о «перевоплощении» и «астральных телах», они теряют к нему интерес. О реальном активном противостоянии учения Федорова идеям гностиков я уже имел возможность высказаться³⁹.

Некоторые философы, действительно близкие к гностицизму, порой относятся к Федорову, как к мыслителю «устаревшему» или «фантазеру». В. Налимов, к примеру, пишет: «В нашей стране Н.Ф. Федоров развивал идею о всеобщем "воскрешении предков" как об "общем деле". Теперь эта концепция кажется совсем наивной. Если рассматривать христианство в целом, то там вплоть до наших дней доминирует вполне материалистическая идея об идентификации личности по ее телесности. Идея древняя, идущая еще из Египта. Но может ли он нас успокоить? Можем ли мы серьезно отнестись к беспрекословному католическому решению (1950) о телесном воскресении Девы Марии? Мы не можем больше воспринимать жизнь-смерть как некий единый неразрывный процесс. Но гностики раннего христианства могли обсуждать вопрос о нашем непрестанном скитании по мирозданию. И долго еще эхом отзывалась эта тема в европейской культуре. Теперь, обретя высокую степень негативизма, мы утрачиваем эту возможность»⁴⁰.

И.А. Акчурин, крупный российский философ второй половины XX века, занимавшийся осмыслением самых авангардных идей науки, пишет о Федорове иное: «Виртуальные миры впервые позволяют сделать также какие-то следующие шаги в возможной реализации многих светлых идей человечества, — и даже таких, которые ранее казались положительно относившимся к ним философам находящимися, строго говоря, по ту сторону разумности (и даже, говоря резко, психической вменяемости). Например, очень странных идей достаточно оригинального русского мыслителя (но и, между прочим, духовного наставника таких гениев мировой культуры, как Вл.С. Соловьев, К.Э. Циолковский, А. Платонов, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и даже В.В. Маяковский) Н.Ф. Федорова — по духовному, по крайней мере, воскрешению наших предков. В более осторожной, слабой форме, ничего страшного в этой весьма оригинальной идее нет: ведь каждый серьезный читатель любого текста на какое-то время воскрешает в своей психике какие-то очень существенные компоненты психического состояния в этот момент именно создателя данного текста. Так вот, Н.Ф. Федоров предложил пойти значительно дальше: по всей совокупности оставшихся текстов (или других сохранившихся произведений) попытаться восстановить в достаточной полноте весь духовный мир их

творца, а потом представить ученым (и даже всем интересующимся) возможность духовного общения с ними в виде вопросов и ответов или даже дискуссии — новых и интересных проблем»⁴¹. Эти слова показывают, как чудовищно глубоко непонимание идей Федорова сегодня. Федоров говорил о полном, совершенном воскрешении «отцов», о необходимости восстановления их жизни, а отнюдь не только «их духовного мира», как о долге христианской любви, и конечно уж не ради эгоистических потребностей «духовного общения» грядущих мыслителей, пытающихся развлечь себя разнообразными дискуссиями!

Характерное отношение к Федорову высказал Н.А. Бердяев: «Проект Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем; это утопия или фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за проектом этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смешения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно "философии общего дела" и отбросит ветхую оболочку. И во всяком случае явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний»⁴².

Бердяев явно путает «материализм», безусловно противостоящий христианскому учению, и «натурализм», или «естественно-научный реализм», отнюдь не дающий опоры для атеизма. «Материализм» — это вовсе не простое признание вещественности мира, а нечто иное. Этим термином обозначают или учение о «материи», независимой от Творца, или, на бытовом уровне, как власть «чрева» над высшими духовными потребностями человека. И то, и другое, конечно, с христианством несовместимо. «Натурализм» же означает не более чем уважение к реальным достижениям науки, в том числе к атомистической теории, астрофизике, теории относительности и квантовой механике, молекулярной биологии, генетике и теории эволюции. Стоит напомнить, что во время гонений на ученых в сталинскую эпоху именно обвинения в «идеализме» выдвигались, как главный аргумент против неугодных математиков (Н.Н. Лузин), физиков (Я.И. Френкель, В.А. Фок, Л.И. Мандельштам), биологов (сотни уничтоженных Лысенко «вейсманистов — менделистов — морганистов», среди которых был выдающийся биолог Н.И. Вавилов, умерший в тюрьме от голода) и против кибернетики как «буржуазной лженауки». Какой урон это нанесло нашей науке, говорить не приходится.

Наука («натуралистический реализм»), исследуя закономерности реального мира, не говорит явно о Творце, ибо «научное доказательство»

бытия Божия было бы трагично для веры, сделав ее принудительной. Сама гармония мира, являющаяся глазам исследователя, свидетельствует о Творце, открывая путь для подвига веры. Федоров — гениальный реалист, сумевший выдвинуть идею о «собираании атомов» в то время, когда даже для многих химиков и физиков учение об атомах было не более чем гипотезой, и осознавший необходимость «коперниканского мировоззрения» для всех людей, верующих и неверующих. Благодаря этому он смог бросить зерна мысли, возрадив которые, именно Россия первой из всех стран мира вышла в космос. Но реализм Федорова никогда не противопоставлялся христианскому миропониманию, и в этом его несравнимая ни с чем заслуга.

Литературные формы непонимания являют нам произведения некоторых современных писателей, подчас остроумные и отнюдь не лишенные таланта. В.А. Шаров дважды обращался к этой теме. В одном романе⁴³, написанном с откровенными элементами постмодернистского «стёба», он строит фабулу, в которой Н. Федоров оказывается... любовником мадам де Сталь, а во втором⁴⁴ — потомки чекистов, овладевшие методом воскрешения, оживляют Лазаря Кагановича. В книге Наля Подольского⁴⁵ идеи Федорова излагаются в форме бульварного романа, с позиции «сыскаря», попавшего на службу в некий «орден» ученых — последователей Федорова, которых чекисты заставляют воскресить убитого... для дачи необходимых им показаний. Уровень восприятия идей Федорова вполне соответствует уровню развития главного героя книги. Не менее забавна и книга В. Рекшана, лидера рок-группы «Санкт-Петербург», где описывается попытка записи информации об усопших на лазерные CD-ROM диски при финансовой поддержке жаждущего достичь личного бессмертия стареющего Пола Маккартни. Эти книги во всяком случае свидетельствуют о том, что темы, связанные с идеями Федорова, уже проникают в сознание писателей и волнуют их. Эти книги стоит прочесть тем, кто интересуется идеями Н.Ф. Федорова — они позволяют понять, как преломляются идеи Федорова в умах наших современников на фоне интеллектуального бедлама России в начале нового тысячелетия.

Значительно более серьезно и интересно отношение к идеям Федорова, которое представлено в «Православной энциклопедии»: «По мере усиления в культуре и идеологии последних столетий материалистических тенденций все более явным становится стремление обосновать для человека перспективу бессмертия если не "на небе", сообразно обетованиям веры, то "здесь на земле" — на основе достижений научного прогресса, развития медицины и т. д. Попытку объединить "храм" с "обсерваторией", глубокое религиозное чаяние бессмертия для всех человеческих поколе-

ний с опорой на научно-технические средства его достижения представляет "Философия общего дела" Н.Ф. Федорова.

Надежды на "посюстороннее" бессмертие появляются и исчезают под влиянием успехов или неудач конкретных отраслей науки и практики — генетики, молекулярной биологии, трансплантологии, реанимационной медицины и т. д., вплоть до нынешних безусловно неприемлемых и опасных опытов в области клонирования человека. Приведут или нет в итоге усилия в какой-либо отрасли к существенному расширению границ земной человеческой жизни — принципиально, что, во-первых, такое "бессмертие" всегда останется лишь относительным, ограниченным временными рамками; во-вторых, чрезмерная сосредоточенность на его достижении способна маскировать духовные истоки человеческого бытия и дезориентировать стремление к ним; в-третьих, подобное "бессмертие", понятое как самоцель, по своей интенции противоположно христианскому пониманию вечной жизни. Вне животворящего начала любви мечта о бессмертии приобретает черты глубокой безысходности: вовлекая человеческую личность в "трансцендентный эгоизм" (Бердяев), он оборачивается поистине адской непереносимостью существования, "невозможностью выйти из времени в вечность".

По существу такое добываемое ради самого себя и самочинно утверждаемое бессмертие вполне оправдывало бы те упреки во внутренней пустоте, бессодержательности, которые нередко адресуют христианскому идеалу бессмертия его теистически и позитивистски настроенные ниспровергатели»⁴⁶. Здесь следует добавить, что сам Федоров ни в коей мере не призывал к подобному эгоистическому бессмертию ради вечной жизни «в свое пузо» в непреображенной, падшей реальности. На первом плане у него не эгоистическое бессмертие для себя, а «долг воскрешения» и «всей Вселенной преобразования» (I, 404). «Бессмертие без воскрешения» для него невозможно ни нравственно, ни физически (см.: I, 297).

В чем же причина такого разнообразия типов отношений к Федорову и его идеям? Дело в том, что отношение к Федорову теснейшим образом связано с пониманием самого главного мировоззренческого вопроса — что такое смерть, и возможна ли победа над ней. То, что такая победа возможна, — это краеугольный камень христианской веры. Федоров же увидел впервые, что эта победа будет совершена при участии человечества, объединившегося для того, чтобы Царствие Христово было «и на Земле, яко на небе». Мысль Федорова парадоксальна, как парадоксальны все истинно гениальные идеи, будь то идея о шарообразности Земли, гелиоцентрическая система Коперника, теория относительности Эйнштейна или концепция «устойчивого неравновесия» Э. Бауэра. Поэтому она и не может войти

в плоское «рациональное» мышление обывателя, в том числе и воцерковленного, раздражая явно или тайно поклонившихся смерти софистов, как красная тряпка — быка. Но парадокс тем и отличается от софизма, что он являет собой истину в непривычном и неожиданном виде, в то время как софизм подсовывает сознанию доступную его уровню ложь, облеченную в привычные формы. Восприятие факта шарообразности Земли и отсутствия в пространстве «абсолютного верха» и «абсолютного низа» в физике Ньютона в свое время вызывали не меньшие судороги «традиционного» мышления, чем идея Г. Минковского о том, что теория относительности Эйнштейна приводит к отсутствию «абсолютной одновременности» и необходимости добавить к трем действительным измерениям Ньютоновского пространства четвертое, выражаемое с помощью мнимых чисел, измерение — время.

Церковь уже две тысячи лет хранит и провозвещует парадоксальную для языческого сознания мысль о победе над смертью и всеобщем воскрешении в своих догматах, непрестанно повторяет ее в литургических песнопениях, призывает к ней людей — но для многих эта мысль остается лишь абстрактным лозунгом. Посещение храма воспринимается зачастую не как путь к воскресению, а лишь как символ принадлежности к традиции или даже (что много страшнее) к «благочестивому» сознанию личной принадлежности к группе тех, кто рассчитывает на спасение, в то время как все другие заведомо обречены гореть в геенне огненной, а сам храм — как место, где можно по принятым правилам совершить крещение или венчание.

«Не гордись, тряпка — завтра будешь ветошкой!» — любил повторять Николай Федорович. Эта присказка проста на вид, но в ней скрыто золотое зерно парадокса. Если бы речь шла просто о тряпке — и Бог с ней, с тряпкой. Распадется на атомы — туда ей и дорога. Но ведь тряпка эта не проста: она ведь — мыслящая тряпка, она «гордится», значит, уже ощущает свою индивидуальность! Вот эта-то гордыня, упоение текущим «здесь и теперь», и застилает тряпке глаза, а грядущее превращение в «ветошку» и окончательный распад на атомы как бы исчезает из вида. Так и живет эта тряпка, или вовсе не думая о печальном конце, либо утешая себя теософскими грезами о чередe перевоплощений, в конце которых маячит туманный образ нирваны. Подпитывая эти грезы, книги из разряда «рыночной эзотерики», начиная со второй половины XX века, тоннами лежат на книжных прилавках России, Америки и Европы, проповедуя наступление «Эры Водолея». Более честные тряпки пытаются залить ужас алкоголем или хоть на миг ощутить себя «сверхчеловеками», «магами» с помощью наркотиков или занимаясь «экстрасенсорикой». Более спокойные и интел-

лектуальные убивают время, погружаясь в виртуальную реальность двумерной компьютерной псевдожизни.

Выработка верного отношения Церкви к идеям Николая Федорова так же необходима сегодня, как и выработка верного отношения к другим научным теориям, в том числе к идеям эволюции. Мысль о «происхождении человека от обезьяны» (чего теория эволюции, включая дарвинизм, никогда не утверждала, доказывая лишь наличие общего предка у человека и современных приматов) вызывает отчаянное сопротивление тех, кто желал бы трактовать Библию (или Коран) буквально и использовать в качестве орудия, которым можно бить инакомыслящих по головам. В отрицании теории эволюции (которая отнюдь не сводится только к учению Дарвина) едины сегодня все фундаменталисты — будь то фундаменталисты из протестантских деноминаций, или же исповедующие ислам. Среди ученых эволюционистов бытует шутка о том, что «в происхождение человека от обезьяны не верят прежде всего те, кто еще не совсем произошел». Православию это совершенно не нужно. Вспомним, что даже чтимый всеми православными святой Серафим Саровский не видел в идее родства человека и животных ничего, противоречащего духу Библии. Не видели никаких непреодолимых противоречий православной веры и эволюционных представлений и писатель Ф.М. Достоевский⁴⁷, и поэт А.К. Толстой⁴⁸, и великий врач Н.И. Пирогов. Но не зря ведь говорил Федоров, что «в идее нет ничего выше, чем православие, но тем резче бросается в глаза несоответствие идеи с действительностью» (I, 575).

Христианству отнюдь не противопоказано и восхищение прекрасными твореньями Божьего мира, любовь к природе, — важно лишь, чтобы эти чувства не превращались в обожествление природных стихий. Может быть, одно из главных различий христианства и язычества состоит в том, что язычество принципиально не способно к кенозису, оставаясь в традициях «инициаций». Ветхозаветная борьба с «поклоняющимися на высотах» была очень актуальна в эпоху, когда нужно было объяснять людям, что «боги», которым они поклоняются — даже такие великие, как Солнце Египта и Луна Вавилона, — суть твари, несоизмеримые с Творцом всего сущего. Поклонившись Творцу, а не твари, Библия утвердила право человека на особое место во Вселенной, а христианство сказало о необходимости преобразования человека и мира, заявив о том, что «человек есть тварь, которой дано задание стать Богом» устами Афанасия Великого и Василия Великого. Язычество, апеллируя к ценности стихийных энергий и животных страстей человека, среди которых главнейшими являются сексуальные страсти и жажда власти, вновь активно противостоит христианству сегодня, оживает в современном оккультизме и сатанизме.

Языческая магия вдохновляла Гитлера, который использовал в качестве символа своего движения свастику и навсегда испоганил этот древний языческий символ.

Когда свастику сегодня пытаются поднять на свои знамена русские националисты, они, скорее всего, не понимают, что ничего, кроме вреда, это России не даст.

Не нужно путать Символ Веры, являющийся *conditio sine qua non* христианства, и выдаваемые за догматы представления, которыми в основном и питается «бытовое» христианство. Беда таких христиан не в «обрядоверии», за которое их упрекают. Обряды, прошедшие испытание историей, глубоки и прекрасны. Беда в том, что многие из тех, кто искренне почитают себя христианами, опираются в своей душе отнюдь не на чаемое в Символе Веры Воскресение мертвых, а на в лучшем случае — платоническое, в худшем — сугубо оккультное, представление о «бессмертии души», сотворенной независимо от тела и стремящейся к освобождению из этой «темницы». К ним относится остроумное замечание Честертона о людях, которые верят, что человек — это «труп, внутри которого живет привидение».

Таких людей можно понять: находясь в теле, подверженном утомлению, болезням, разрушению и, наконец, полному превращению в «ветошку», гниющую и распадающуюся, душа естественно хочет избавиться от этой пытки, даже ценой невозможности участвовать в какой-либо деятельной жизни, осуществимой только при наличии тела. Многие из считающих себя православными даже не подозревают, что идея о «бессмертной душе», созданной независимо от тела и «вселившейся» в него, восходящая к Пифагору и Платону, а позже развитая Плотинем и неоплатониками, была отвергнута уже ранними отцами Церкви. В 553 г., на V Вселенском соборе, идея о независимом сотворении души и тела была подвергнута анафеме.

Можно по-разному, в соответствии с типом и качеством веры, думать о реальности потусторонних миров, райских наслаждений и адских мучений, признавать их объективной реальностью или же субъективной. На эту тему много размышляли и о. Павел Флоренский, и о. Сергей Булгаков, и другие замечательные православные мыслители. Но не будем забывать о том, что именно отказ от рационального понимания мира в XX веке привел к реальному появлению здесь, на Земле, адских систем, превосходящих по ужасу самые кошмарные видения Данте и Даниила Андреева. Иррационализм открывает дорогу атавистическим структурам психики, определяемой конструкцией мозга и его животным происхождением. Эти атавистические структуры, управляющие поведением, очень сходны с теми, что определяют иерархическую структуру власти в стаде обезьян —

способность объединяться преимущественно при наличии «общего врага» и передать ответственность за личный выбор «лидеру» стаи, вождю, фюреру. Именно они стали основой тоталитаризма Гитлера и Сталина. Но если идеология коммунизма, по крайней мере декларативно, опиралась на научную картину мира, то идеология гитлеризма в основе своей имела откровенно оккультные корни, исходила из картины мира, с порога отбрасывающей естественнонаучные представления, называя теорию относительности Эйнштейна «еврейской физикой», проповедуя фантастические представления Вирта об истории человечества, космологию Горбигера, учение о «космическом льде» и теорию, согласно которой мы живем внутри полого Земного Шара.

Н.Ф. Федоров, в отличие от иррационалистов, уважал науку. Можно только удивляться и восхищаться тому, насколько глубоко его интуиция опередила современное ему состояние науки. Неоднократно уже писали о том, что его мысли о неизбежности и необходимости выхода человечества в космическое пространство стали зародышем тех идей, благодаря которым именно Россия первой из всех стран мира вышла в космос. Его идеи о необходимости превращения армии из орудия взаимного уничтожения людей в средство их объединения в борьбе с разрушительными силами природы — засухами, ураганами, землетрясениями — намного опередила предложения современных экологов, пока что не способных организовать силы человечества для решения этой задачи.

В конце XX века экологический алармизм, порожденный прогнозами Римского Клуба, привел лишь к появлению глобальных афер транснациональных корпораций, таких как «озоновая дыра» и «антропогенное глобальное потепление». Первая афера дала несколько лишних миллиардов концерну Дюпона, потеснившему на рынке фреонов своих конкурентов, а вторая открыла «торговлю выбросами углекислого газа», и Россия, которая, несмотря на протесты многих ученых, все-таки подписала «Киотский протокол», после краткосрочной выгоды может получить в итоге немалые финансовые потери⁴⁹.

В то же время реальные проблемы, требующие объединения человечества для преодоления катастроф, остаются за бортом деяний политиков и финансистов. Огромный ущерб ежегодно приносят ураганы, штормы, цунами и такие опасные климатические явления, как «Эль-Ниньо», — ущерб этот исчисляется десятками и сотнями миллиардов долларов. Но страны мира, видимо, предпочитают тратить миллиарды на ликвидацию последствий, вызванных ураганами, чем на создание общепланетарных средств для их наблюдения и ликвидации на ранних стадиях развития. Наука сегодня готова к решению задачи «регуляции природы», поставленной еще

Федоровым, но далекая от разумности структура экономических и политических процессов не дает этому осуществиться. Только формирование ноосферы объединенного человечества, обеспечивающей «цветущее многообразие» разных культур и наций, может справиться с этой задачей.

Из всех интуиций Федорова, безусловно, наиболее яркой является его убежденность в возможности восстановления тела человека на основе достижений физики и химии, идея о «собираании атомов». Не вызывает сомнения, что он опирался в этой интуиции на святоотеческую мысль, в первую очередь на Григория Нисского — это особенно ясно следует из того, что он, вслед за свт. Григорием полагал, что каждый атом хранит «отпечаток», память о том теле, в котором он пребывал некогда.

Сегодня физика исповедует принцип Паули, согласно которому элементарные частицы принципиально неразличимы, и атомы, составленные из них, тоже, так что не важно, из какого именно источника атом взят. Это, кстати, снимает ряд парадоксальных проблем, связанных с тем, что каждый атом фактически принадлежал не одному телу, а телам миллионов предков, и при их восстановлении, казалось бы, мог бы возникнуть конфликт — спор за право обладания этими атомами. Физика, к счастью, снимает эту проблему. Но если мы вспомним, что во времена Федорова учение об атомно-молекулярной природе вещества считалось лишь гипотезой, и лишь в начале XX века научная обоснованность этой гипотезы стала убедительной, уважение к его интуиции лишь вырастет.

Федорову часто предъявляют упреки в том, что он смотрит на человека, как на машину, ссылаясь на его слова: «Соберите машину и сознание вернется к ней». Однако — обратимся к первоисточнику. Обращаясь к позитивистам, он пишет: «Когда дело идет о бессмертии души, мыслящие люди становятся недоверчивыми, требуют строгих доказательств; почему же, когда дело коснется смерти, философы впадают в ребяческое суеверие и легкоеверие и тем самым суживают область деятельности? Гниение считается при этом признаком, который не допускает уже дальнейших опытов. Приходится, однако, напомнить кому следует, что гниение — не сверхъестественное явление и само рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства; что организм — машина, и что сознание вернется к нему, как желчь к печени; соберите машину, и сознание вернется к ней! Ваши собственные слова обязывают вас, наконец, к делу!» (I, 258). Как видим, контекст показывает, что Федоров здесь апеллирует к точке зрения вульгарных материалистов и, приводя их собственные воззрения, заставляет их признать необходимость воскрешения. А вот что раздражает смертопоклонников больше всего, так это призыв к делу, звучащий со страниц «Философии общего дела».

Во второй половине XX века наука продвинулась очень глубоко в понимание конкретных атомно-молекулярных принципов устройства и функционирования живых систем. Тонкость «архитектуры и хореографии» процессов в живой клетке оказалась чрезвычайной, и реальная «сборка» живой клетки, даже бактериальной, непосредственно из атомов, пока еще недоступна науке. Технические устройства уже позволяют реально манипулировать отдельными атомами, собирая из них на специальных подложках впечатляющие картинки, которые и не снились Левше, умевшему подковать блоху. Сегодня ученые способны синтезировать белки и нуклеиновые кислоты из составляющих их молекулярных блоков (аминокислот и нуклеотидов), и собранные таким образом молекулы ведут себя точно так, как их природные аналоги.

Уже осуществлен опыт создания искусственной ДНК для вируса, и оказалось, что при внедрении ее в живую клетку она способна строить на основе содержащейся в ней информации все необходимые белки, которые формируют полноценный вирус. «Сборка из атомов» живой клетки уже не за горами. Тем не менее очень важный вопрос, который часто задают противники идей Федорова — вернется ли душа в «собранное из атомов» тело? — остается не только не решенным, но даже не поставленным как подобает. Ведь вопрос о том, что такое «душа» — это один из самых неясных вопросов, причем в равной степени как для богословов, так и для естествоиспытателей.

Вот, например, мнение польского философа Юзефа Бохеньского: «Отрицать наличие души может лишь охваченный суеверием человек, не замечающий самых очевидных вещей. Следует подчеркнуть, что серьезные материалисты не отрицают существования души, а считают ее "чем-то материальным". Но и это — заблуждение: ведь с таким же успехом можно утверждать, что на самом деле дерево — это масло, а вода — это железо, ибо психические явления коренным образом отличаются от физических, материальных явлений. Другое суеверие, касающееся души, мы обозначили как "реистическое", от латинского "res" — вещь. Оно основано на том мнении, что человеческая душа подобна таким вещам, как столы, пишущие машинки, горы и крокодилы. Крайнее выражение этот предрассудок получил у французского философа Декарта. С его точки зрения, человек состоит из двух вещей, двух частей (он называет их "субстанциями"), а именно телесной части, т. е. тела, и духовной части, т. е. души. Впрочем, концепция Декарта — всего лишь псевдонаучная формулировка широко распространенного предрассудка о том, что человеческие души разгуливают вне своих тел. Так, к примеру, древние египтяне уже в XXV веке до Рождества Христова, т. е. 4500 лет тому назад, верили, что человеческая душа

(ее называли "Ба") после смерти тела разгуливает возле могилы умершего в образе птицы с человеческой головой. Несмотря на древность этого суеверия, опирающегося, кроме того, на «авторитет» Декарта и других, а также на плохо понятую христианскую веру, преодолеть его трудно. Следует подчеркнуть, что воззрение, согласно которому человек якобы состоит из двух частей — тела и души, является весьма убогим. Наука в целом и все серьезные мыслители решительно отвергают такую точку зрения.

Приведем только один пример: св. Фома Аквинский, один из величайших христианских мыслителей, категорически отрицает, что человеческая душа является отдельной "субстанцией"; по его учению, душа — это "сущность (форма) тела". Дело в том, что человек представляет собой не соединение двух вещей — телесной и духовной, — а одну-единственную вещь, включающую как бы различные стороны или слои. <...> Нас бы очень устроило, если бы мы могли понять душу как что-то отдельное, следуя желанию Декарта. Но и это второе заблуждение черпает свою популярность из множества предрассудков и суеверий, столетиями нагромождавшихся вокруг смерти, похорон и т. д. Освободиться от их влияния нелегко»⁵⁰.

Но, конечно, нам католики Юзеф Бохеньский и Фома Аквинский не указ. Ведь согласившись с ними, придется всерьез задуматься о том, что же происходит с душой после смерти, и засомневаться в реальности посмертных мытарств, рая и ада. А эти учения глубоко вошли в христианское сознание, начиная минимум с IV века новой эры. Изменение привычного отношения к этим учениям многими воспринимается как отказ от христианства вообще — вероятно, это и заставляет некоторых обвинять Федорова в ереси. Подробный анализ учений о мытарствах и загробной участи души, а также о ее природе и взаимоотношениях с телом выходит за рамки этой статьи, но кое-что на эту тему сказать необходимо, поскольку вокруг этой темы ломается много копий.

В 1965 г. были опубликованы исследования американского психолога Э. Кюблер-Росс, посвященные околосмертным переживаниям, а в 1972 г. была издана наделавшая много шума книга Раймонда Моуди⁵¹, который сообщил об опыте людей, переживших клиническую смерть и как бы «вернувшихся с того света». Некоторые доверчивые читатели восприняли эти сочинения как «доказательство» реальности загробного мира. Более глубокие православные мыслители (например, о. Серафим Роуз⁵²) почуяли какой-то подвох в слишком уж безоблачных описаниях переживаний рассказчиков. Ведь по православному учению (не догматическому, но очень широко распространенному) после смерти душа проходит путь тяжелых испытаний («мытарств»), на которых решается ее посмертная судьба, и отнюдь не автоматически переходит в небесные обители.

Те, кто поверили Р. Моуди, должны испытать тяжелое разочарование, прочитав его книгу «Последний смех»⁵³, в которой он приходит к выводу о необходимости относиться ко всем его исследованиям прежде всего с юмором, поскольку вообще «паранормальное так увлекает нас потому, что оно нас развлекает», а «поскольку околосмертные переживания привлекают нас тем же способом, которым они привлекают внимание к непроходимым границам внутри нас самих, они развлекают (и это будет шоком) способом, аналогичным тому, каким развлекали бытовавшие в старину шоу уродов»⁵⁴.

В 80-х гг. вошли в моду исследования в области «трансперсональной психологии», инициированные Станиславом Грофом⁵⁵. Его работы, в особенности исследования измененных состояний сознания при приеме ЛСД, вызвали большой интерес в кругах хиппи и других неопитов «Эры Водолея», стремившихся с помощью ЛСД, мескалина и других наркотиков обрести «сверхсознание» и «выйти в иные миры». Эти исследования возбудили большой общественный интерес, но по степени научности они, в общем, недалеко ушли от не менее модных в те же годы сочинений Кастанеды и относятся к тому же типу книг, соблазняющих читателя таинственными и великими перспективами и оставляющих его в конечном счете в недоумении и растерянности, порождая у более слабых прямое влечение к наркомании и другим средствам ухода от реальных проблем жизни. Это обстоятельство отнюдь не случайно позволило о. Серафиму Роузу отнести работы Грофа к разряду оккультных соблазнов. Факт «измененных состояний сознания», бесспорно, чрезвычайно интересен, а изучение этого феномена может пролить свет на то «многообразие религиозного опыта», о котором писал еще в конце XIX века У. Джемс. Для субъекта этих переживаний они ничуть не менее реальны, чем мир, воспринимаемый человеком с нормальным сознанием, но отнюдь не могут претендовать, в отличие от нормального мира, на общезначимость и какую-нибудь доказательность.

Проблема отношений души и тела (в англоязычной литературе она именуется термином «mind-brain problem») отнюдь не проста и не сводится к изучению паранормальных феноменов. Она по-прежнему волнует серьезных ученых, как естествоиспытателей, так и философов, во всем мире. Литература по этой проблеме исчисляется десятками тысяч работ. В конце XX века эта проблема вышла из области чисто философских и богословских рассуждений, став в разряд практических проблем в связи с бурным развитием кибернетики и информатики в связи с проблемой создания искусственного интеллекта.

Известный физик-теоретик Роджер Пенроуз посвятил этой проблеме ряд книг, наиболее известны из которых «Новый ум короля» (1989)

и «Тени Разума» (1994). Название первой книги очевидным образом ассоциируется с названием сказки Г.-Х. Андерсена «Новое платье короля». Пенроуз выступил в роли того мальчишки, который не побоялся заявить, что король-то голый, слишком самоуверенным сторонникам идеи о том, что сознание можно принципиально свести к вычислимым процессам, связанным с комбинациями состояний отдельных друг от друга («классических») элементов. Такими элементами в современных вычислительных машинах являются состояния триггеров, такими же элементами можно считать синапсы на нейронах, как это предполагают разработчики нейрокомпьютеров, и даже атомы, в тех условиях, когда их можно считать твердыми шариками. До определенного предела эти модели работают, но дальше начинают действовать парадоксальные законы квантовой механики.

Главный квантовомеханический процесс — коллапс волновой функции — не описывается классическими законами, он принципиально индетерминистичен, и некоторые ученые предполагают, что именно с этим связаны такие свойства живых («одушевленных») организмов, как свобода воли.

По мнению Пенроуза, подходы к пониманию природы сознания тоже стоит искать на этом уровне. В биофизике сегодня начинает обсуждаться идея о том, что главное свойство живого — «устойчивое неравновесие» — лежит в основе способности живых существ усиливать «коллапс волновой функции», превращая его следствия в акт макроскопического движения. При таком подходе становится понятна и роль тела как главного инструмента, осуществляющего связь между базовым миром «квантовомеханических возможностей» и миром «классических реальностей». В прямых экспериментах на изолированной одиночной нервной клетке нами еще в конце 1960-х гг. была показана способность нейрона осуществлять активное поисковое поведение, обучаться и запоминать результаты поиска⁵⁶. Эти наблюдения хорошо согласуются с идеями Пенроуза и свидетельствуют о необходимости глубже всматриваться в природу живого для выяснения особенностей поведения одушевленных и неодушевленных существ, понимания их кардинального различия. Но эти соображения не закрывают возможности того, что «собранная из атомов» живая клетка будет вполне полноценной и не уступающей своему природному прототипу. Конечно, только прямой опыт может утвердить эту позицию окончательно.

Федоров, действительно, мало интересуется паранормальными явлениями и видениями потустороннего мира. Его вера не нуждается в опоре на рассказы о мистических и потусторонних явлениях. Он видит в Христе Того, Кто дал человечеству возможность выйти из ада невежества и греха и завещал своим ученикам и последователям творить Его дела — «боль-

ных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:8). Для осуществления этих дел необходимо развивать и естественные науки, и образование, и культуру. Для этого религия может дать главные ориентиры, и они есть в Евангелии, о чем замечательно говорит Николай Введенский в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго»: «А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии»⁵⁷.

Усматривать «еретичность» Федорова в том, что он слишком мало обращает внимания на предметы размышлений обыденного христианского сознания, предающегося унынию при мысли об адских мучениях или далеко не христианским упованиям на «бессмертие души», совершенно невозможно. Мысль Федорова работает над решением гораздо более глубоких вопросов. Он ищет возможность выхода человечества на новый уровень духовного развития, которому будут соответствовать и совершенно новые формы социального бытия человечества, призванного к решению космических задач, фантастических и реальных одновременно. Мысль Федорова стремится к решению задач, превосходивших все, что до сих пор решали лучшие умы человечества. Нет ничего удивительного в том, что именно идеи Федорова, связанные с выходом человечества в космическое пространство, были восприняты Циолковским и облечены им в форму уравнений реактивного движения, а затем вдохновили ГИРДовцев и С.П. Королева. В конечном счете, именно эти идеи позволили России первой вырваться в космос, и уж совершенно фантастическим, если не провиденциальным, совпадением является то, что Юрий Гагарин носил ту же фамилию, что и отец Николая Федорова.

Цель, которую он ставит, — это далекая путеводная звезда, достижение которой требует не меньших усилий и духовного совершенства, чем освоение дальнего космоса. До того, как человечество станет способно приступить к решению задачи «воскрешения отцов», оно должно будет найти решение гораздо более близких и «скромных» — таких, как преодоление видового барьера продолжительности жизни, затем — достижение состояния, сохраняющего молодость и активность человека без ограничений во времени, избавление от «рабства тлению» (Рим. 8:21), овладение способностью регенерации и совершенствования тела (как с помощью технических приспособлений, так и с помощью духовных средств). Сегодня наука приближается к следующему великому прорыву — преодолению

видового барьера продолжительности жизни. И опять инициатива находится в руках русских ученых! К сожалению, сегодня наука болеет теми же болезнями, что и общество в целом. Слишком далеко разошлись сегодня те, кто способен любить по-христиански, и многие из тех, кто способен продуктивно заниматься научным творчеством — об опасности этого предупреждал Николай Федоров еще в конце XIX века. Это расхождение, конечно, вредно и для развития самой науки — вместо объединения сил при полном взаимопонимании и поддержке, основой которых всегда является кенозис, наука движется через механизмы соревнования, принимающего иногда вполне зоологические формы.

Несомненно, что и общество в его современном состоянии будет сопротивляться переходу в качественно новое состояние, изобретая для этого как социальные, так и психологические инструменты. Наверное, будет использована для этого и религия в ее средневековых формах, представленная, как один из инструментов хранения «традиции», в сущности противоречащей христианству, открывающему перед человеком путь бесконечного восхождения к Богу. Эта опасность в постсоветской России, к сожалению, вполне реальна. Но такие попытки ничего, кроме очередных трагедий, принести России не могут. Замечательный мыслитель России С.Л. Франк писал так: «...не может быть и речи о простом возврате к преодоленному прошлому средневековья, о сплошном и коренном отрицании глубочайшей движущей духовной силы нового времени.

Человечество стоит снова на перекрестке путей, и оно изберет правильный и исторически необходимый путь, если новым путем пойдет к прежней цели. Ведь мечта средневековой теократии так же до конца изобличена, как и мечта самочинного человеческого самоустроения. И в отношении этой ложности теократического идеала самый замысел новой истории был правомерен и исторически обоснован. Это был замысел осуществления духовной свободы, насаждения правды на земле не извне и сверху, а из глубины, из самых первооснов творческого человеческого духа; в этом замысле содержалось исправление односторонности теократического начала, попытка подлинного осуществления христианского начала богочеловечества, коренного соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве.

Основное заблуждение нового времени состояло лишь в том, что свобода была отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы, в который они укоренены и через которую они только и могут питаться. Человечество думало достигнуть неба, оторвавшись от своих корней и свободно паря в воздухе; оно хотело как будто владеть небом и подчинить его себе.

На самом же деле дорости до неба можно только, будучи с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы укорененным в нем самом. Бунтарское человекобожество нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в его религиозном смирении. Наступает или должна наступить эпоха подлинной зрелости человеческого духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной духовной дисциплине его детства в лице средневековья, и бунтарскому блужданию юношеского периода.

В зрелости идеалы и верования детства снова воскресают в нашей душе, но мы уже не наивно подчиняемся в их лице внешней духовной силе, воспитывающей нас, а истинно свободно воспринимаем их личным свободным духом, который, исходя из последних собственных глубин, через них укоренен в высшем сверхиндивидуальном и сверхчеловеческом идеале. Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале. Сквозь хаос, опустошение и тьму сегодняшнего дня предвидится эпоха сознательного стремления человечества не к свободе блудного сына, а к свободному Богосыновству. Наступит ли она, и когда и как наступит, — это, с одной стороны, зависит от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, — от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному»⁵⁸.

Фактически о том же самом, хотя и другими словами, говорит нам современный мыслитель Вяч. Вс. Иванов: «У людей никогда не пропадали тяга к неизведанному и желание вырваться за пределы, нас ограничивающие. Оттого великий философ Федоров из своего скромного заработка хранителя Румянцевского музея (будущей Ленинской библиотеки) выкраивал стипендию для глухого мальчика из провинции, которого учил по книгам в надежде, что тот проложит для человечества путь в космос (мальчик был Циолковским, он оправдал возложенные на него надежды и уже в начале двадцатого века вывел уравнение первой космической скорости).

Оттого Королев, привезенный из лагеря на шарашку для продолжения понадобившихся во время войны изобретений, там, окончив дневную работу над военными проектами, по ночам (как мне рассказывал его сосед по нарам) чертил проекты космических кораблей, которые построил, выйдя на свободу. Путь России в космос не менее удивителен, чем другие подъемы ее духа в завершающемся тысячелетии. Россия не для мелких дел. Ей по плечу огромное. Сможет ли она сама к этому вернуть-

ся и заразить своих более приземленных (и лучше устроивших свою земную жизнь) соседей непривычностью своих помыслов, — одна из загадок грядущего»⁵⁹.

Облики христианства менялись на протяжении 2000-летней истории — от катакомбных агап на фоне факелов из живых христиан и мучений отданных на растерзание зверям в цирках, через споры эпохи Вселенских Соборов, через раннее Средневековье, когда страх перед кознями дьявола явно превышал страх Божий, а Папы небезуспешно старались возвыситься не только над паствой, но и над королями, через эпоху Возрождения, потряхнувшую дурман презрения к телу, но и впавшую в связи с этим в многочисленные соблазны, главным из которых был соблазн «тайного знания» и «человекобожества», титанизма, не желающего сообразовать свою свободную волю с послушанием воле Творца. Эпоха Возрождения исторически соответствовала эпохе растления Рима, естественной реакцией здесь стал протест Лютера, приведший к новым формам христианства, вскоре увлекшим Старый Свет, а позже — и Новый. Но чего-то явно не хватало для вселенской устойчивости этих форм, и очень быстро они интенсивно мутировали, породив еще более близкий к Ветхому Завету, чем учение Лютера, кальвинизм, а за ним — десятки различных протестантских деноминаций. Византийская ветвь тоже являет примеры многообразия ликов христианства. Перенос его на почву России породил совершенно необычное для Византии поклонение Троице, как Целому, дающему прообраз устроения человечества на Земле в его грядущем, преображенном бытии. Раскол XVII века, одна из самых трагических страниц истории России, привел к появлению множества «старобрядческих» толков и течений, в каждом из которых, тем не менее, по-своему присутствовал дух Христа.

Облик христианства в XXI веке будет новым, невиданным доселе. Он будет именно таким, какой необходим для указания пути спасения людям, обладающим и значительно более серьезными знаниями о мире, и новой техникой для его обустройства. Можно надеяться, что идеи Николая Федорова будут во многом определять этот новый облик христианства, избавившегося от обскурантизма и чванства, от корыстолюбия, разврата и невежества, от политических амбиций. Именно Церковь является той силой, которая способна изменить природу греховного человека, в глубине своей до сих пор остающейся той же самой природой своевольного Адама, и открыть путь к победе над смертью, явленной Христом. Сегодня Николай Федоров «для ортодоксов — соблазн, для позитивистов — безумие». Но именно это и дает надежду на то, что его идеи выведут человечество на истинно христианский путь. Ведь христианство является единственной в мире религией, где Творец не только воплощается в тело человека (это

могли делать и индийские «аватары»), но Сам умывает ноги Своим ученикам, давая им пример высочайшего кенозиса — для того, чтобы «тварь смогла стать Богом».

Примечания

¹ Ильин В.Н. Ответ Г. Флоровскому // Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 733.

² Дугин А. Конспирология. М., 1994. С. 84.

³ Материалы на эту тему см.: Н.Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 621—640. См. также: Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы. М., 2003. С. 329—344.

⁴ Прот. Георгий Флоровский. Проект мнимого дела: о Н.Ф. Федорове и его продолжателях // Современные записки. № 59. Париж, 1935. С. 399—414.

⁵ Об этом, к сожалению, забывают нынешние «трансгуманисты», которые с комсомольским азартом думают, что не сегодня-завтра мы уже приступим к воскрешению предков, опираясь на достижения в области клонирования и молекулярной биологии. Но они по крайней мере пытаются действовать и искать пути к преодолению видовой продолжительности жизни, что может стать важным шагом на пути к победе над смертью.

⁶ Катасонов В.Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового Времени. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, 2005. Учению Н.Ф. Федорова посвящены с. 194—197 в гл. 9 и с. 218—220 в гл. 11.

⁷ Там же. С. 194, 195.

⁸ Там же. С. 197.

⁹ Оливье Клеман. Вопросы о человеке // Беседа. Париж, 1998. С. 20.

¹⁰ Еп. Каллист Диоклийский (Уэр). Святая Троица — парадигма человеческой личности // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». 6—9 марта 2001 г. М., 2001. С. 275.

¹¹ Панкратов А.С. Философ-праведник // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 361.

¹² Гаврюшин Н.К. Художественное творчество и развитие науки (становление идеи освоения космоса): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1973.

¹³ См.: Режабек Б.Г. А.Ф. Лосев и Н.Ф. Федоров. Попытка анализа мировоззренческих недоразумений // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1. М., 1996. С. 158.

¹⁴ А. М. [Н.К. Гаврюшин]. Воскрешение чаемое или восхищаемое? // Богословские труды. Вып. 24. М., 1983. С. 257.

¹⁵ Честертон Г.К. Избранные произведения. Т. 1. М., 1994. С. 15.

¹⁶ А. М. [Н.К. Гаврюшин]. Воскрешение чаемое или восхищаемое? // Богословские труды. Вып. 24. С. 243.

¹⁷ Режабек Б.Г. Николай Федоров — родоначальник ноосферного мировоззрения // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 282.

¹⁸ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 68.

¹⁹ Диакон Андрей Кураев. Оккультизм в православии. М., 1998. Уважаемый диакон пишет: «Вернадский, благодаря которому термин "ноосфера" стал широко известен, конечно, замечательный ученый, однако термин-то был подсказан ему священником Павлом Флорен-

ским. Но сам Флоренский позаимствовал эту идею из оккультной литературы. И у Вернадского, и во всей литературе по "русскому космизму" "ноосфера" есть всего лишь вежливое приглашение в мир оккультизма» (С. 24).

Это утверждение ошибочно как по существу, так и в деталях. Отец Павел Флоренский в письмах к Вернадскому использовал термин «пневмосфера». Понятие же «ноосфера», как и понятие «биосфера», имеет ясный естественно-научный смысл. Его автором является Пьер Тейяр де Шарден, а введено в научный оборот оно было Эдуардом Ле Руа (после того, как и Пьер Тейяр, и Эдуард Ле Руа в 1922—1923 гг. слушали в Сорбонне лекции Вернадского по биогеохимии).

²⁰ Тихолав В.Ю., Тихолав Т.С. Физика веры. СПб., 2002 (см. также: «Жизнь напрокат», «Кардинальный поворот», «Великий переход», «Гармония хаоса» и др.).

²¹ Кругляков Э.П. «Ученые» с большой дороги. М.: Наука, 2001. «Торсионные поля» — одна из характерных паранаучных афер «смутного времени» конца XX века в России. Началось все с того, что физик-теоретик Г. Шипов, изучавший гипотетические «поля кручения», вместе с А.Е. Акимовым заявили, что открыты новые, неизвестные физике поля, способные объяснить феномены мистики и парапсихологии. При поддержке Минобороны был создан Центр «ВЕНТ», издавший ряд публикаций, использующих научную терминологию, что так часто волнует склонных к мистике профанов. Фактически Акимов «отмывал» деньги Министерства обороны. Подробное расследование этой аферы было проведено «Новой газетой» (см. статьи Р. Шлейнова под общим заголовком «Вооруженные нечистые силы» в № 42—45 за 1998—1999 гг.).

²² Шестоднев против эволюции (Сборник статей). М., 2000. С. 34.

²³ Энциклопедия «Глобалистика». М., 2003.

²⁴ Льюис К.С. Расторжение брака // Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 79.

²⁵ Старец Силуан. Международный издательский центр православной литературы. М., 1994. С. 48.

²⁶ Ухтомский А.А. Из записных книжек // Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Философия. Религия. Рыбинск, 1997. С. 15.

²⁷ Шестов Л. Что такое русский большевизм // Странник. Вып. 1. М., 1991. С. 54.

²⁸ Там же. С. 57.

²⁹ Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Богословие Общего Дела // Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Харбин, 1928. С. 16—51; То же // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 97—143.

³⁰ Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения Церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом. Харбин, 1926; То же // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 19—96.

³¹ Гачева А.К. Об А.К. Горском и Н.А. Сетницком // Там же. С. 6.

³² Св. Ириней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Св. Ириней Лионский. Творения. СПб., 1900. С. 476.

³³ Там же. С. 526.

³⁴ Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000.

³⁵ Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 4. Париж, 1990. С. 470.

³⁶ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005.

³⁷ Кнорре Б.К. Федоровское движение (религиозно-философское движение Николая Федорова) // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. 4. М., 2006. С. 58—87.

³⁸ Там же. С. 84.

³⁹ Режабек Б.Г. Гностические представления о спасении и учение Николая Федорова // Россия и гнозис. М., 2001. С. 113.

⁴⁰ Налимов В.В. Испытание Святой Руси. На грани третьего тысячелетия. Томск — Москва, 2002.

⁴¹ Акчурин И.А. Виртуальные миры и человеческое познание // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 27.

⁴² Бердяев Н.А. Религия воскресения. Философия Общего Дела Н. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 468.

⁴³ Шаров В.А. До и во время. М., 1995.

⁴⁴ Он же. Воскрешение Лазаря. М., 2003.

⁴⁵ Наль Подольский. Возмущение праха. СПб., 1996.

⁴⁶ Малахов В.А. Бессмертие // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 728.

⁴⁷ «Кстати, вспомните о нынешних теориях Дарвина и других о происхождении человека от обезьяны. Не вдаваясь ни в какие теории, Христос прямо объявляет, что в человеке кроме мира животного, есть и духовный. Ну и что же — пусть откуда угодно произошел человек (в Библии вовсе не объяснено, как Бог лепил его из глины, взяв от земли, но зато Бог вдунул в него дыхание жизни), но скверно, что грехами человек может обратиться опять в скот» (Ф.М. Достоевский — В.А. Алексею. 7 июня 1876 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29(II). Л., 1986. С. 85).

⁴⁸ Толстой А.К. Послание к М.Н. Лонгинову о дарвинизме // Толстой А.К. Против течения. М., 1997. С. 427.

*Способ, как творил Создатель,
Что считал Он боле кстати —
Знать не может председатель
Комитета о печати.
Ограничивать так смело
Всесторонность Божьей власти —
Ведь такое, Миша, дело
Пахнет ересью отчасти!*

Михаил Николаевич Лонгинов (1823—1875) — приятель юности А.К. Толстого, в 1871—1875 гг. был начальником Главного управления по делам печати. До А.К. Толстого дошли слухи, что он обрушился на теорию Дарвина, как якобы противоречащую Священному Писанию, и поэт написал свое «Послание». К чести М.Н. Лонгинова надо сказать, что он извинился в ответном стихотворном послании, чего, увы, не делают нынешние «критики эволюционизма».

⁴⁹ Экономические последствия возможной ратификации Российской Федерацией Киотского протокола. М.: Институт экономического анализа, 2004.

⁵⁰ Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993. С. 53.

⁵¹ Моуди Р. Жизнь после жизни. М., 2002.

⁵² Rose S. The Soul after Death. Alyaska, Brotherhood, 1982.

⁵³ Моуди Р. Последний смех. М., 2002.

⁵⁴ Там же. С. 342.

⁵⁵ Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 1995.

⁵⁶ Режабек Б.Г. О поведении механорецепторного нейрона в условиях замыкания его цепи искусственной обратной связи. Доклады Академии наук СССР. Т. 196. Вып. 4. С. 981—984.

⁵⁷ Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б.Л. Сочинения. М., 1998. С. 577.

⁵⁸ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // По ту сторону правого и левого. Париж, 1972; Начала. № 3. М., 1991. С. 74.

⁵⁹ Иванов Вяч. Вс. Космическая одиссея наступающего тысячелетия // Литературная газета. 2000. № 1—2. 1—12 января.

И.М. Борзенко

БУДУЩЕЕ МИРОВОЙ ЭВОЛЮЦИИ*

3.1. Активное христианство

Картина восходящей эволюции системно-организующегося мира, вселенская модель того, что есть, нарисованная в предыдущих главах книги, позволяет в терминах, образах, понятиях представленной картины, т. е. на системологическом языке, описывающем эту эволюцию, обрисовать теперь и более трудный элемент восхождения — модель того, что должно быть. В укрупненных чертах эта высшая цель — эсхатон — как общекосмическая задача глубинного или, как говорят философы, онтологического преобразования природы и мира, была уже охарактеризована в первой главе книги. Дело теперь в наполнении общего образа более конкретным содержанием. Для этого обратимся к высшим достижениям нашей духовной культуры, к заглядывающей в далекое Будущее религиозной, философской и научной мысли, которую и будем, как только что обещали, рассматривать и осмысливать, экстраполируя системно-организационную картину эволюционирующего Прошлого.

В настоящем разделе речь пойдет в основном об образе Будущего, представленном в работах Н.Ф. Федорова, понимавшего свое учение как активное христианство, как завершение христианской Благой Вести (Евангелия) о Царствии Небесном. И это завершение Федоров видел в своем проекте Внехрамовой Литургии, проекте человеческого общего дела по преобразению падшего мира в благолепие небесного нетления. Причем люди выступают здесь в роли божественных орудий в деле управления миром, в деле его регуляции. Но теперь все по порядку.

Начнем с главного. Мы уже не раз упоминали, что с системологической точки зрения все реальные процессы, происходящие в мире, пред-

* Из книги И.М. Борзенко «На пороге великого согласия (От свободного потребления через экологическое сохранение к ноосферному развитию)» (Архив семьи ученого; публикация Т. Щегляевой).

ставляют собой процессы организации и дезорганизации, строительства и разрушения. Даже наша Вселенная, по современным представлениям физиков, возникнув где-то около 15 млрд лет назад из сверхплотной сингулярности (точечного центра), проходит этапы своей организации-дезорганизации и может через многие миллиарды лет погибнуть от тепловой смерти. Жизнь на земле зародилась как некоторое противодействие процессам распада. В этом ее космическая функция: через ощущение дезорганизующих сил противодействовать разрушению. Но и в сфере живого, по существующим законам биологического мира, каждый отдельный организм приносит потомство, сохраняя жизнь рода, а сам дезорганизуется и погибает. Живое вещество организма становится косным. Этот феномен и называется смертью.

Смерть живого организма может быть, как это принято говорить, естественной, т. е. вызываться нарушением каких-либо существенных для внешнего функционирования внутренних процессов живой системы. Например, когда какой-либо существенный орган изнашивается, выходит из строя по старости. Но гибель организма может наступить и из-за резких (по величине и по времени) изменений условий внешней среды: механических, химических, радиационных, тепловых и т. п. Медленные изменения условий окружающей среды обычно позволяют организмам — живым системам — перестраивать свое внутреннее функционирование так, чтобы сохранить возможность существования при новых условиях. Этот феномен, как известно, называется адаптацией. Свойство адаптации, как об этом уже говорилось в предыдущих главах, особенно характерно именно для живых систем.

В мире «слепой природы» до появления человеческого Разума все эти процессы организации и дезорганизации, зарождения, функционирования и распада, т. е. — для живых организмов — гибели, смерти, происходят неосознанно. Высшие животные, конечно, чувствуют момент гибели, но не думают об этом заранее. А «человек разумный» думает и понимает, что он смертный. Понимает, потому что видит смерть себе подобных. Понимает, но не может смириться с этим. Мысль человека уже давно устремилась в бесконечность. И в пространстве и во времени. И это беспредельное начало в человеке не может смириться с его ограниченностью, конечностью. Разумеется, нормальный человек не фиксирует повседневно свое внимание на этой проблеме, но подспудно, своим всеохватывающим фоном, ощущение, понимание своей смертности по сути дела предопределяет все человеческие поступки. В том числе по отношению к другим смертным. Доминанта смерти, явно или неявно, с теми или иными оттенками и формирует человеческий духовный мир. Проблемы самоутвержде-

ния и самосохранения субъектов, от отдельных индивидов, народов, регионов и до человечества в целом, решаются ими по разному в разных точках планеты и в разное время, но во все времена жизни человека разумного, во все времена истории человека смертного, эти проблемы предопределяли его взгляды на мир и на свое в этом мире существование. А следовательно, и на свои поступки. Так, с древнейших времен полусознательно (чувство смертельной опасности), полуспонтанно (выживали лучше организованные) формировалась нравственность. Например, «не убий!». Так формировались и все великие и малые, формальные и неформальные религии. Языческая отвлекающая вакханалия, буддийская отрешающая нирвана, китайское предопределяющее дао, мусульманское агрессивное самоутверждение, иудейское обнадеживающее ожидание.

Христианское мировоззрение с радостной вестью к смертным о приближении для праведников жизни в бессмертном Царстве Божиим стало важным шагом человеческого самосознания в направлении активности и конструктивности. Образ и путь Христа стали эталоном для преобразования. «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Жизнь человека приобретает ценность и смысл. Смысл постижения «нового неба и новой земли», Царства любви и Вечного бытия. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком». «Я есмь воскресение и жизнь, верующий в меня, если и умрет, оживет». А верить — значит видеть и возлюбить. Видеть пока «не лицом к лицу», а «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», но возлюбить — «всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим». Возлюбить Бога, Высший Идеал, то, к чему в пределе, в самом сильном напряжении мечты стремится наиболее доступный человеку образ блага и красоты.

Возлюбить Высший Идеал — это первейшая заповедь христианства. Но постижение Царства Любви невозможно без выполнения и второго императива — «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Это уже сверхчеловеческое требование. Оно способствует нравственному самосовершенствованию человека, оговаривает условие достижения «новых земли и неба», но пока, во всяком случае при глобальном понимании слова «ближний», никак не мотивируется естественными реалиями. И чаще всего противоречит им. Это труднейшее место христианского домостроительства. И мы еще не раз к нему будем возвращаться.

И еще более трудное и в то же время кульминационное для преодолевающего смерть преобразования место — проблема воскрешения. «Для иудеев соблазн, а для эллинов безумие». И о каких естественных реалиях можно говорить здесь? И тем не менее это кульминация не только важного положения, но и всего христианства. Во всяком случае в его православ-

ном восприятии. «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ». И это путь всех, кто пошел за Ним, поверил в Него, путь от смертных «мира сего» к бессмертным жителям Божественного Царства Небесного, посланником которого Он, Христос, и является. И в этом радость Христовой веры, ее сила, придающая осмысленность человеческой жизни. Истинный путь к самосохранению и самоутверждению человека. «Я есмь Путь, Истина и Жизнь».

Но что это — не всем доступная гениальная интуиция, таинственная метафора или красивая мечта? И если — первое, то как совместить это «безумие» с человеком разумным?

На эти вопросы и отвечает своим учением Н.Ф. Федоров, глубоко почувствовав дух и достижения своего времени и ряд фундаментальных прозрений христианских мыслителей прошлого.

Главный поворот федоровской мысли, ее завершающий смысл — в доведении активного и конструктивного начал христианства, призывающего (как это особенно ярко делается в учениях о подвижничестве) овладеть своими страстями и всецело соединиться с Богом, до его логического предела, до призыва к конкретному, целеустремленному общему делу. Речь идет о реальном человеческом труде в деле преобразования собственной и окружающей природы, настолько глубинного, что станет реальным фактическое постепенное (от детей к родителям) воскрешение всего рода человеческого в преобразенное, бессмертное состояние. Именно для такого делания и создал Бог человека, человека разумного. Вот он *homo sapiens faber*. И в этом его фундаментальная космическая функция, его божественное предназначение.

Призыв — цель, сформулированная Н.Ф. Федоровым в 1851 г., — развертывается в его учении в своеобразный проект, реальность которого обосновывается возможностями, уже достигнутыми в то время и прозорливо предсказываемыми грядущими достижениями бурно развивающейся науки. Именно на общее дело преобразования и должны направляться эти достижения, а не растрачиваться бесцельно на милитаризм (средства устрашения и взаимного уничтожения) и на роскошь (средства привлекательности и пустой забавы). Опираясь на растущие научные знания, художники этого домостроительного в космических масштабах искусства, должны в тесном сотворчестве со всей массой трудового человечества, «неучеными» (как называл их условно мыслитель) и, вдохновляясь идеями вселенской цели, продвигаться по пути преобразования. И Страшный Суд, жуткие картины которого рисуются в христианском «Апокалипсисе», Н.Ф. Федоров вслед за отцами церкви третьего века из александрийской школы с их учением об апокатастасисе рассматривает не как неизбежный

финал, а лишь как угрозу, возможную альтернативу той цели, к которой ведет общее дело. Тем самым, в конечном итоге, мир не расчленится на грешников и праведников, и при благополучном исходе преображения и воскрешения весь род человеческий ожидает всеобщее спасение.

Последняя мысль пересекается с важнейшей темой-формулой федоровского учения о всеобщем согласии. Это трудное, как уже говорилось, но необходимое условие общего дела. «Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех», — писал Н.Ф. Федоров. И в этом согласии нужно найти, по крайней мере, общий язык и общее сочувствие. Первый, семантический, смысловой барьер к такому согласию-взаимопониманию Н.Ф. Федоров преодолевает, выступая как бы «от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Здесь, несмотря на исходные православно-христианские позиции, Н.Ф. Федоров, обращаясь к неверующим, становится на естественнонаучную точку зрения и не опирается на религиозную аргументацию. В то же время в диалоге с верующими он прослеживает глубокую связь своих мыслей с православной традицией. Например, в части догматов о Богочеловечестве и о Божественной Троице. Двухязычие Н.Ф. Федорова — великая находка и важнейший шаг к общечеловеческому взаимопониманию.

Однако это пока лишь преодоление языковых, семантических препятствий. Для прагматических, деловых результатов нужно нечто большее. Здесь уже требуется не только языковое взаимопонимание, но и преодоление барьера чувств, привычек, т. е. достижение духовного взаимопонимания. И вот именно в этой связи Н.Ф. Федоров и выдвигает свой кульминационный тезис о воскрешении. В составе федоровского определения добра это звучит как деятельность по «сохранению жизни живущим и возвращению ее теряющим и потерявшим жизнь». И обобщенная адресация — воскрешение предков есть долг сыновний. Кульминация тезиса обусловлена сочетанием в нем трех начал, трех акцентов.

Прежде всего, Воскрешение, какой бы метафизический или сущностный образ при этом ни выдвигался, прочно укладывается в общественном сознании большинства современных цивилизаций в ситуацию Возрождения, Восстановления. Например, объединения всего человечества в общем деле ноокоsmогенеза. Восстановление такого человеческого единства, конечно, подразумевает, во-первых, его объединение в пространстве. Например, в пространстве всей планеты, глобально. Но оно неизбежно расширяется и на временную ось. В человеке биологически заложено заботиться о своих потомках — детях, внуках. Поэтому если мы объединяемся, сознательно объединяемся в общем деле сегодня, то это естественно делается и ради них и передается нашим детям и внукам. Срабатывает укоренен-

ный в людях фактор отцовства. Но и сегодняшнее единство, братство, если и не есть чувство врожденное, то оно хорошо подготовлено нам нашей историей, историей социогенеза, становления и межплеменной борьбы человеческих обществ. Лозунг братства уже звучал, например, на флагах европейского Ренессанса. К братству призывают все современные анти-милитаристские движения, церковный экуменизм и т. д. Но вот о предках принято забывать. Не о мертвых — спи спокойно, Земля моих предков, дворянское происхождение. А о живых — дело моих отцов!

Здесь второй акцент федоровского Воскрешения — воскрешение живых, т. е. не в памяти, а деятельных отцов. К родительскому чувству отцов (отцовство) и к исторически выстраданному лозунгу солидарности (братства) добавляется наименее укоренившееся в общественном сознании чувство сыновнего долга (сыновства). Тем самым завершается картина солидарного единства в пространстве и во времени человеческого рода (родства). Но именно солидарного, солидарного в общем деле, общем деле воскрешения живых отцов, отцов, завещавших нам это дело и теперь в процессе воскрешения расширяющих свое участие в нем, расширяющих благодаря нам — сынам. И нет пределов этому пути, этому движению, этому общему делу. Так как теперь это не только строительство, но и движение личности, души, беспредельное чувство, полет. И ему никоим образом нельзя подрезать крылья, вносить априорные ограничения, запреты. Вспомним М. Горького: «Вперед и выше, все вперед и выше!». И это третий акцент федоровского Воскрешения, нравственная пружина его плана.

В заочном диалоге с Л.Н. Толстым Н.Ф. Федоров писал по поводу воскрешения отцов: «Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, но утверждать, что воскрешение совершится, не будем; но то уж верно, что если все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то братьями не будем». И далее: «Пережить смерть отца, признав невозможность воскрешения, значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным». И наконец, обращаясь к представленной выше формуле добра, заключает: «Признавать сохранение и возвращение жизни лишь настолько, насколько это якобы возможно, — значит позволить себе произвол и по своему произволу полагать пределы добру, что и есть величайшее зло».

Так Федоров-пророк, оповестивший о цели, о высшем назначении человека, перерастает сначала в Федорова-мыслителя, составившего путь-проект общего человеческого дела, а затем — в Федорова-художника, нарисовавшего нравственный образ предельного доброделания. Образ согласия рода человеческого в этом общем деле.

Таковы ключи, предлагаемые Н.Ф. Федоровым к содержательному и духовному взаимопониманию человечества. От нас зависит, насколько успешно смогут теперь воспользоваться этими ключами предупрежденные событиями XX столетия люди. Насколько успешно смогут закрыть эпоху бесперспективной розни и потребительских страстей — эпоху социогенеза — и открыть новую эпоху ноосферы и космического строительства — эпоху ноокосмогенеза. В этом деле мы можем опираться не только на изложенные религиозно-философские положения активного христианства, но и на более поздние научно-философские наработки теории ноосферного развития. О наиболее важных принципах ноосферного мышления и пойдет речь в следующем разделе настоящей главы.

3.2. Ноосферное миропонимание

Христианская идея грядущей замены существующего несовершенного природного порядка вещей, «царства мира сего», новым, божественным статусом бессмертного бытия, царством «новой земли и нового неба», в которое входят духовно и телесно преображенные люди, пустила в европейской, в том числе в русской культуре, глубокие корни. Поэтому федоровская мысль о решающей роли в этом переходе, в этой Великой Пасхе человеческого труда, всеобщего дела, подкрепленного растущим знанием природы и законов ее эволюции, хотя и вызвала нападки со стороны ортодоксальных богословов (дерзкое покушение на сверхчеловеческие прерогативы) и позитивистски настроенных мыслителей (утопические планы переделки законов природы), тем не менее нашла своих и явных, и независимых последователей как среди христианских философов, так и в целой плеяде широко мыслящих естествоиспытателей. Мы уже упоминали работы русских космистов и достаточно близко по сути дела примыкающих к этому направлению труды известных зарубежных авторов (например, французского палеонтолога католика Тейяра де Шардена и немецкого философа атеиста М. Хайдеггера).

Поскольку в предыдущем разделе основное внимание было уделено религиозным мотивам федоровского учения, остановимся теперь на научном развитии идей в духе его проекта. Здесь прежде всего следует выделить такие фундаментальные достижения отечественной мысли, как «Всеобщую организационную науку. Тектологию» А.А. Богданова и учение о биосфере и ее переходе в ноосферу В.И. Вернадского. На первой работе, дополненной результатами современной синергетики и кибернетики, базируется понимание всех наиболее общих механизмов трансформации, организации и дезорганизации, зарождения, становления, развития, дегра-

дации и ликвидации различных материальных и духовных образований (систем) нашего мира. В том числе системных механизмов преобразования человека, его жизни и смерти.

Значительный вклад в системную картину мира внесли и работы В.И. Вернадского, рассматривавшего природу как целостный развивающийся организм. Но если учение о биосфере, о котором шла речь в разделе 2.2, обобщает, в известной степени, представления о прошлом мировой эволюции, то поднятая ученым проблема перехода биосферы в ноосферу уже в полной мере относится к будущему. Этому естественнонаучному направлению мысли, или, как его иногда называют, «ноосферному мышлению», и посвящен настоящий раздел. Ноосферное мышление в значительной степени присуще также работам П. Тейяра де Шардена, работам отечественных ученых С.А. Подолинского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и др.

Следует сразу же подчеркнуть, что понятие «ноосферы», как его определял В.И. Вернадский, существенно отличается от интерпретации этого термина его первоначальными авторами французскими учеными и философами П. Тейяром де Шарденом и Э. Ле Руа. Последние связывали понятие «ноосферы» с появлением человека разумного, т. е. по времени с завершением эпохи антропогенеза. В.И. Вернадский полагал, что эпоха ноосферы еще не наступила, но что рост взаимосвязанности человеческого мира, а также его научной силы создают все предпосылки для ее близкого рождения. Речь идет, таким образом, не о начале эпохи социогенеза, сменившей антропогенез, а о ее завершении. Дистанция, как видим, принципиальная. Во избежание путаницы специально оговорим, что в данной книге понятие «ноосфера» используется только в соответствии с интерпретацией, данной В.И. Вернадским. Отсюда и выражение «ноосферное мышление» будем понимать как обозначение мировоззрения, которое полагает, что существующая эпоха социогенеза заканчивается, что назревает новая фундаментальная, космических масштабов бифуркационная ситуация и что преодоление этой ситуации выведет и человека, и всю окружающую его природу в новое относительно устойчивое состояние. В состоянии целенаправленного, регулируемого солидарным человечеством, развития. В эпоху ноокоsmогенеза. В эпоху глубинного преобразования природы человека и всего окружающего его космоса с целью обеспечения высшей жизнестойкости нашей очеловеченной Вселенной.

Остановимся на принципах ноосферного миропонимания несколько подробнее.

1. Первый принцип ноосферного мышления — единство взаимосвязанной Вселенной — мы уже частично затронули, ссылаясь на всеобщую ор-

ганизационную науку А.А. Богданова и на работы о целостности биосферы В.И. Вернадского. Всем им, так же как П. Тейяру де Шардену, С.А. Подлинскому, К.Э. Циолковскому, А.Л. Чижевскому и другим ученым-космистам, так же как и многим нашим современникам-системологам, например, Н.Н. Моисееву, Г.П. Мельникову и другим, присуще многократно экспериментально проверенное, глубоко прочувствованное и тщательно осмысленное общесистемное представление о едином, взаимосвязанном и развивающемся мире. О некоторой, находящейся в постоянной реорганизации космосфере, состоящей из множества разнородных взаимодействующих между собой элементов.

Большой Взрыв, расширяющаяся Вселенная, появление жизни и, наконец, человека, венчающего восходящую по возможностям и углубляющуюся по организованности эволюцию космосферы. Вот та динамичная модель — картина нашей самоорганизующейся Вселенной, которую с теми или иными отступлениями и замалчиваниями, отвечающими уровню имеющихся в соответствующие времена знаний, провозглашали ученые, представители ноосферного мышления.

И человек — человек разумный, человек творец — органичайший элемент этой единой космосферы. Элемент, выращенный мощной биосферной струей цефализации, которая, в свою очередь, стала порождением жизненного напора, создавшего эту струю, прорываясь сквозь сито естественного отбора и приспособляясь к внешней среде. Элемент, не только не порвавший свои нити-связи с энергичным миром Вселенной, собравшим и зажегшим очаг жизни («Человек есть то, что он ест», — писал Л. Фейербах), но и настолько проникший в недра мира, что, набравшись, подобно древнему Антею, от этих недр сил, начал перестраивать весь породивший его мир, создавая свой новый мир, вторую природу. «Неорганическим телом человека» называл природу Ф. Энгельс, «поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть».

И такого активного, преобразующего природу и всеохватывающего слияния со своим «неорганическим телом» человек добивается благодаря выращенной цефализацией мысли. Мысли, которая устремилась во все пространственные закоулки Вселенной — вширь и вглубь — и вдоль всей временной оси ее существования — назад и вперед, в прошлое и в будущее. И, тем самым, человек становится тем элементом, который хотя бы мысленно (пока только мысленно!) слился с космосферой, хотя бы мысленно стал сомасштабным с ней.

На эту вездесущую мысль и уповают представители ноосферного миропонимания.

2. Отсюда второй принцип ноосферного мышления — опора на Разум. Напомним, что слово «ноосфера» происходит от греческого «нус», что означает — мысль, дух, разум. Если понятие «сфера» нацеливает нас, в соответствии с первым принципом, на системный образ взаимосвязанного единого мира, то понятие «нус» обращает внимание на главное поле направляющих сил,двигающих развитие этого единого мира на текущем и на последующих этапах его адаптивной самоорганизации, его эволюции. Восхождение эволюции привело к Разуму, а Разум теперь обеспечивает дальнейшую направленность эволюции. «Осью эволюции» называл человека разумного П. Тейяр де Шарден. Направляющей осью. Направляющей силой. Но направляющая сила — это вектор. А вектор имеет и направление, и величину. Об этом всегда надо помнить. А величину и направление надо различать. Поговорим о них раздельно.

Сначала о величине силы. О ее росте. Научно-технический прогресс. Это по-видимому наиболее общепринятая часть ноосферного миропонимания. Подобно поступательному развитию цефализации повсеместно на Земле и особенно в последние века наблюдается логическое продолжение биосферного усовершенствования мозга — рост научного знания. «Эволюционный процесс <...> создал новую геологическую силу — научную мысль социального человечества», — пишет по этому поводу В.И. Вернадский. Это поступательное развитие научного знания, фиксируемого во внесоматической памяти человечества (вспомним о достижениях информатики!) и передаваемое от поколения к поколению, есть результат творческого напора человеческой деятельности. В том числе, практической отработки, экспериментальной проверки. Интегрально наращиваемый, т. е. неуклонно прогрессирующий результат. «Последующие поколения строят новые этажи знания на фундаменте, возведенном предшественниками», — писал тонкий мыслитель XX века, один из крупнейших представителей русской философии С.Л. Франк, призывая, однако, не смешивать рост знания и рост соответствующего умения и могущества человека (как провозгласил еще Ф. Бэкон, «Знание — сила») «с прогрессом цивилизации, а последний — с общим совершенствованием жизни» (как молчаливо предполагали основоположники социальной эволюции XIX века О. Конт, Г. Спенсер и другие).

Итак, величина силы научной мысли, геологические масштабы которой на глазах становятся космическими, растет. Неуклонно растет. Сложнее обстоит дело с выбором направления этого растущего вектора. С проблемой применения этой силы для ноосферного преобразования мира.

Сила знания может быть использована и для добра и для зла, для созидания и для разрушения, для жизни и для смерти. Это квинтэссенция человеческого поведения. П.А. Флоренский даже предлагал В.И. Вернадскому вместо термина «ноосфера» использовать понятие «пневмосфера», больше указывающее на связь грядущей эпохи с духовностью, с заботой о «благое человечества». Ведь в XX веке стрела научно-технического прогресса была со всей очевидностью сориентирована в сторону милитаристского приоритета. А развитие промышленного потенциала, опирающееся на экономические сиюминутные критерии, привело к серьезным нарушениям экологических условий биосферы. Борьба же за промышленные ресурсы и новейшие системы оружия превратили вооруженные столкновения на этой почве в неслыханно кровавые войны, включающие применение атомных бомбардировок. Лазерное оружие, ракетная техника, радиоактивное заражение среды — все это тоже результат научно-технического прогресса. Угроза самоубийственного ядерного конфликта держала мир в напряжении всего десятков лет назад.

«Но где опасность, там и спасительное», — любил ссылаться на слова поэта известный немецкий философ М. Хайдеггер, который, как и другие представители ноосферного мышления, ясно предчувствовал близость фундаментального «поворота».

«Пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Близость опасности заставляет людей задумываться, очевидность кризиса подталкивает к переосмыслению ценностей, критериев, о которых более проницательные мыслители говорили уже давно. «Добро и зло есть также создание ноосферы, — писал В.И. Вернадский, — как и все другое, слабым выражением которой является утилитарная модель Бентама и его последователей».

Конечно, понятие «полезности» требует более четкого осознания стратегической цели. В этом отношении интересен ответ С.А. Подолинского. Полезный труд сохраняет и накапливает «бюджет превратимой энергии на земной поверхности». Это — «добро». Всякая другая деятельность — расточительство, «зло». Коротко и ясно. Функция человека в ноосфере — умножать накопления на Земле «свежей» превратимой энергии в отличие от превращенной энергии (энтропии). На эту же цель, главным образом на сбережения энергии Солнца, направлено функционирование и других представителей биосферы. Но только человек резко увеличивает производительность такого полезного труда. Человек работает как усилитель мощности, потребляет меньше, чем накапливает. Можно сказать, что его коэффициент полезного действия как энергетической машины больше единицы. Ф. Энгельс назвал этот тезис С.А. Подолинского «его действительным открытием».

Но не нарушает ли такое положение закон сохранения энергии. Нет — дело в регуляции («федоровское» слово!). Человек направляет бесполезно рассеивающиеся потоки энергии, организуя их в порядок. Для этого нужны знания, наука. Это уже информационный бюджет человека. Интеллектуальный потенциал общества. Это понятие — детище XX столетия. Информационный бюджет вместе с энергийным и дают регуляцию, т. е. жизнь. Круг замкнулся. «Жизнь» и есть «добро» по-федоровски, а «смерть» — «зло».

Итак, то, за что Ф. Энгельс критиковал С.А. Подолинского, утверждая, что он «сбил с пути, потому что захотел найти новое естественно-научное доказательство правильности социализма и оттого смешал физическое с экономическим», есть на самом деле фундаментальная сторона работы ученого, выводящая ее за пределы денежного хозяйства на космическую высоту. Деньги, кстати, тоже количественный критерий деятельности. Но профиль их использования относительно узок. Деньги лишь мера производственно-потребительских отношений людей. В эти отношения пестрого общества они вносят важную упорядоченность. Но с помощью денежного эквивалента не разрешаются ни нравственные, ни экологические, ни социальные проблемы. Жизнь человека и его поколений не измеришь в деньгах.

3. Третий принцип ноосферного мышления, говоря словами В.И. Вернадского, «устойчивость ноосферы» и «вечность жизни». «Перед учеными, — пишет он, — стоят для ближайшего будущего небывалые для них задачи сознательного направления организованности ноосферы» и уже поставлена «проблема сознательного регулирования размножения, продления жизни, ослабления болезней для всего человечества». Рост ноосферы «не может прерваться и уничтожиться».

Проблема «устойчивости ноосферы» предполагает ее жизнеспособность, в целом и бессмертие носителя Разума, в частности. «Сознательное направление организованности ноосферы» и должно быть увязано с этой высшей целью. Это и есть «вечная жизнь» в будущем.

Интуитивное, почти подсознательное «космическое» ощущение вечности мира всегда подпитывает человеческую активность психологической энергией. «Ни один человек и мизинцем не пошевелил бы ради самой пустячной работы, если бы им не двигало более или менее смутное убеждение, что хотя бы в самой малой степени (или по крайней мере косвенно) он трудится над возведением чего-то Окончательного, — неоднократно подчеркивал в своих работах П. Тейяр де Шарден. — Перспектива полной смерти, будучи осознанной, заставила бы мгновенно иссякнуть в нас все источники, рождающие наши усилия». Вспомните хотя бы настро-

ение молодежи в 1960—1980-е гг., когда ядерная война и всеобщая катастрофа мира начали казаться неизбежными. Если впереди бездна, то ради чего мы живем?

Подсознательное ощущение Будущего воспринимается нами и через эстафету наших поколений, и через наши дела, через результаты культурных достижений, передающихся потомкам. Одним словом — через Наследие. Но это чувство обычно теряется в тумане грядущей неопределенности, затушевывается заботами сегодняшнего дня и не становится предметом специального внимания и осмысления. В ноосферном же миропонимании «сознательное направление организованности ноосферы» выходит на передний план и сразу же без преувеличений принимает космические масштабы. Ведь космос — первейший источник жизни и ее грядущий разрушитель, практически неограниченное пространство для расселения землян и средоточие опасных мигрирующих тел и излучений. Отсюда то внимание к космосу, то тщательнейшее его изучение, которое столь характерно для всего направления мысли, так и названного — русский космизм.

Уже Николай Федоров со всей присущей ему пронизательностью ставил жесткий вопрос: «Мы должны спросить себя: знание об ожидающей Землю судьбе, об ее неизбежном конце обязывает ли нас к чему-либо или нет?». И речь уже тогда, в XIX веке, шла и об истощении земных ресурсов при все большем росте численности населения, и о возможных космических катастрофах, и о потухании Солнца. Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном созерцании» — глубоко безнравственно и недостойно человека. И не случайно такие крупнейшие ученые XX века, как В.И. Вернадский (роль космоса и Солнца в становлении биосферы), К.Э. Циолковский (выход человека в космос), А.Л. Чижевский (создание космобиологии и особенно ее раздела о солнечных воздействиях на организм — гелиотерапии, — в котором, в частности, раскрывается защитная роль озонового слоя в верхних слоях атмосферы) настойчиво ставили проблему изучения космоса в повестку дня современной науки. Опыт XX века — блестящее подтверждение актуальности их усилий.

Однако успехи космической науки наших дней — лишь первые шаги по трансформации мысленной сомасштабности человека и космоса в действительное слияние ноосферы с космосферой. Ведь впереди и дальнейшее ее освоение, и заселение, и поиски альтернативных источников энергии как в масштабах Солнечной системы (Солнце ведь гаснет!), так и в масштабах всей нашей Вселенной (борьба с ее тепловой смертью). Все это необходимые условия человеческого родового бессмертия. Даже если индивидуальная смертность сохранится, если вечность рода человеческого будет поддерживаться лишь существующим механизмом смены поколений.

Но ноосферная мысль по пути к человеческому бессмертию идет еще дальше. Наряду с бессмертием человека как рода наукой ставится проблема его индивидуального бессмертия. А это уже вторжение в сферу преобразования не только внешней, космической природы, но и в сферу преобразования внутренней человеческой природы. И не только духовной, но и физической.

Преобразование физической природы человека. Еще в XVIII веке И.Г. Гердер, а вслед за ним и А.Н. Радищев не допускали мысли, что эволюция от низших к высшим формам живого может остановиться на человеке. Физическое несовершенство людей сдерживает их духовное развитие. С одной стороны, человек поглощается борьбой за материальные условия существования, борьбой за выживание. С другой стороны, срок, отпущенный смертному человеку, не позволяет ему реализовать свои духовные возможности для выработки общечеловеческого согласия о высшем идеале. Такова позиция Н.Ф. Федорова. «Человек не есть «венец творения», — убежден В.И. Вернадский. Аналогичную позицию занимал К.Э. Циолковский. Оба ученых полагали, что дальнейшее развитие человека будет состоять, как писал В.И. Вернадский, «в изменении форм питания и источников энергии, доступных человеку». При этом он имел в виду овладение энергией Солнца, а также умение поддерживать свой организм подобно растениям из самых элементарных природных неорганических веществ. «Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое достижение... Это означало бы, что единое целое — жизнь — вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление». Автотрофное человечество. Циолковский также писал о будущем человеке как о прямо ассимилирующем в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды и могущем быть бессмертным.

Наиболее последовательно с сугубо научных позиций отстаивал неизбежность эры долгожителей, а затем и практически бессмертных людей коллега В.И. Вернадского по Академии наук, крупнейший ученый-биолог В.Ф. Купревич. В 1968 г. в статье «Долголетие: реальность мечты» он писал, что «смерть — явление историческое... Не будь ее наши звериные предки так никогда бы и не "вышли в люди"... Однако, с возникновением общества человек вышел из под власти естественного отбора». Смерть стала «историческим анахронизмом». Далее он подчеркивает, что нет теоретических запретов к долгожительству и бессмертию. «Периодически омолаживающиеся одноклеточные» фактически уже есть практический статус бессмертия. На высоком уровне организации этот статус утрачен, но нет принципиальных запретов на его сознательное обретение. Свойством са-

мообновления обладают все клетки организма кроме высокоорганизованных нервных клеток. «Думаю, — пишет В.Ф. Купревич, — что в недалеком будущем наука о психической деятельности человека будет воссоздана на новой основе, тогда вероятно появятся новые методы и средства психотерапии, способные защищать от износа и обновлять нервную систему». Если старость — «болезнь, то ее можно лечить. Если она запрограммирована в гене, то программу можно изменить».

Кстати, проблемы долголетия, автотрофности и освоения космоса тесно увязываются между собой. С одной стороны, решается проблема питания и длительного пребывания в космосе, с другой стороны, массовый прирост населения на Земле после преодоления порога материальной нужды и победы над старостью будет компенсироваться развитием армии космонавтов, заселяющих и преобразующих сначала солнечную систему, а затем и всю Вселенную. Как писал еще в XIX веке известный драматург и философ А.В. Сухово-Кобылин, на смену земной (теллурической) стадии развития человечества придет солнечная (солярная) стадия, а затем и звездная (сидеральная). Вот так (или примерно так) представляется «ноосферная устойчивость» в рамках ноосферного миропонимания.

«Разумная жизнь, — как писал П. Тейяр де Шарден, — по внутренней необходимости может стремиться только к бессмертному». Живая организованная система — биосфера, переходящая в ноосферу, которая все более охватывает космосферу, — самоорганизуется для самосохранения, увеличивает высоту своей организации для обеспечения жизнестойкости в условиях вечно изменяющейся среды. Высшая жизнестойкость, высшая организованность — вот Цель ноосферы.

Однако путь к целенаправленной деятельности человечества по увеличению жизнестойкости своей ойкумены лежит как раз через тот фундаментальный перевал — бифуркацию, о которой шла речь в начале главы, когда мы уточняли понятие «ноосферы» (по Вернадскому). С этим обстоятельством связан четвертый — решающий — принцип ноосферного миропонимания. Если опять воспользоваться словами В.И. Вернадского, — это принцип «планетарного человечества».

4. Принцип «планетарного человечества», всеобщей солидарности, согласия. Принцип, в соответствии с которым совершенно разные люди, разные по своему, как это принято сейчас говорить, менталитету, разные по своему материальному положению, по своему миропониманию, должны прийти к всеобщему согласию в главном. В представлениях о судьбах мира и нашей роли в решении этих судьбоносных вопросов.

К этому есть все предпосылки, подчеркивают представители ноосферного мировоззрения. «Человечество своей жизнью стало единым це-

лым», — писал В.И. Вернадский еще в 1944 г. в своей последней работе «Несколько слов о ноосфере». «В 20-ом веке впервые в истории Земли человек узнал и охватил всю биосферу, закончил географическую карту планеты Земли, расселился по всей ее поверхности... И одновременно с этим, благодаря мощной технике и успехам научного мышления, благодаря радио и телевидению человек может говорить в любой точке нашей планеты с кем угодно. Перелеты и перевозки достигли скорости нескольких сот километров в час и на этом они еще не остановились». Мы можем добавить теперь и несколько слов об успехах информатики, компьютерной, факсимильной, космической связи, телематики (телемостовой связи). Об особой роли глобальных компьютерных сетей.

Другая предпосылка — уроки XX века, очевидное ощущение, что «человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой», и в этой связи «впервые в истории интересы народных масс — всех и каждого — и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости». Первые следствия этого ощущения, этого нового миропонимания — мощные антивоенные и экологические движения, развернувшиеся во всем мире.

И наконец, безусловная предпосылка грядущего перехода в ноосферное состояние — зарождение самой мысли о человеческом предназначении. В работе «Научная мысль как планетное явление» В.И. Вернадский писал: «Человек впервые понял, что он житель планеты и может — должен — мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетарном аспекте. Он, как и все живое, может мыслить и действовать в планетарном аспекте только в области жизни — в биосфере, в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно, закономерно связан и уйти из которой он не может. Его существование есть ее функция».

Однако, несмотря на все имеющиеся предпосылки, формирование солидарного человечества планеты Земля остается делом будущего. И взгляды на это будущее в различных течениях миропонимания далеко не одинаковые. Так, даже среди тех, кто считает мир единым и эволюционирующим в направлении высшего Разума, «в девяти случаях из десяти», считает П. Тейяр де Шарден, цель мировой эволюции представляют «как огромную безликую силу, в которой потонут наши личности». Это что-то вроде Абсолютного Духа Гегеля, для которого люди — лишь средство постижения этим Духом самого себя. Такие люди-средства могут превратиться лишь в хаотически мечущиеся частицы, упирающиеся в невидимые силовые барьеры писанных и неписанных законов и людского произвола, или стать «винтиками», безвольными рабами-роботами, управляемыми «не-

большой частью аристократов ума, которые являются головой человечества и которых масса сделала бы хранилищем своего разума». Последняя идея (вслед за Платоном и другими утопистами государственного устройства) была высказана в XIX веке французским философом Э. Ренаном. Опираясь на различные формы социал-дарвинизма, на направляющее действие дарвиновских идей естественного отбора, на принцип борьбы за существование как двигателя прогресса, подобные направления ума сводились к идеям селекции и вытеснения слабых и неприспособленных форм человека. Будь то идеи национал-социализма, либерализма или большевизма. В первом случае имеем наглядный пример опошленного понимания идеи «сверхчеловека» Ф. Ницше, во втором случае — сглаженный вариант той же идеи, вылившийся, например, в теорию социальной эволюции известного экономиста Ф.А. Хайека, в третьем — опошленный вариант ренановского плана слуг народа, концентрирующих в себе народный разум.

Какое же направление ума характерно для другой части эволюционистов? Той одной десятой их части, к которой причислял П. Тейяр де Шарден и себя. К которой, добавим, безусловно принадлежали представители активного христианства, начиная с Н.Ф. Федорова, призывавшего действовать «со всеми и для всех», и, конечно, В.И. Вернадский. Это направление эволюционной мысли всегда протестовало против абсолютизации природного значения принципа борьбы за существование, принципа селекции. Тот же В.И. Вернадский обращал внимание на противоположный закон природы — «принцип солидарности», выдвинутый двумя русскими учеными независимо друг от друга: сначала зоологом Карлом Кесслером, а позже П. Кропоткиным. Относительно же самого человечества он прямо, как и палеонтолог П. Тейяр де Шарден, подчеркивал: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей... Нельзя безнаказанно идти против единства всех людей как закона природы».

И в философском труде «Научная мысль как планетное явление» Вернадский говорил о «задаче проникновения научного знания во все человечество», отмечая, что эта задача ставится впервые и что большое значение для ее решения имеет интернациональный и внерелигиозный характер науки. Подчеркнем еще раз — во все человечество. «Это столь же необходимая предпосылка ноосферы, как и творческая научная работа», — подчеркивал В.И. Вернадский. «Аристократы ума» могут быть первопроходцами познавательного процесса. Но «хранилищем разума», его носителями и субъектами (в полном смысле этого слова) соответствующих действий должны быть все. Каждый в отдельности и все вместе как единство. Должны доминировать общее миропонимание и четкое взаимопонимание. Как в

сыгранной спортивной команде: команда играет как единый организм, но каждый, судя по обстоятельствам, находит в этой игре свой маневр, сообразуясь с действиями партнеров.

На языке П. Тейяра де Шардена это звучало примерно так. Эволюция человеческого духа сходится в одну точку. В некий вселенский Центр. В средоточие единого человеческого миропонимания. Для него и для нас — это ноосферное миропонимание. «Идея "научного мирового центра" человечества выдвинута жизнью. Мысль зародилась», — писал В.И. Вернадский. Общее миропонимание мобилизует планетарное человечество на общее дело. На дело, о котором мы только что размышляли, касаясь предыдущего тезиса ноосферного учения. На дело всех вместе и каждого в отдельности. Действуя в духе общего миропонимания, человечество — все вместе и вместе со своим «неорганическим телом», природой — образует единый организм, который, будучи единым субъектом, все более приобретает существенные черты вселенской Личности. Личности с большой буквы.

Но движение эволюции к вселенскому Центру требует слаженных действий элементов образующегося общего организма, их четкого взаимодействия в духе общего миропонимания. Их четкого взаимопонимания. И всемерной инициативы. Инициативы, вдохновляемой чувством и поддерживаемой умом. Сообразуясь не только с общим миропониманием, но и локальными в пространстве и времени условиями. Другими словами, каждый из элементов планетарного человеческого организма, как и весь организм, должен быть субъектом, элементарным центром, личностью.

Итак, есть Центр этих центров: Личность. И есть сами центры, которые по мере продвижения к Личности, становясь подобными ей, все более приобретают характер сверхличностей. По высоте духа и по нетленности тела. Ноосфера В.И. Вернадского и есть формирующийся на новом этапе космический организм. А ноокосмогенез — его эволюция к Центру центров. Переход к планетарному человечеству, к общему миропониманию и к общему делу — это начало ноосферы. Движение к Центру центров — главный вектор ее эволюции, ноокосмогенеза.

Подведем общие итоги разговора о ноосферном мышлении.

Опираясь на представления о едином взаимосвязанном развивающемся мире, о человеческом разуме, осмысливающем этот мир, его развитие и роль в нем самого человека, о целях этого развития, сводящихся к утверждению жизни, и о необходимости человеческого взаимопонимания и солидарности, ноосферное миропонимание, используя в основном естественнонаучные предпосылки, приводит нас к тем же выводам о необходимости общечеловеческого вселенского дела, о котором шла речь в предыдущем разделе, посвященном активному христианству.

Наука (ноосферно-системная наука) и христианство (активное христианство) вновь (как это уже неоднократно бывало в истории) протягивают друг другу руки. Но впервые это происходит не путем покровительственного соподчинения, а на правах равноправных партнеров.

Возможно ли Великое Согласие?

3.3. Великое согласие

Главный критерий согласованности, взаимопонимания есть скоординированность поступков. В общении — это одинаковая интерпретация сторонами произносимых фраз-сигналов. Интерпретация же есть, в конечном счете, реакция, действие. Все это азбука информационного взаимодействия, о чем, в частности, подробно шла речь в разделе 2.2. Итак, найти согласие, т. е. найти общий язык, это и означает «прийти к взаимосодействию». Взаимосодействию на пути к достижению общей цели.

Но хотим мы этого или не хотим, все люди разные. У всех разный жизненный опыт (в семье, в труде, в образовании, в общении). Разные внутренние модели внешнего мира. Разные мотивационные установки. То есть одни и те же внешние обстоятельства, одни и те же слова, фразы, звуки они могут интерпретировать в соответствии со своей внутренней моделью по-разному. То есть по-разному реагировать, действовать. Как же обеспечить в этих условиях взаимопонимание, чтобы прийти к взаимосодействию?

Стремиться сделать внутренние модели внешнего мира у разных людей абсолютно одинаковыми? Это и невозможно (условия жизни на планете Земля — и тем более за ее пределами чрезвычайно разнообразны) и очень вредно (богатство возможностей человеческого рода при этом катастрофически оскудеет). Люди превратились бы в полухудожников, полуматематиков, полумастеров, полуохотников... т. е. в получеловеков. С другой стороны, абсолютная одинаковость внутренних моделей внешнего мира и не нужна. Люди вообще могут не разговаривать друг с другом, например, при игре в шахматы или в одной хоккейной команде. Важно знать лишь правила игры и ее цель. Математики тоже обычно достигают взаимопонимания без лишних слов. По формулам. Правда, специализация здесь достигла сейчас такой степени, что иногда таких понимающих друг друга математиков в данной области оказывается всего несколько человек во всем мире. А мы размышляем о взаимопонимании всего человечества.

Казалось бы, выход прост и он давно уже человеком найден. Это общее образование. Не надо абсолютной одинаковости внутренних моделей. Пусть «подводная часть айсберга» таких моделей будет разнообразной.

Но вот «надводная часть», в которую укладывается общее миропонимание (что такое человек, природа, каково их будущее), уж эта часть пусть будет одинаковой. По этому пути и идет наука, отбирающая и систематизирующая проверенные неоднократно экспериментальные данные. Постигая, как говорят философы, объективные истины. Но вся беда в том, что то общее миропонимание, о котором идет речь, вынуждено заглядывать в такие глубины, широты и, что особенно затруднительно, в такие временные дали (причем, не только в прошедшие, но и в грядущие), что представления о них не могут быть однозначно установлены, научно доказаны и, следовательно, должны в той или иной степени опираться на веру. Как сказали бы математики, на разного рода экстраполяции и интерполяции. То есть на обобщающие мыслительные эксперименты, опирающиеся на манипуляции все с теми же разнообразными внутренними моделями, включающими не только объективные, научно установленные знания, но и субъективные представления. Внутренними моделями, построенными с помощью чувств, рассудка и интуиции, т. е. всего арсенала человеческих восприятий внешнего мира. Разумеется, чем больше объективных знаний накоплено человечеством, тем увереннее будут эти прогнозирующие представления. Но, к сожалению, степень неопределенности в таких экстраполяциях еще достаточно велика и, главное, опыт подобных прогнозов еще слишком разнообразен. А в связи с этим и представления о нашем мире и о месте в нем человека остаются зависимыми от некоторых гипотез, справедливость которых одним людям кажется бесспорной, а другими оспаривается. И также как в математике в зависимости от списка исходных аксиом получают различные теории, так и в человеческом миропонимании в зависимости от принятых основополагающих гипотез получают различные обобщающие модели мира, складываются различные о нем представления.

Наиболее принципиальный «водораздел», как принято считать, проходит между моделями мира, использующими и не использующими понятие Бога. А отсюда и два языка, описывающих человеческие представления в этих двух случаях. Два языка и два мироощущения. И что еще тревожнее, не просто два миропонимания. В каждой из этих двух ситуаций представление о мире и, главное, о его будущем, о роли человека в формировании этого будущего, вновь дробится. И уже не только в «подводной части» внутренних человеческих моделей наблюдается разнообразие, многоязычие, всеохватывающая специализация (что чрезвычайно полезно, необходимо), но и в «надводной части», включающей наиболее общие представления о человеке, о мире, представления, по которым просто необходимо иметь общий язык для общечеловеческого взаимодействия в деле сохра-

нения рода человеческого. А разночтения в этой области могут приводить (и приводят!) к принципиальным для человечества ошибкам, розни и чреватых полной деградацией, распадом. И человечества, и жизни.

Так как же найти общий язык для этой принципиальнейшей «надводной части» человеческого миропонимания в условиях такого многоголосья?

Предложение Н.Ф. Федорова (и мы уже об этом говорили в разделе 3.1) — двуязычие. В этом его величайшая заслуга и, разумеется, повод для жесткой критики с обеих сторон. Со стороны теистического и нетеистического миропонимания. Заслуга же Н.Ф. Федорова в том, что он первым попытался найти точки соприкосновения и согласия между этими двумя сторонами миропонимания не путем отрицания противоположной стороны либо подчинения одной из них другой, а путем их действительно взаимообогащающего синтеза. Такого синтеза, что на каком бы из двух языков соответствующего миропонимания ни формулировать общечеловеческую задачу, ее решение приводило бы к одному и тому же действию, к одним и тем же поступкам, к одному и тому же общечеловеческому делу. Можно уточнять формулировки конечной цели (в разделе 1.2 мы ее называли «эсхатон»), но главное, чтобы эти формулировки точно указывали вектор общечеловеческого движения, чтобы при этом выполнялся критерий правильно понятого общего дела, чтобы это взаимопонимание было достаточным для взаимодействия. Это и стало бы Великим согласием.

Активное христианство Н.Ф. Федорова и других христианских философов-космистов (В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова) и ноосферное мышление того же Н.Ф. Федорова и других ученых естественнонаучного склада ума и взглядов на мир и служат примером таких двух отождествляющихся в деле миропониманий. Тождественных, хотя часто в языковой форме они представляются внешне по-разному. И большинство представителей одного миропонимания до сего времени либо отвергало (как большинство ученых) либо умаляло (как у верующих мыслителей) другое. Например, В.И. Вернадский, много сделавший для развития ноосферного мышления, часто подчеркивал отсутствие философского, религиозного или художественного взглядов в своем творчестве. «Чистейшим материалистом» называл себя К.Э. Циолковский. С другой стороны, не было симметричным двуязычие принявших священство таких известных русских философов как П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков. Это сказывалось, например, в их взглядах на софийность тварного бытия. Хотя отец Павел Флоренский в своих замыслах теодицеи и антроподицеи фактически очень близко подходил к строго уравновешенной позиции.

Из зарубежных мыслителей достаточно последовательную двуязычную позицию занимал священник и ученый П. Тейяр де Шарден. Близкую позицию занимал атеистически настроенный известный немецкий философ М. Хайдеггер.

Ниже, чтобы подчеркнуть деятельную тождественность миропонимания активного христианства и ноосферного мышления, остановимся, в дополнение к тому, что было сказано в разделах 3.1 и 3.2, на трех, существенных в рассматриваемом контексте двуязычия, проблемах: о системологическом толковании основной христианской догматики, о евангельском Христе в контексте ноосферного мышления и о социальных аспектах ноосферных принципов. Одновременно постараемся показать, что такое тождественное миропонимание не только позволяет соединить в согласии две казалось бы полностью разделенные главным духовным водоразделом позиции, но и сама такая согласованная в действии синтезированная точка зрения (двуязычно характеризуемая) обладает всеми свойствами, позволяющими считать ее центром кристаллизации иных теистических, с одной стороны водораздела, и иных нетеистических, с другой стороны водораздела, мировоззрений. В первом случае таким центром является активное христианство, во втором — ноосферное мышление, которые между собой находятся в отношении деятельного тождества.

1. Системология христианского мировоззрения

Мысль о том, что все духовные конструкции мироздания, когда-либо и где-либо создаваемые человеком в религии, философии, науке или искусстве, есть, в конечном итоге, результат умственного и чувственного «переваривания» всей совокупности системных представлений о мире, становится со времен «Всеобщей организационной науки» А.А. Богданова все более убедительной. Достаточно вспомнить представления древних мыслителей Китая, Индии, Греции.

Человек живет в мире Великих взрывов, Сил и Случайностей, в мире пассивных, реактивных и активных систем, в условиях их взаимодействия, адаптивной реорганизации, зарождения и исчезновения. Живет человек в этом мире и пытается разобраться в тенденциях движения мира к порядку и к хаосу, пытается осознать свое место в этом мире, свою роль, судьбу, пытается сориентироваться в своем труднообобщаемом опыте.

Христианство — одна из наиболее удачных среди первых попыток такого осмысления. Осмысления не спонтанного, а выстраданного и отшлифованного веками. Так и хочется сказать: системного осмысления зародившегося миллиарды лет тому назад нашего развивающегося мира. И чтобы с ним и с нами ни происходило, этот процесс совершается на фоне и в

окружении некоторой запредельной для нынешнего человеческого постижения и вечной Надсистемы, системное поле которой стремится сформировать некую сложнейшую сеть устойчивых обменных потоков и узлов нашего мира. Эта сеть материального и духовного заполнения «тварного» мира, адаптируясь к полю Надсистемы, стремится к своему совершенному с точки зрения соответствия Надсистеме состоянию (подобно сталактитам и сталагмитам в пещерах). Такое предельное состояние характеризуется (по определению систем) своей идеальной структурой и соответствующими обменными потоками внутри сети-системы и с Надсистемой (т. е. внутренними и внешними функциями).

И вот, постигая своей углубленной и подготовленной многими веками интуицией эту картину, отцы Церкви формулируют свои основополагающие догматы о Боге-Троице и о Богочеловеке. Системологическими представлениями проникнута вся динамика христианского эволюционизма и даже его богословский метод. В частности, принцип «нераздельности и неслиянности» элементов системы, «апофатический» способ (путем исключения, отрицания) отграничения систем от окружающей среды и «катафатический» способ последующего выявления внешних обменных потоков систем, определяющих их внешние функции, т. е. свойства в окружающей среде.

Представления о Троице догматическое богословие (см., например, работы В.Н. Лосского) формулирует по крайней мере для трех ситуаций.

В первом случае речь идет о принципиальных характеристиках формирующей Надсистемы и формируемой Системы с учетом ее структурного и функционального ресурсов. Это ситуация, отражаемая в самом догмате. Бог-Отец (Надсистема) порождает Бога-Сына (Логос, Слово — совершенная структура-образ создаваемого мира) в соответствии с исходящим от Него Святым Духом (системное поле образующегося, функционирующего и развивающегося мира). В представленной интерпретации ясно прослеживается «параллельность» происхождения структурных и функциональных свойств формирующейся от общего Начала Системы. Как известно, принцип исходящего Святого Духа не только от Отца, но и от Сына отставляется католическим христианством, тогда как православие настаивает на их одновременном происхождении от общего Отца (Надсистемы).

В итоге, все три компоненты вместе (формирующая Надсистема, ее «системное поле» и соответствующая совершенному миру Система) образуют «единосущностное» единство. Эти компоненты («ипостаси») не имеют иерархического по системным отношениям подчинения, они «нераздельны и неслиянны», но связаны общим Началом — происхождением от Надсистемы (Отца).

Следующая ситуация обращения к Троице переносит нас в глубь самого процесса адаптивного движения «тварного» мира к совершенному Образу (в глубь процесса «икономии», домостроительства). Здесь уже существует «наш, здешний, земной мир» с его строением и свойствами, но который отстоит от того совершенного «мира неба», который представлен Сыном-Логосом. В этой ситуации «силовые линии системного поля» Надсистемы, линии Святого Духа, замыкаются, устремляются от нашего мира к миру Бога-Логоса. Икономия — процесс акта творения. Святой Дух здесь называется «животворящим». По словам Василия Великого, «Отец творит Словом в Духе Святом». По словам В.Н. Лосского: «Сын призывает тварь, чтобы привести ее к Отцу, осуществляя его волю, Святой Дух помогает ей ответить на этот зов, сообщая красоту, совершенство».

Наконец, третья ситуация, которая уточняет вторую икономическую картину, внося в рассмотрение случайный фактор. Последний может препятствовать или способствовать тенденции движения нашего мира к совершенству. В христологии это проблема добра и зла. Способствуют совершенству Божьи слуги — Ангелы, препятствуют их «отпавшие» антиподы — Демоны. Случайный фактор (флуктуации, мутации и мотивации и их последствия) присутствует во всех сферах природы: косной, биологической, человеческой. Наш формирующийся мир должен совершенствоваться, учитывая этот фактор случайных непредвиденных изменений условий Надсистемы. В том числе, фактор дезорганизации, Зла. Здесь системная теория (раздел 1.1) вносит в рассмотрение взаимосвязь основания происходящего (влияние Надсистемы и других ипостасей Троицы) и условий его осуществления. Этих условий два. Во-первых, это свойства по составу и содержанию элементов (материала) формирующейся системы, ее временные и энергетические, т. е. мощностные характеристики, возможности, и, во-вторых, это диапазон ожидаемых отклонений, возмущений Надсистемы. Другими словами, в рассматриваемом случае берется типичная ситуация управления, «регуляции». Здесь и выявляется синергирующая с полем Надсистемы первостепенная роль человека — сознательного творца. Сотворца. Со злом, с дезорганизацией надо бороться.

В христианстве роль человека выражена идеей Богочеловека. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — говорили отцы Церкви. В отличие от идеи Троицы, где центральной проблемой осмысления был Бог, в идее Богочеловека органично и естественно на первый план внимания выходит человек. Стать Богом, в интерпретации христианских богословов означало, что человек, будучи «по образу и подобию Божьему» творцом, свободным строителем, активной личностью, должен руководствоваться в своем выборе действий такими критериями, которые позво-

лят ему преобразить окружающую и свою природу «чудесным образом» в соответствии с Божественными предназначениями. Но для этого человек должен в идеале знать этот совершенный образ, дух его должен в идеале стать духом Бога. Таким совершенным примером в человеческом теле и предстает перед нами евангельский Христос. Но ведь только что мы говорили о Христе-Логосе как центре притяжения всего эволюционирующего мира. «Всемирным Христом» называл его по этому поводу о. П. Тейяр де Шарден. Как же совместить Евангельского и Всемирного Христа? Это уже вторая из намеченных нами по поводу тождественности активного христианства и ноосферного мышления проблем.

2. Ноосферное мышление и Евангельский Христос

На эту тему много размышлял о. П. Тейяр де Шарден, который сам о себе говорил, что он «гораздо более сын Земли, нежели дитя Неба». Логика ноосферного мышления, примерно та, которая была представлена в разделе 3.2, привела его к представлению о точке «Омега», о Центре центров, куда сосредотачивается совершенствующийся мир во главе с человеком творящим.

Но если планетарное человечество должно сосредотачиваться к Центру центров, рассуждает Тейяр в своей работе «Как я верую», то представленная точка зрения о Вершине Эволюции не может оставаться вне существующих на планете духовных течений, связанных с тем или иным миропониманием, не может не способствовать их конвергенции. В чем же эти возможности? Укрупненно, полагает Тейяр, целесообразно рассматривать три группы таких течений: «группу восточных религий, разновидности гуманного неопантеизма и христианство». Каждое из этих течений в чем-то примыкает, а в чем-то отстоит от ноосферного мышления. Иудаизм и ислам Тейяр относил в перспективе к христианскому миропониманию.

Привлекательность восточных религий с точки зрения ноосферного мышления «в том, что они в высшей степени всеобъемлющие и космические». Эта черта древнейших пантеистических религий Индии (например, буддизма) и Китая (например, даоизма) уже неоднократно подчеркивалась в предыдущих главах. Однако для древнего восточного мудреца спасение от страданий в уходе от земной активности, от мертвой материи, которая есть иллюзия, уход в однородное единство всеобщего Духа, в котором теряется личность. Поэтому восточные религии, «логически ведущие к пассивной отрешенности», не могли в прежнем виде стать союзником ноосферного мышления. «Бог, которого я ищу, — писал Тейяр, — должен предстать мне как Спаситель человеческой деятельности».

Примат человеческой активности как раз характерен для другого духовного течения, миропонимания, которое Тейяр называет «разновидностями гуманного неопантеизма». «Религии почти или совсем не узаконенной (помимо марксизма). Религии без явственного Бога и без откровения. Но религии в истинном смысле слова, если под этим понимается заразительная вера в идеал, которому посвящают жизнь». Здесь фактически речь идет о различных современных модификациях потребительского общества, с его верой в неуклонный прогресс материальных и социальных человеческих достижений. Творческий импульс такой «религии эволюции» привлекателен для представителей ноосферного мышления. Но ноосферные масштабы конечных целей и человеческой солидарности, разумеется, не могут быть удовлетворены прокрустовым ложем потребительского идеала. «Современные гуманные пантеисты, как мне кажется, задыхаются под слишком низким небом», — пишет Тейяр. К актуальным вопросам возможного расширения кругозора современных потребительских мировоззрений, поскольку они лежат на «нетеистическом склоне водораздела», мы еще специально вернемся в следующем подразделе. А сейчас сосредоточим внимание на третьей группе мировоззренческих течений человечества, рассматриваемых Тейяром, относящихся, как и восточные религии, к «теистическому склону». Речь пойдет о христианстве, т. е. о кульминации двуязычного тождества.

Но и здесь не все оказывается однозначным и простым. Необходима расчистка путей взаимопонимания. Путей от Евангельского к Всемирному Христу, Христу Эволюции. Наличие напряженности и разногласия в этом месте обнаружилось с первых шагов активного христианства. Одним из главных критиков федоровского проекта общего дела стал крупный православный богослов о. Георгий Флоровский. Чтобы почувствовать суть неприятия Флоровским федоровской активности приведем, отмеченную современным философом С.С. Хоружим, позицию этого богослова в заочном споре с другим представителем активного христианства о. Павлом Флоренским. Подчеркивая главный приоритет христианской мысли, о. Павел писал: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа». Как бы возражая ему, о. Георгий отстаивал противоположную точку зрения: «Сущность и содержание апостольского благовестия — историческое свидетельство о Богочеловеке Христе. С известной точки зрения, весь смысл Евангелия — в его историзме, в указании на единственное и единичное событие, живую и историческую личность Христа». «Впечатление от Имени Божия... впечатление тяжести», — пишет Флоренский. «Бремя Мое легко», — говорит истори-

ческий Христос. «Оба автора мудро оговариваются, — замечает С.С. Хоружий, — о. Павел вставляет "...и Евангелия", о. Георгий — "с известной точки зрения", так что нельзя счесть две позиции прямо исключаящими друг друга. Слава Богу. Но привести их рядом необходимо».

Творчество о. Павла, как и проект Н.Ф. Федорова, были направлены на устранение возникающего противостояния. В том же духе размышлял и о. П. Тейяр де Шарден, который считал, что в традиционном христианстве, опирающемся на историческое свидетельство о Богочеловеке, «дело спасения стало делом личной удачи и совершается без всякой связи с космической эволюцией». Такое христианство «не верит в человеческий прогресс». «Для христианина самое важное верование заключается в том, что Христос наделяет его Своею "благодатью" и делает соучастником Своей Божественной жизни». Жизни, ведущей к вечному и личному, к «бессмертию душ, ответственных навеки за свою судьбу». И вот «постоянно слыша, как превозносится ценность Духа и сверхъестественность Божественного», средний христианин «стал смотреть на душу как на временно-го гостя в космосе и пленницу материи», сводя приуготовление лишь к заботе о душе, а на деле — лишь к пассивному ожиданию.

А где же реальное соучастие? — на этот вопрос Тейяр отвечает так: «Если мы, христиане, хотим сохранить за Христом те самые качества, которые являются основой Его власти и нашего поклонения, то самое лучшее и, может быть, единственное, что мы можем сделать, это принять современные представления об эволюции» и поместить Воскресшего Иисуса во главе Вселенной. «Эволюция, открывшая вершину мира, делает Христа возможным точно так же, как Христос, наделяя смыслом мир, делает возможной эволюцию».

Евангельский Христос раскрывает перед человечеством «лестницу» добродетеля, верхние ступени которой уводят в космос. Но новозаветное (как и ветхозаветное) сознание искало прежде всего ответы на прямые вопросы жизни, отодвигая умозрения и теории на задний план. Поэтому, рисуя греховность человеческого мира, даже такой широкий мыслитель, как ап. Павел, начинает с описания бурных страстей внутри человеческих душ, показывает, как человек в отчаянии обнаруживает в себе два противоборствующих «Я» (Рим.7.15). Подчеркивая этот факт, о. Александр Мень, в приложении ко второму тому «Истории религии», перечисляет далее другие моменты (ступени) человеческого несовершенства, отмеченные еще в Библии. Это, во-вторых, «нарушение гармонии между людьми» (например, в рассказах о Каине, Потопе и Башне) и «аномалии во взаимоотношении полов». «Люди нередко бегут от себе подобных, — пишет о. Александр и продолжает. — И становится понятным, почему, противо-

юставляя ветхому Адаму Адама нового (т. е. Христа), апостол Павел видел исцеление человечества в том, что будет восстановлено его соборное органическое единство». Постепенно высота ступеней лестницы, ведущей ко второму Адаму, нарастает. «Третий момент — трагическая борьба человека с природой». Это уже проблема сегодняшнего дня. «Человек одержал пиррову победу над природой», и она мстит за себя. Видимо, «сегодняшняя победа над ней — победа без Любви, без знания Древа Жизни».

«И, наконец, Смерть...». Это и смерть духовная, о чем уже говорилось, но, конечно, и «смерть телесная». «Первозданная чистота и живое богообщение делало дух человека настолько сильным, — поясняет о. Александр мысль Библии, — что он мог бы преодолеть тленность, если бы не утратил рая». Тленность в себе и во всей природе. Человек лишился доступа к Древу Жизни, познав плоды Древа добра и зла. Проблема возвращения блудного сына к Древу Жизни приобретает теперь, на последних ступенях лестницы ко второму Адаму, космическую глубину. Многозначительное *crescendo!* «Христианство обретет всю свою силу, лишь будучи доведено до вселенских масштабов», — подтверждает Тейяр. Круг между ноосферным мышлением и активным христианством снова замкнулся: не только образ Иисуса, но и земной путь Христа служит предвозвестием грядущих ноосферных дел планетарного человечества в его движении к вершине мировой эволюции.

При дальнейшем сосредоточении усилий на «теистическом склоне духовного водораздела» следует ожидать, что и Восток начнет отказываться от своей первоначальной пассивности. «Признаки такого движения уже ощущаются», — отмечал Тейяр. И поэтому наиболее актуальной для общего согласия остается проблема расширения потребительского кругозора нетеистических социально-экономических концепций современного индустриального общества. К размышлениям над этой проблемой мы теперь и приступаем.

3. Ноосферные принципы и современное общество

Напомним сначала основные принципы ноосферного мышления, сформулированные в разделе 3.2. Это, прежде всего, единство взаимосвязанного и эволюционирующего мира и человека, активность которого призвана осуществить глубокое преобразование природы, своей собственной и всего окружающего мира («неорганического тела человека»). Второй принцип — опора в этой деятельности на Разум, на Разум с большой буквы, в котором используются как знания об объектах воздействия, так и знания о последствиях результатов воздействий для субъектов. Третий принцип — главным критерием деятельности является жизнеспособность

нашей Вселенной и ее основного субъекта — Человека. Наконец, четвертый принцип — всеобщая солидарность свободных активных личностей, превращающихся по ходу выполнения третьего принципа в сверхличности и использующих для координации своих усилий Центральный сверхчеловеческий Разум, который является персонально и независимо общедоступным для пополнения и для использования.

Итак, человеческая АКТИВНОСТЬ во взаимосвязанном мире с опорой на РАЗУМ ради прогресса ЖИЗНЕСТОЙКОСТИ мира путем СОЛИДАРНОСТИ свободных ЛИЧНОСТЕЙ.

«Человеческая активность с опорой на разум». Что это — очередная «социальная инженерия», «конструктивистский рационализм», «злоупотребление разумом», по терминологии известного поборника конкурентной рыночной экономики Фридриха фон Хайека? Во избежание недоразумений очень важно и здесь установить очередные духовные водоразделы. Здесь прежде всего будем обращать внимание, во-первых, на масштабы и цели трансформации, т. е. на своеобразные конечные, внешние центры притяжения, и, во-вторых, на средства и пути роста солидарного участия человека в этих трансформациях, т. е. на формирование внутренних, исходных центров активности.

Начнем с водораздела масштабов и целей. Об этом мы уже частично говорили, когда вместе с П. Тейяром де Шарденом критиковали «современных гуманных пантеистов», «задыхающихся под слишком низким небом». Речь шла об узости кругозора современных потребительских мировоззрений. В том числе марксизма, который часто сравнивали с федоровским проектом «Общего дела».

Характеризуя основное кредо пионеров этих движений, о. Сергей Булгаков писал в 1931 г.: «Философы много истолковывали мир, пора его переделать, — мир дан не для поглядения, все трудовое, ничего дарового, — так почти одновременно в разных концах Европы и на разных путях выразили одну и ту же мысль два философа хозяйства — К. Маркс и Н.Ф. Федоров». Провозглашенное кредо активного вмешательства в мировые дела, т. е. философия проективного общечеловеческого дела, означало, что, почувствовав свою силу, люди начинают сознательно направлять свою мощь на глобальное переустройство окружающей действительности, не ограничивая эту активность познавательным энтузиазмом, текущей борьбой за существование и заботами о личной нравственности. Это был выстраданный, но и весьма рискованный призыв: чтобы предпринимать активные действия в общечеловеческих масштабах, необходимо ясно предвидеть их последствия, быть уверенным в правильности выбранного пути и ощущать широкую поддержку. Опыт XX столетия подтвердил

необходимость такой настороженности, но и одновременно еще более убедительно, чем в прошлом веке, возвестил о необходимости срочного вмешательства. Итак, путь познания должен сочетаться с глобальным преобразованием. Выбора здесь нет. Выход один, и его провозглашали пионеры активной философии. И Маркс (в относительно узкой и отсталой постановке, ограниченной общественным устройством), и Федоров (в самой широкой, космической постановке, устремленной в будущее) — общее дело. Конечно, это позаимствовано из христианства. И Марксом (неявно) и Федоровым (явно). Исходные позиции, краеугольные камни федоровского общего дела следующие:

1. Сохранение Божественного начала, Космической стратегической цели (в отличие от Маркса).

2. Вынесение этого дела за пределы Храма (внехрамовая литургия) и превращение тем самым полезной человеческой деятельности в теургию, в общее Божье дело. Учитывая космическую направленность конечных результатов этого общего дела, можно говорить о космоургии.

3. Ориентация, главное упование на человеческий Разум. Причем, как уже неоднократно подчеркивалось, Разум (нус) понимается здесь как источник знаний, являющихся результатом и познавательной, и ценностно-ориентационной человеческой деятельности. То есть акцентируется внимание, что человеческая активность в едином, взаимосвязанном мире может быть направлена «и на добро и на зло». И поэтому нужна и бдительность, и осторожность. Эту мысль не раз подчеркивал и В.И. Вернадский, и другие приверженцы ноосферного мышления.

Там мы вплотную подходим к водоразделу средств и путей. И здесь опять Маркс (и особенно большевики) и Федоров (равно как и адепты ноосферного мышления, опирающиеся на законы самоорганизации сложных систем), сторонники форсированных общественных преобразований и последовательные приверженцы активного христианства, проповедующие соборные начала человеческого взаимодействия, оказываются по разные стороны баррикад. Солидарность свободных личностей в общем деле прогресса жизнестойкости человека и нашего мира предсказывает ноосферное мышление. Солидарность добровольную, опирающуюся на общее миропонимание, а не навязанную волей каких-либо Сверхчеловеков. Без «злоупотребления разумом» (интеллектуальным прожектерством). В этом следует согласиться с борцом против тотального планового социализма Фридрихом фон Хайеком, который, хотя и не размышлял о возможностях самопроизвольного переноса центра тяжести человеческих усилий от «слепой» конкурентной борьбы к сознательной концентрации внимания на опасных и перспективных участках общечеловеческого жизнестроитель-

ства, но, как справедливо подчеркивал современный экономист Н. Шмелев, утверждал необходимость оптимального сочетания свободного рынка с умеренным государственным вмешательством в экономическую жизнь. При этом Ф. Хайек имел в виду и социальные болезни, и образование, и научные программы, и защиту окружающей среды. Он не выходил за пределы обычного кругозора современного общества потребления, но в его модель самоорганизующихся этических норм конкурентного рынка («расширенного порядка человеческого сотрудничества», чаще именуемого «капитализмом»), обеспечивающих максимальный рост народонаселения, начинают проникать те рациональные элементы, со злоупотреблением которых Ф. Хайек боролся всю свою долгую жизнь. Все дело только в мере, а мера с неуклонным ростом «геологической силы» человеческого знания вынужденно меняется.

Вот для того, чтобы видеть, как меняется сила человеческого знания и, главное, к каким возможным последствиям (и негативным и позитивным) это изменение может приводить, чтобы видеть безопасные пути реализации этих изменений в нашем взаимосвязанном мире, видеть перспективу, приходится использовать космические масштабы миропознания и привлекать весь накопленный человеческий опыт.

В этой кульминационной точке духовного синтеза и видим мы возможность жизнеспасительного Великого Согласия. Великого Согласия в «надводной части айсберга» миропонимания, о которой шла речь в начале главы, понимания организационной сути нашего мира, понимания сути жизни вообще и жизни человечества, в частности. И одновременного понимания необходимости Великого Разнообразия в «подводной части айсберга» мировидения. Ибо только такое Согласие и такое Разнообразие позволяют воспользоваться «распыленным человеческим знанием» для всеобщего спасения. На том стоит грядущая эпоха ноокоsmогенеза, идущая на смену заканчивающей свой срок эпохе социогенеза.

Заключение

Третье тысячелетие. Что век грядущий нам готовит?

Мы начали нашу книгу с напоминания того факта, что примерно несколько сотен тысячелетий тому назад на планете Земля появился «человек разумный творящий», который начал создавать новую «вторую» природу. Человек быстро покорял окружающий его живой мир, и вскоре его главным соперником стал он сам. В борьбе со стихиями и, главное, с себе подобными человек мужал, мудрел, приспособлялся, создавал культу-

ры, цивилизации, государства и их комбинации. Шла эпоха становления человеческого общества, эпоха социогенеза.

И вот теперь мы на пороге Великого Согласия, на пороге перехода от эпохи становления планетарного человечества, эпохи социогенеза к эпохе глубинного преобразования солидаризирующегося человечества и окружающей его природы в новое устойчивое состояние, к эпохе ноокоsmогенеза. Тысячелетие — достаточный срок, чтобы уверенно утверждать, что «если все пойдет нормально» (Тейяр), то сознательный «поворот» (Хайдеггер) к «общему делу» (Федоров), т. е. к становлению эпохи «ноосферы» (Вернадский) в этом тысячелетии состоится.

Можно сказать, что Страшный Суд, предсказываемый Церковью, уже начался. Набравший огромную силу человек либо сорвется в бездну небытия, либо возьмется за настоящее общепланетарное дело. Поистине величайший момент истории, и мы, наши дети, внуки — его очевидцы и участники. Реализация такого поворота — вопрос времени. Вернадский укладывал этот срок в несколько поколений, более осторожный Хайдеггер — в несколько веков. Может быть истина посередине? Гадать не будем.

Ясно, однако, что такому повороту в деле должен предшествовать поворот в мыслях, т. е. должно произойти становление общественного сознания «планетарного человечества» (Вернадский), практическая «конвергенция сознаний» (Тейяр) в направлении к конечному идеалу «божественного совершенства и могущества» (Хайдеггер), обеспечивающего вечную трудовую (Федоров) жизнестойкость рода человеческого и всего нашего мира. Становлению такого Великого Согласия должна способствовать, как мы надеемся, и эта книга. Ее задача и сводилась к тому, чтобы убедить читателей в справедливости представленного мировоззрения.

Сейчас же, в заключительном разделе книги, хочется несколько уменьшить масштабы полета мысли и, оставаясь на позициях отстаиваемого миропонимания, поговорить об актуальных для грядущего «поворота» проблемах «текущего момента»: что век грядущий нам готовит? А для этого надо подвести важный итог: что поняло, что постигло человечество к концу XX века? Каковы важнейшие признаки нашего времени? Есть ли какие-либо широко понятные и широко признанные феномены века, о которых можно было бы сказать: «Это произошло впервые в истории Земли?». Да, есть. И таких принципиальных феноменов XX века, по крайней мере, три.

Полагаю, что прежде всего можно говорить о все более четко выкристаллизовывающейся картине организационно развивающегося мира, нашей Вселенной, в космических масштабах эволюции которой все большую роль начинает играть человек. Его вселенская функция — глубокое онтологическое преобразование своей собственной и окружающей его природы

с целью обеспечения их высшей жизнестойкости. Эта модель, созданная трудами лучших представителей тысячелетней человеческой культуры и доведенная «до ума» в учениях Н.Ф. Федорова и других «русских космистов» христианско-философского (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) и естественнонаучного (В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и др.) направлений, в образах Ф.М. Достоевского и др. художников мысли, в работах зарубежных эволюционистов (А. Бергсон, П. Тейяр де Шарден, М. Хайдеггер и др.). Большой вклад в становление такой модели вносят и наши современные отечественные исследователи (Н. Моисеев, С. Семенова, С. Хоружий и др.).

Во-вторых, можно утверждать, говоря словами В.И. Вернадского, что «впервые человек охватил своей жизнью, своей культурой всю верхнюю оболочку планеты». Достижения транспортной и информационной связи настолько сблизили все планетарное человечество, что жизнь людей всего земного шара, несмотря на ее огромную разнородность и разнообразие, стала единой и неделимой. Государственные границы становятся все более прозрачными для экономических, миграционных и культурных взаимодействий народов. Социальные проблемы, любые события отдаленнейших уголков планеты в большей или меньшей степени, тем или иным образом отражаются на жизни всех людей всех континентов. Итак, налицо феномен информационно-физического единства планетарного человечества.

Наконец, в-третьих, впервые в истории земли человек достиг такой силы, что явно ощутил возможность самоуничтожения. «Веком предупреждений» назвал XX век Н.Н. Моисеев. Две мировые войны, возможные последствия нацизма и большевизма, последствия ядерных войн и катастроф, варварское уничтожение природных ресурсов, превышающее допустимые пределы загрязнение окружающей среды — все эти глобальные феномены XX века с общедоступной очевидностью показали, что дальше так жить нельзя, надо менять «правила игры». Причем изменения эти должны быть не «косметическими» и не «в отдельно взятой стране», а глубинные и глобальные. Таким образом, налицо очередной феномен планетарного человечества — явное ощущение некоторой общей цели. Цели сохранения Планеты и общества!

Вот и выходит человечество к порогу третьего тысячелетия со своей принципиальнейшей проблемой: инерция мышления и поведения разнородной человеческой массы движет культуру и рост населения по старой, наезженной колее потребительской парадигмы, а формирующееся на основе опыта XX века новое общественное сознание все настойчивее и интенсивнее «нажимает на тормоза и рули», пытается сдвинуть инерци-

онную глобальную мысль и привычки к необходимости планетарного хозяйственного и культурного баланса, к предотвращению глобальной катастрофы и обеспечению «устойчивого будущего».

Некоторые положительные сдвиги в рамках этой новой парадигмы — всеобщей цели сохранения — уже есть. Так, после поражения нацизма, а затем и развала большевизма уменьшилась опасность глобальной ядерной войны. Мировое экологическое движение приобретает все более четко выраженные организационные и правовые формы. Вяло, но достаточно устойчиво функционирует в основном консультационно-аналитический и не очень эффективный на деле механизм Организации Объединенных Наций. Но он есть и действует.

В целом же ситуация в мире пока мало меняется. Она напоминает «тришкин кафтан». Ослабела конфронтация «Запад — Восток», но более явно стала проявляться проблема «Север — Юг». Все свидетельствует о том, что полумерами не обойтись. Потребительская парадигма, разделяющая людей между собой и с природой, дает ощутимые сбои. И не только из-за своей принципиальной бессмысленности, бесперспективности, но и из-за усиливающихся глобальных антагонизмов. Экологический императив, выводящий на согласие с природой, притормаживает безумный рост потребительства, но не раскрывает простор для человеческой активности. Нравственный императив, призывающий к общечеловеческому согласию, вскрывает узкие места существующего мышления, но также не развертывает конструктивную перспективу.

Вот и получается, что в XX веке человечество достигает зенита предбифуркационного состояния и только и ждет заключительного флуктуационного толчка для перехода из эры своего социального созревания, эры социогенеза, в эру ноосферного существования, эру ноокосмогенеза, осуществляемого силами возмужавшего, осознавшего свои не узкие и сиюминутные, а космически и онтологически вечные цели планетарного человечества. Факт этого события, как уже подчеркивалось, только вопрос времени. Итак, от парадигмы «свободного» потребления, через парадигму экологического сохранения к парадигме ноосферного развития. В этом наш ближайший путь. Альтернативы нет. Альтернатива — самоуничтожение.

Теперь о «вопросе времени». Длительность предбифуркационного топтания определяется успехами духовного и материального созревания планетарного человечества.

Духовное созревание связано с ускорением экспансии нового ноосферного мировоззрения. Здесь все надежды на просвещение. Хоть и сейчас «свет светит во тьме», но нужен прорыв. Озаряющая и освещающая вспышка прожекторов.

Материальные предпосылки также связаны с резким качественным сдвигом — фундаментальным высвобождением человека от ига окружающей среды. Подобно гагаринскому преодолению земного притяжения. Здесь два принципиально судьбоносных для завершения социогенеза «узких места». Во-первых, широкий выход на экологически чистую и практически неисчерпаемую солнечную энергию космоса, что позволило бы надолго снять принципиальнейшую проблему повышения энергетического бюджета человечества. (Конечно, важным промежуточным результатом продвижения в этом направлении послужило бы освоение термоядерной энергии.) Во-вторых, последовательное решение проблемы человеческой автотрофности. Отказ от животной, а затем и растительной пищи путем ее замены на питание, синтезируемое человеком из неорганических источников. Об этих узких местах специально писал В.И. Вернадский в 1925 г. на французском, а в 1940 г. на русском языке. Огромное значение самых энергосберегающих «солнечных машин» для всеобщей жизнестойкости человечества и «непосредственного синтеза веществ, служащих людям пищи, из неорганических элементов, их составляющих», подчеркивал еще в 1880 г. «забытый научный новатор» (как называл его В.И. Вернадский), наш соотечественник С.А. Подолинский.

«В границах мыслимого размножения людей энергия Солнца и неорганические материалы для устройства машин и для добывания пищи представляются неисчерпаемыми», — писал он в своей знаменитой брошюре «Труд человека и его отношение к распределению энергии».

С С.А. Подолинским и В.И. Вернадским по сути дела соглашался и известный американский экономист Дж. М. Кейнс, который в 1932 г., переоценивая, правда, уже существующие технологии, писал: «Проблема нужды и бедности и экономическая межклассовая борьба — это всего лишь ужасающая неразбериха, временная и ненужная. Западный мир уже имеет ресурсы и технологию. Если бы мы научились применять их таким образом, чтобы снизить остроту Экономической Проблемы, поглощающей сегодня нашу духовную и материальную энергию, и перевести ее в разряд второстепенных, <...> то <...> недалек будет тот день, когда экономическая проблема переместится на последнее место, где ей и надлежит быть, а <...> арену сердца и ума займут наши действительные проблемы: проблема жизни и человеческих взаимоотношений, творчества, поведения и веры».

Следует подчеркнуть глубокую положительную обратную связь между перечисленными духовной и материальными предпосылками ускорения ноосферной бифуркации. Успехи в технологических направлениях использования солнечных энергий и обеспечения автотрофности человечества явно подтолкнули бы продвижение нового ноосферного мировоз-

зрения. В свою очередь принятие такого мировоззрения изменило бы всю шкалу ценностей человеческой деятельности, форсируя внимание на названных технологических направлениях. А это и есть самоускоряющийся скачкообразный (бифуркационный) переход в эру ноосферы, эру ноокосмогенеза.

Освобожденное от сдерживающих оков окружающей среды человечество бурно рванулось бы к высшим уровням жизнеобеспечения в космических масштабах, что связано с решением проблемы собственного глубинного социально-духовного и телесного преображения, а также заселения и освоения космоса. Но об этом мы уже говорили в одном из предшествующих разделов книги.

Отметим лишь в заключение, что и здесь нравственное и телесное самопреображение планетарного человечества тесно — по закону положительной обратной связи — увязывалось бы с проблемами космического освоения и общей борьбой с дезорганизацией человеческих личностей, организмов и всей космической ойкумены. Ибо совершенствующися человеческие личности в их совокупном творчестве представляли бы друг для друга все более растущую ценность в их совместном целеустремленном движении, в общем деле. И тогда призыв: «Полюби ближнего!» стал бы не только призывом горячего сердца, но и приоритетом испытующего ума. Ибо общее дело всеобщего спасения, всеобщего жизнеутверждения, «фундаментального стремления (любви) к Богу», распространилось бы на заботу и любовь ко всем сотоварищам. Ибо общее дело ноокосмогенеза есть, по четкой формуле Н.Ф. Федорова, жизнь «не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех».

В.В. Казютинский

КОСМИЗМ КЛАССИЧЕСКИЙ И КОСМИЗМ СОВРЕМЕННЫЙ

180-летие со дня рождения Н.Ф. Федорова, одного из выдающихся представителей отечественного космизма, дает хорошую возможность еще раз бросить взгляд на феномен космизма, выявить возникающие в нем новые тенденции. Такая попытка созвучна духу современной философии. Состоявшийся недавно в Сеуле (Корея) XXII Международный философский конгресс был посвящен проблеме «Переосмысливая философию сегодня». Такой подход, по моему мнению, должен быть применен и в отношении философии космизма. Какие новые моменты вносит космическая эра в понимание самого этого феномена и основанных на нем

стратегий космической деятельности человечества? Ведь появление философских концепций Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского и других космистов отделено от нас цивилизационной эпохой, совершенно изменившей мир и его образы в культуре. Что-то в космизме блестяще подтвердилось (например, идея о влиянии космических факторов на биологические и социальные процессы, программа выхода человечества в околоземное космическое пространство), что-то стало выглядеть анахронизмом (допустим, идея К.Э. Циолковского об «атомах-духах» или идея В.И. Вернадского о вечности жизни), что-то уже не кажется столь очевидным как раньше (скажем, неизбежность освоения дальнего космоса). Все это привело к противоречивым оценкам феномена космизма. С одной стороны, часто считают, что классический космизм, как гениальное творение человеческого духа, никаких уточнений не требует, с другой — что космизм безнадежно устарел. Подобные крайности затемняют желание (которое я вполне разделяю) видеть в космизме философию будущего. Наиболее плодотворным кажется подход, который настаивает на необходимости переосмысления или коррекции *некоторых* положений и принципов классического космизма — в соответствии с нашими современными знаниями и ценностями. Тогда космизм действительно выполнит свою роль философского ориентира для человечества.

Мой путь в космизм

В космизме много разных подходов, иногда почти несовместимых. Современные дискуссии вокруг проблематики космизма часто идут по кругу. Каждый исследователь имеет свою точку зрения и переубедить другого ему удается крайне редко. Вот почему я хотел бы начать с личного — рассказать как я сам пришел к космизму. Это сделает более понятной и разделяемую мной позицию, которую можно определить как антропокосмизм (термин предложен Н.Г. Холодным¹).

Космизмом я «заболел» еще в школе. Сначала (во 2 классе!) увлекся наукой о Вселенной, случайно прочитав «Популярную астрономию» К. Фламариона. Этот случай и определил всю мою жизнь. Шла война, мы были в эвакуации — в Челябинске. Соседка, учительница из квартиры напротив, попросила меня сдать в библиотеку книгу Фламариона. Я, конечно, обещал, но, каюсь, выполнил обещание только через две недели. Все это время сам запоем читал «Популярную астрономию», книга меня потрясла. И уже тогда моя душа открылась космосу. Я твердо решил: вырасту — стану астрономом. Жадно проглотил имевшиеся в библиотеке многочисленные книги о Вселенной; запомнилась среди них тоненькая

книжечка И.Ф. Полака о Марсе, из которой следовало, что на этой планете возможна жизнь. Отсюда и пошел мой космизм. Я хорошо изучил созвездия северного неба, находил оранжево-красный Марс, мечтал о марсианах, зачитал до дыр «Аэлиту» А. Толстого. Затем мы вернулись домой в Киев, где судьба свела меня с замечательным астрофизиком, профессором С.К. Всехсвятским. (Кстати, он внес большой вклад в разработку проблемы солнечно-земных связей, считал, что 11-летний цикл солнечной активности связан с планетными движениями, чуть ли не шепотом добавляя: «Это — астрология».) Центр Киева был сильно разрушен войной, и вот фантастическая, невыносимая картина: посреди руин (на площади, которая сейчас называется «Майдан незалежности») я увидел щит для объявлений, где сообщалось, что такого-то числа профессор С.К. Всехсвятский прочтет в обсерватории популярную лекцию «Строение Вселенной». Естественно, я был самым заинтересованным слушателем, задал множество вопросов. Мы познакомились с профессором, я стал частым гостем у него дома. Потом были учеба на астрономическом отделении Киевского университета, недолгая работа на кафедре астрономии, книги о космических путешествиях: «Аргонавты Вселенной» В. Владко, «Туманность Андромеды» И. Ефремова, «Принцесса Марса» Э. Берроуза, «Звезда КЭЦ» А. Беляева. Вслед за героями этих книг я мысленно путешествовал не только по любимому Марсу, но и на самые далекие миры, храбро преодолевая опасности, встречался с другими цивилизациями. Изучал многотомную энциклопедию «Межпланетные сообщения» проф. Н.А. Рынина. И сам не заметил, как стал пропадать на философском факультете, где учились многие мои друзья и знакомые. Философия стала притягивать меня с не меньшей силой, чем астрономия. Последовали аспирантура в Институте философии, сотрудником которого я являюсь до сих пор, защита кандидатской и докторской диссертаций. Интерес к философии космизма долгое время оставался у меня на уровне «мироощущения». Ничего удивительного: до полета Ю.А. Гагарина эта проблематика не очень-то поощрялась. Н.Ф. Федоров был объявлен «мракобесом», набор V-го (философского) тома Собрания сочинений К.Э. Циолковского был со скандалом рассыпан, концепция ноосферы В.И. Вернадского объявлена «идеализмом», А.Л. Чижевский только что вышел из ГУЛАГа... Труды классиков русского космизма оставались малоизвестными. Но еще студентом я познакомился с Ю.И. Спасокукоцким, одним из учеников В.И. Вернадского, и от него впервые (тайно, с глазу на глаз!) услышал о ноосфере. Уже позднее, в секции космического естествознания Московского общества испытателей природы, мне порекомендовали прочесть книгу «Земля во Вселенной»², где было опубликовано несколько статей А.Л. Чижевского — первых после его освобождения.

Конечно, я сразу вспомнил то, чему меня учил С.К. Всехсвятский. А потом — несколько поездок в Калугу, где с 1966 г. проходят Научные чтения К.Э. Циолковского. Впервые я попал на VII, потом на IX чтения. Начиная с XI стал выступать с докладами и в конце концов так втянулся, что вот уже 35 лет Калуга, космическая философия К.Э. Циолковского и феномен космизма в целом стали неотъемлемой частью моей жизни. Помню потрясение, которое я испытал, спустившись по улице Циолковского (тогда она имела еще старый вид, ныне, к сожалению, наполовину утраченный) в мемориальный дом-музей. Долго стоял в кабинете родоначальника космонавтики. С тех пор прихожу в него во время каждого чтения, как бы ни изматывали заседания. Колоссальная энергетика этого кабинета заряжает меня надолго. Королёвские чтения, Гагаринские чтения, Международные советско-американские симпозиумы по космонавтике с неизменной секцией «Космонавтика и общество». Спасибо одному из бессменных заместителей председателей бесчисленных оргкомитетов всех этих чтений, бессребреннику и энтузиасту В.Н. Сокольскому! С большой теплотой вспоминаю конференции — в Житомире (на родине С.П. Королева), на которой философии космизма уделялось много внимания, и в Киеве («Космизм и современная авиация»), — специально посвященные космизму.

Философские сочинения К.Э. Циолковского дошли до меня сначала в виде огромного тома машинописных текстов, включая самый тогда запретный «Этика, или Естественные основы нравственности». Написанный в 1903—1914 гг., он был опубликован только в 1991³! Этот бесценный подарок сделала мне С.А. Соколова, ученый секретарь оргкомитета чтений Циолковского. Еще один подарок — 10 томов ксерокопий философских сочинений К.Э. Циолковского, изданных им в 1920-е гг. в Калуге, я получил от М.П. Бекрицкой. Сейчас все основные труды по космической философии доступны, а тогда они были раритетами. И я принялся за изучение философии Циолковского.

Сложно даже представить себе, каким искажениям подверглось мировоззрение родоначальника космонавтики, в нем производились купюры, замалчивания, причем самых принципиальных идей. В этом отношении К.Э. Циолковскому «повезло», может быть, лишь чуть больше, чем Н.Ф. Федорову. В космической философии находили и цитировали то, что считалось соответствующим догматически понятому диалектическому материализму. А то, что было наиболее существенным для самого Циолковского, объявлялось его «ошибками». Не хочу сказать, что со всеми идеями космической философии надо обязательно соглашаться. Это был бы, так сказать, «догматизм наизнанку». Но не стоит судить с позиции обладателя абсолютной истины. Или списывать мировоззренческую концепцию

К.Э. Циолковского в архив истории философии, как вышло у известного немецкого историка М. Хагемейстера. Однажды он приехал к нам на чтения, мы были рады этому визиту. Но, услышав, что космическая философия имеет не только историко-философское, но и современное звучание, он, ни с кем не попрощавшись, поздно вечером уехал из Калуги.

Наличие неадекватных, с моей точки зрения, подходов к интерпретации смыслов, заключенных в космической философии К.Э. Циолковского, пробудило во мне желание разработать свою реконструкцию этого феномена. Тем более что и мой собственный (совместный с И.А. Дудкиной) доклад, сделанный на XXIII чтениях, быстро стал казаться мне не очень удачным, так как носил следы «идеологических штампов». Два года спустя я сделал новый доклад, основные положения которого разделяю и сейчас. Они включены в послесловия к различным изданиям философских сочинений Циолковского⁴ и совсем кратко воспроизводятся в настоящей статье.

Конечно сколько-нибудь адекватная интерпретация смысла космической философии К.Э. Циолковского была невозможна без понимания того, что такое космизм, и какое место в нем занимает эта концепция. Я стал с еще большим вниманием чем раньше читать философские труды Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского. Стал посещать чтения, посвященные наследию этих великих мыслителей. На конференции в Калуге, посвященной 100-летию со дня рождения А.Л. Чижевского (1997), я был даже удостоен чести сделать пленарный доклад, которым открылась конференция. Он основывался на еще не опубликованных в то время философских сочинениях Александра Леонидовича («Основное начало мироздания» и др.), которые и сейчас, впрочем, почти не привлекают внимания. Я познакомился также с современными последователями классиков русского космизма. Особенно значимыми для углубления моих взглядов на феномен космизма оказались контакты и дискуссии с С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой, Л.В. Лесковым, Г.С. Хозиным, В.Е. Ермолаевой, изучение их трудов. Все они без преувеличения — подвижники космизма. Я преклоняюсь перед ними — в первую очередь перед светлой памятью ушедших.

Феномен космизма предстал передо мной во всей своей сложности. Вот вопросы, до сих пор вызывающие дискуссии: 1) является ли космизм феноменом только русской или всей мировой культуры; 2) какой признак выделяет космизм среди других феноменов культуры — принцип активного эволюционизма, принцип связи человека и космоса или оба эти принципа в их единстве; 3) какова типология космизма; 4) на что в космизме следует обращать особое внимание: а) на как можно более точную интерпретацию смыслов, которые вкладывал в свою философскую систему

сам ее автор, или б) также смыслы, которые она приобрела (а может быть, утратила) в дальнейшем развитии культуры, включая космическую деятельность? Является ли космизм лишь феноменом культуры прошлого, неким социокультурным реликтом, или же оказывает влияние и на современную культуру, более того, сохранит ли свою роль и в культуре будущего? Для космиста этот вопрос, несомненно, покажется странным. Но антикосмисты (число которых растет), считают иначе.

Названные вопросы решаются на основании изучения преимущественно русского космизма рубежа XIX—XX веков. Но это, на мой взгляд, лишь один из образцов мирового космизма — не буду спорить, может быть, самый выдающийся. Считаю далее, что следует различать: *идею* космизма — человек неразрывно взаимосвязан с космосом, является неотъемлемой частью космоса и *принципы* космизма, которых два, причем оба они выражают разные стороны феномена космизма. К.Э. Циолковский формулировал их следующим образом: «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной»⁵ и «Мысль как фактор в эволюции космоса»⁶, т. е. судьба космоса в определенной степени зависит от человеческой деятельности (принцип активного эволюционизма мы впервые находим у Н.Ф. Федорова). Названные принципы носят мировоззренческий характер. Выделяют также космизм научный (или научно-технический), художественный и др. Часто их рассматривают как типы космизма. Но это, конечно, не что иное, как сферы его существования в культуре. Что же касается типологии космизма в собственном смысле слова, то она должна строиться на содержательных мировоззренческих принципах.

Архетип «космического человека»

Феномен космизма не ограничивается только «научно-философской мыслью», а имеет многоуровневую структуру. Наиболее глубинным из этих уровней выступает сфера коллективного бессознательного по К.Г. Юнгу⁷, где космизм проявляется в форме одного из наиболее универсальных архетипических образов — «космического человека»⁸, т. е. *переживания* единства человека с космосом (не только физическим, но и трансцендентным, порождаемым человеческой психикой). Следующий уровень — трансляция этого архетипа в сферу универсалий культуры, откуда он проецируется на различные социокультурные феномены: религию, этику, искусство, литературу, науку и, наконец, на обыденное сознание разных стран и народов. В этом смысле космизм может рассматриваться как определенный тип мироощущения или мировоззрения, проявляющего себя в самых различных формах в зависимости от контекста. Доминантой космизма как

мироощущения или мировосприятия является неконцептуализируемое переживание человеком целостности мира, своего единства с космическим целым, т. е. своей космичности. В контексте мировоззрения космическое целое рассматривается либо как Божье творение, либо как целостность естественного, природного мира, который включает человека.

Космизм как архетип является свойственным каждому человеку. Далеко не все осознают наличие у себя такого мироощущения, но это объясняется достаточно просто. Архетип «космического человека», подобно архетипу, например, Бога, транслируется в рациональную сферу человеческого сознания посредством многочисленных каналов, которые выступают как многоступенчатые социокультурные фильтры. Некоторые типы таких фильтров способны подавлять космический архетип, — совершенно так же, как огромное число людей (атеистов) не находят у себя архетипа божественного, который заблокирован социокультурными фильтрами.

Это понимание космизма позволяет многие из его интерпретаций рассматривать как частные проявления архетипического феномена, в большинстве случаев не столько альтернативные, сколько дополнительные друг другу по своему смыслу.

Космизм как феномен мировой культуры

Изучение космизма как феномена мировой культуры оказывается сложным делом. Во-первых, такой подход еще не устоялся и слишком непривычен. Во-вторых, недостаточно очерчены объекты принципа исследования в контексте современной культурологии. В-третьих, у многих исследователей, независимо от того, симпатизируют ли они теоантропокосмизму или антропокосмизму, вызывает психологический дискомфорт внезапное вторжение в сферу исследования всяческой эзотерики и мистики. Возникает даже иллюзия, что весь космизм — сплошная мистика, разбираться в которой не стоит. Подобные предубеждения очень устойчивы, тем не менее смысл и значение русского космизма, на мой взгляд, можно адекватно оценить, только рассматривая его как фрагмент космизма мирового.

Понятие космизма. Как возник сам термин «космизм»? У тех мыслителей, которых обычно к нему причисляют, этого термина не было (за единственным исключением). Дж. Фиск говорил о космической философии⁹, а Циолковский, кроме того, о космической точке зрения, согласно которой человеческая история («судьба человечества») включается в контекст эволюции Вселенной. Термин «космизм» возник, насколько я понимаю, значительно позднее. В 1947 г. Н.Г. Холодный в замечательной, до

сих пор недооцениваемой работе «Мысли натуралиста о природе и человеке» употребил термин «антропокосмизм» (противопоставив его «антропоцентризму»). Этот термин представляется удачным, так как он фиксирует связь человека и космоса, но только в рамках научной картины мира. Н.Ф. Федоровым был осмыслен и другой тип связи человека и космоса (Бог — человек — космос), т. е. теoантропокосмизм, который Н.Г. Холодный не признавал. Ощущалась необходимость в обобщенном термине, который подразумевал бы оба эти типа связи человека и космоса как частные случаи. Им и стал термин космизм, охвативший весь спектр мировоззренческих представлений, выдвигаемых по этому поводу в современной культуре. Произошло это лет 20 спустя после начала космической эры. А.Д. Урсул в 1977 г. пользовался еще термином «антропокосмизм»¹⁰. Но в начале 1990-х гг. термин «космизм» стал у нас общепринятым. Похоже, что это как-то связано с выходом в свет антологии русского космизма¹¹. Отметим, что ни в одной зарубежной энциклопедии этого термина не было и нет. При его переводе на английский в двуязычной энциклопедии «Глобалистика» возникли затруднения, которые устранили простейшим образом, сделав кальку с русского термина («cosmism»).

Что же обозначает этот термин у современных исследователей? Вот несколько характерных, но не исчерпывающих примеров. Космизм рассматривается как: 1) распространение «космической точки зрения» на человечество, его прошлое и будущее, что означает мировоззренчески выраженную идею единства человека и космоса, включение человека в контекст космической эволюции, с одной стороны, идея выхода человека в космос, сопровождаемого активным преобразованием космоса и природы человеком — с другой (А.Д. Урсул, В.В. Казютинский¹², К.Х. Хайруллин¹³); 2) идею «активной эволюции», «нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство»¹⁴ (С.Г. Семенова), космическая экспансия человечества охватывается этой идеей; 3) «последнее слово философии техники» (В.А. Кутырев¹⁵), считается, что космизм является мировоззренческим оправданием самых крайних антиэкологических и антигуманных черт современной цивилизации; 4) «Специфическое мирозерцание» или «мировосприятие», при котором, в частности, осознается единство всего со всем (Л.В. Голованов, О.Д. Куракина¹⁶); 5) космическое сознание или космическое мировоззрение, которое сформировалось на основе духовной традиции древней Индии и, как считают, возрождается после начала космической эры (Л.В. Шапошникова¹⁷). Что можно сказать об этих определениях космизма? Речь в них идет о вещах вполне, казалось бы, ясных. Но ясность эта обманчива, поскольку в одни и те же понятия вкладывает-

ся зачастую разный смысл. Например, связь человека и космоса рассматривается в одних случаях с привлечением трансцендентных факторов, в других — только в рамках научной картины мира. Понятие «космос» или «Вселенная» может рассматриваться в метафизическом, физическом или глубинно-психологическом контекстах. Почти всегда неясно, что означает «всё», когда мы говорим о связи всего со всем. «Всё» — в каком смысле — религиозном, метафизическом, физическом? Далее «активная эволюция» — это продолжение обычной эволюции, или ее преодоление, разрыв с ней? Я привел только некоторые из неясностей, связанные с определениями космизма. Мы о них даже не задумываемся, заполняя пробелы полуинтуитивным, личностным знанием. Проблема не в том, чтобы взять и уточнить эти определения, как бы согласовать их, и тогда станет ясно, что же представляет собой космизм. За чисто словесными несовпадениями стоят в ряде случаев неустранимые различия мировоззренческих позиций. Один набор смыслов возникает в мировоззренческих концепциях, для которых космос — надприродное трансцендентное бытие, включающее физический космос, как нечто порожденное, низшее, «тварное» (но в то же время наполненное символами и знаками космоса трансцендентного). Человек рассматривается как существо, включенное в оба эти мира. Другой — если космизм интерпретируется только как трансцендирование космоса высших смыслов и высших ценностей, а не как научно-техническое освоение природного, физического космоса научно-техническими средствами; это, впрочем, не отрицается, но в иерархии ценностей занимает намного более скромное место. Третий смысл приобретает понятие космизма, если космос интерпретируется в контексте «научного мировоззрения» (по В.И. Вернадскому)¹⁸, как бытие природное, а человек — как часть природной целостности. Взаимодействие человека и космоса происходит по природным и социальным законам; оно изучается, проектируется и осуществляется средствами науки и техники.

Существование трансцендентного космоса в рамках такой интерпретации обычно либо отрицают, либо выносят за ее пределы. Можно, однако, попытаться подойти к этой проблеме с точки зрения феномена коллективного бессознательного, рассматриваемого в качестве глубинной психологической реальности. Тогда «трансцендентный» мир предстанет экстериоризированным порождением космоса коллективного бессознательного, так сказать, «подвалов сознания». Можно предположить, что точно так же экстериоризируется и образ «космического сознания»¹⁹ — высшего просветления сознания, достигаемого при определенных условиях. Оба космоса — и природный, и «трансцендентный», с этой точки зрения оказываются взаимосвязанными, если человек и его сознание (вместе с индивидуальным

и коллективным бессознательным) порождаются в конечном счете процессом естественной эволюции. Единство уровней сознания человека (рациональных и более глубинных) обуславливает и единство возникающих в нем образов природного и «трансцендентного» миров. При этом одни социокультурные установки заставляют исследователей концентрировать свое внимание на единстве этих уровней, другие же обращают внимание главным образом на рациональную сферу сознания и мышления и на зафиксированные в ней миры.

Космизм с этой точки зрения понимается исключительно в смысле многообразных связей человека и природного космоса, в том числе активно-деятельностных. Но поскольку космос «трансцендентный» оказывается специфическим порождением природного (в сфере коллективного бессознательного), то космизм вполне резонно включает также постижение сферы глубинного бессознательного человека, ее архетипических образов — особенно в тех измененных состояниях сознания, которые возникают у космонавтов. Конечно, следует все же различать полеты в космос, осуществляемые научно-техническими средствами, и «полеты», описываемые в сочинениях К. Кастанеды!

Отсюда следует, что нет, да и не может быть какого-то единого понимания космизма, которое станет универсальным эталоном для его отделения от некосмизма. Теоантропокосмист выделит в космизме совсем не те фигуры и не те идеи, что антропокосмист, а тем более эзотерик-окультурист. Сторонник каждого типа космизма подчеркивает в любой концепции моменты, более близкие к его собственным взглядам. Говорю не для осуждения, а только для констатации факта. Например, А.Д. Урсул считает основным в содержании космической философии К.Э. Циолковского не его метафизику (действительно, во многом устаревшую, а план завоевания космического пространства человечеством. Он полемизирует с И.Б. Роднянской²⁰, которая подчеркивает именно натурфилософские аспекты мировоззренческой концепции К.Э. Циолковского, указывая на ее связь с теософией и эзотерикой. Для меня очевидно, что оба эти момента присутствовали у К.Э. Циолковского и, следовательно, должны быть обозначены при историко-философском анализе его философии. Ну а что считать более, а что менее существенным — зависит как раз от мировоззренческой позиции исследователя.

Разделяя интерпретацию смысла понятия космизма, выраженную в первом из перечисленных его определений, хочу пояснить, какой смысл вкладываю в это понятие я сам, являясь антропокосмистом.

Мне ближе всего понимание космизма как психологической и мировоззренческой установки, выходящей на контекст научной картины мира,

стержнем которой является концепция самоорганизующейся Вселенной. Для меня значимы в космизме оба системообразующих принципа: принцип единства истории человечества и истории эволюционной самоорганизации физической Вселенной и принцип активного эволюционизма, как проявления имманентной миру тенденции к самоорганизации, продолжающей, а не перечеркивающей природную эволюцию. Второй из этих принципов для меня особенно значим в ценностном отношении, так как он задает деятельностный смысл индивидуального человеческого существования и цели человеческой истории. Но как историк космизма, стараюсь рассматривать его в целостности, в многообразии всех основных подходов. Высоко ценю философские концепции Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского, которые способствовали наработке мировоззренческих и философских оснований современной космической деятельности. Как антропокосмист, я стараюсь по мере возможности не допустить принижения или замалчивания этого близкого мне подхода. Не очень интересуюсь оккультным (эзотерическим) космизмом, так как «космическое мировоззрение» всеми силами стремится подменить научное. Это для меня неприемлемо.

Наконец, следует отметить еще один аспект интерпретации изложенных определений космизма — ценностный. Большинство их придает феномену космизма высокий ценностный статус, считает развитие принципа активного эволюционизма и космической деятельности благом для человечества. Но был сформулирован и противоположный подход, навешивающий на космизм, активный эволюционизм и космическую деятельность все пороки, свойственные техногенной цивилизации. Это — позиция антикосмизма. Считаю, что антикосмисты справедливо отметили ряд негативных следствий «технократического» подхода к космической деятельности, но все же основные их доводы сильно уязвимы для критики.

Мировой космизм: объект, принципы, исследования, типология. Смыслы феномена космизма переменчивы и во многом зависят от социокультурного контекста разных исторических эпох. В сущности говоря, отношение «человек — Вселенная» включено как аспект в любую мировоззренческую или философскую систему, в которой есть онтология. Отсюда вытекает, что объектом исследования мирового космизма является названное отношение во всей истории мировой культуры. Причем оно охватывает не только сферу собственно мировоззренческо-философскую (включая мифологию и мировые религии), но также другие сферы культуры, искусство, этику, науку, в каждой из которой космизм проявляется специфическим образом и должен исследоваться соответствующими средствами. Тем самым для исследования феномена космизма необходима не только

мировоззренческая позиция, в пределах которой возможны любые импровизации. Она должна дополняться сочетанием специальных методов кросскультурного исследования, которые в наши дни находят все более широкое распространение, но пока почти не распространились на сферу космизма. Эта огромная по своему объему работа нам еще предстоит.

Попытки классификации разных типов космизма как феномена мировой культуры, предпринимались неоднократно, но к убедительным результатам пока не привели. Часто такие классификации производятся по несоизмеримым основаниям. Например, К.Х. Хайруллин, рассматривая эту проблему, выделил такие типы космизма, как: эзотерический космизм, христианский космизм, натурфилософский космизм, научно-технический космизм, астробиосоциологический космизм, естественнонаучный космизм и дал обстоятельную характеристику каждого из них. Но эта типология явно нуждается в уточнении. Почему, например, космизм Платона — натурфилософский? Почему космизм К.Э. Циолковского — научно-технический и астробиосоциологический (во всяком случае его анализ помещен в разделе под таким заголовком)? Почему космизм В.И. Вернадского — естественнонаучный: разве концепция ноосферы относится к естествознанию? Таких вопросов много, и это означает, что предложенная К.Х. Хайруллиным типология не решает поставленную проблему.

В рассматриваемой типологии рядоположены и смешаны мировоззренческие признаки (например, христианский космизм Н.Ф. Федорова и П. Тейяра) и признаки, выделенные по сферам культуры (научно-технический и астробиосоциологический космизм К.Э. Циолковского, естественнонаучный космизм В.И. Вернадского). Впрочем, сам К.Х. Хайруллин основания своей типологии космизма не обсуждал. Сказанное означает, что предложенная им типология не вполне решает поставленную проблему. Необходим следующий шаг, тоже, возможно, не бесспорный и не окончательный. Не имея возможности подробно изложить свою типологию космизма, попытаюсь сформулировать лишь ее принципы.

Необходимо, *во-первых*, с большей ясностью понять смысл космизма как архетипического феномена в контексте культуры. Я разделяю деятельностное определение культуры, приводимое в «Новой философской энциклопедии» (Т. 2. С. 341). Культура, согласно этому определению, — система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни (причем во всех ее проявлениях, как духовных, так и материальных). Основания культуры любой эпохи носят мировоззренческий характер, т. е. содержат определенный взгляд на взаимодействие человека и мира. Ключевую роль в этом взгляде всегда играли отноше-

ния «Бог—человек—космос» либо «человек—космос». Они и являются, на мой взгляд, принципом отграничения космизма от других феноменов культуры. Вкладываемый в них смысл variabelен, что влияет на типологизацию космизма.

Но разве не это же отношение определяет смысл мировоззренческих проблем космологии? Не совсем. Его интерпретация в космизме более емкая. Она включает не только мировоззренческое толкование отношения «человек-Вселенная как целое», но и другие аспекты: мир может выступать в космизме также глубинно-психологическим и метафизическим объектом. Кроме того, космизм интересуется отношением человека не только к миру как целому, но и к частям мира, с которыми он находится во взаимодействии.

Следует ли определять феномен космизма по какому-то одному признаку — по принципу всеединства, «все в одном», высказанному еще Анаксагором, или принципу активного эволюционизма? Тогда, возможно, никакая типология нам вообще не понадобится. Или же надо допустить наличие в космизме некоторого спектра направлений, в чем-то сходных, но в чем-то различающихся между собой? Например, часто относят к числу космистов Н.А. Бердяева. Не исключено, что сам он был бы этим возмущен. Термин «космическая философия» имел у него всегда только негативный смысл. Н.А. Бердяев обозначал им теософию, которая, по его мнению, пытается препятствовать непосредственному общению человеческой личности с Богом. Н.А. Бердяев считал человека микрокосмом, но не в пантеистическом или теософском, а в христианском (персоналистском) смысле, одновременно осуждая «космическое прельщение». Но нельзя ли все-таки считать Н.А. Бердяева космистом в каком-то ином смысле, допустим, отнести его к христианскому теoантропоцентрическому космизму? В отношении самого Бердяева это вопрос спорный, и, в конечном счете, частный. Более существенна проблема, в рамках которой он возник. Или мы признаем в космизме несколько направлений (подходов), или же называем космизмом в собственном смысле только одно из них, тогда как все остальные — что угодно, но только не космизм. Мое мнение, высказанное еще в 1999 г., состоит в том, что без обособления в космизме нескольких направлений не обойтись. Иначе окажется, что есть множество разных космизмов, сторонники каждого из них будут считать «настоящими» космистами только самих себя. Всех же прочих взаимно исключать из космизма — на радость антикосмистам.

Во-вторых, феномен космизма в моем понимании не ограничен только русской культурой Серебряного века, где он приобрел свою вершинную форму. Космизм вообще не может приписываться культуре только

одной какой-то страны или эпохи, но пронизывает всю мировую культуру. Архетип «космического человека» проявляется во всех типах мировоззрений: мифологическом, религиозном, философском, откуда он транслируется в другие сферы культуры (например, художественную, а сейчас и в научно-техническую). В каждом из этих случаев концептуальные структуры «Бог—человек—космос» или «человек—космос» приобретают свои специфические смыслы. Но, может быть, не следует уноситься так далеко в прошлое, ведь мировоззренческим истоком космической деятельности стал русский космизм? Не станет ли такой подход «неправомерным и безмерным расширением» смысла космизма, чего опасается С.Г. Семёнова? По-моему мнению, — нет, не станет. Уже по той причине, что сами русские космисты при всей оригинальности их вклада время от времени ссылались на своих предшественников в мировой культуре. Например, Н.Ф. Федоров упоминал в контексте истоков своей философии античных мыслителей, Августина, Декарта, Бэкона, Канта. В философских сочинениях К.Э. Циолковского мы находим ссылки на буддизм, греческих атомистов, Платона, Дж. Бруно, Лейбница и некоторых других философов. А.Л. Чижевский видел социокультурные истоки своих взглядов в древней астрологии, которая преодолевается современным научным подходом.

Но есть еще одна причина, не менее значимая. Только при таком подходе возможно в полной мере оценить место русских космистов в мировой философии. Не секрет, что учебники истории философии (и даже специально истории русской философии) уделяют космизму мало внимания, оттесняют его куда-то на периферию, сводят весь космизм к оккультизму и теософии. Предлагаемый подход задает такой угол зрения, при котором эти деформации отпадают.

В-третьих, если признать, что феномен космизма проявил себя не только на рубеже XIX—XX веков, но много раньше, то для целей его типологии полезно воспользоваться подразделением культуры на: 1) культуру традиционных цивилизаций, где ценностью является, скорее, недеяние, консервация существующего, человек еще не рассматривается как преобразователь мира, а тем более самого себя; 2) культуру техногенной цивилизации, где уже сформулирован идеал преобразования мира, самого человека.

Некоторые истоки русского космизма (например, идею единства человека и космоса и даже определенных видов человеческой активности, идею спасения) в специфической форме мы находим еще в космизме традиционных культур. Идеи понимания человека как фактора космической эволюции или выхода человека из его «заклочения на Земле» могли возникнуть только в культуре техногенной цивилизации, появление которой не перечеркнуло традиционного космизма, не «отменило» его, но допол-

нило принципом активного эволюционизма. Сейчас оба типа космизма существуют.

Космизм традиционных культур был, по преимуществу, космоцентричным, подчеркивалась, прежде всего, роль бога и космоса (или только космоса) в человеческих судьбах. Но, как отметила С.Г. Семенова, «рядом всегда существовал и более активный подход», стремление человека воздействовать на мир в желательном направлении.

Космизм традиционных культур формулировал, как известно, не только мысли о полетах человека в астральных пространствах и полетах в небесах библейских персонажей. Довольно многие авторы размышляли (обычно в художественном контексте) также о полетах человека в физическом космосе. Упомяну, например, легенды о Дедале и Икаре, а также о Фаэтоне, изложенные в «Метаморфозах» Овидия, или рассказ Лукиана о полете на Луну. Более того, с эпохой космизма традиционных культур связывается и попытка фактического осуществления полета на ракете при использовании научно-технических средств! Я имею в виду легенду о китайском мандарине Ван Гу (около 1500 г.), который построил два огромных воздушных змея с 47 ракетами и сиденьем, сел в него и приказал слугам запустить всю систему. Произошел взрыв, отважный мандарин погиб. Сейчас имя Ван Гу присвоено кратеру на обратной стороне Луны. Все же такие проекты отнюдь не доминировали в культуре, они оставались немногочисленными, носили как бы «разовый» характер. Основным был выраженный множеством способов принцип единства человека и космоса, например, в форме подобия человека как микрокосма и макрокосма.

Серьезные разработки идеи активного эволюционизма с целью преодолеть несовершенство человечества и природы мы впервые находим в русской мысли конца XVIII—XX веков. Предтечами этой идеи были А.Н. Радищев и В.Ф. Одоевский. Она развивалась у Н.Ф. Федорова, и, вслед за ним, у К.Э. Циолковского. Личность в философии общего дела не только не отделяется от Бога, но в своей активно-преобразующей деятельности на Земле и в физическом космосе исполняет волю Божию. Человек выступает как сознательно-активное орудие Творца, с помощью которого Вселенная переходит из «падшего» в высшее состояние, и утверждается совершенный порядок бытия. Проект Н.Ф. Федорова состоит в регуляции слепых сил природы, победе над смертью, воскрешении наших умерших предков, преобразении человека. Человек выступает «спасителем Вселенной». Мне особенно импонирует, что процессы преобразования, регуляции совершаются средствами человеческого разума. Тем самым Н.Ф. Федоров в контексте активного христианства предложил совершенно новый тип космизма, качественно отличный от космизма традиционных культур.

Кажется необходимой следующая оговорка. Проект Н.Ф. Федорова появился в научно-техническую эру, но сам философ резко осуждал безнравственность мануфактурно-торгашеского строя. Регулирование человеческой и вселенской природы должно происходить не в интересах богатых, а в интересах каждого человека и подчиняться, как мы сказали бы сейчас, строгому этическому контролю. Это, по сути, включает программу формирования новых человеческих ценностей.

В-четвертых, если основанием типологий разных направлений космизма является отношение «Бог — человек — космос» (философско-религиозный космизм) или, в других случаях, «человек — космос» (антропокосмизм), то, как я полагаю, следует выделять следующие типы космизма:

1. Философско-религиозный космизм

Теокосмизм считает Бога трансцендентным творцом космоса и человека. Теокосмистами, с моей точки зрения, можно считать таких философов как Платон, Лейбниц, Уайтхед. Особо значимая форма теокосмизма — христианский теoантропокосмизм, который, включая человека в историю Вселенной, определенным образом «возносит» его над природой. Основным мотивом космической деятельности выступает в данном случае спасение мира и человечества, превращение Вселенной в Царствие Божие. Именно в контексте этого типа космизма, имеющего, как и все другие, архетипическую природу, зародились активный эволюционизм Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и его современных последователей, а также тейярдизм. П. Тейяр де Шарден создал концепцию эволюционного теoантропокосмизма, в которой сочетаются идея «жизненного порыва» А. Бергсона и идея ноосферы. Вселенную он рассматривал как «Космос, движущийся в Косморазвитии». Этапами этого процесса являются «преджизнь», «жизнь» (биосфера), «мысль» (человек, ноосфера), «сверхжизнь» в телеологически направленной эволюции к «точке Омега» (сверхличности, Богу). Эволюция происходит в конечном счете под действием духовных сил. Жизнь, по Тейяру, впечатана в одухотворенную «ткань универсума». Мысль включена в эволюцию к все более высоким формам психизма.

Пантеистический антропокосмизм исходит из имманентности Бога космосу (причем либо Бог растворяется в космосе, либо космос — в Боге). Это направление космизма мы находим в древнеиндийской (индуизм, веданта), китайской (даосизм), античной (досократики) философии, во многих средневековых философских системах, в философии эпохи Возрождения (Николай Кузанский, Дж. Бруно и др); в Новое время — в философии Спинозы и др. Дух рассматривается как «душа мира», закон, эманация

божественной сущности или субстанция. Человек — часть божественного космического целого. Тем самым пантеизм устраняет посредничество между человеком и Богом (космосом). Некоторые христианские теологи считают, что пантеизм «отрицает существование человека», так как растворяет его в мировой субстанции и т. п. Но это смотря какой пантеизм. Николай Кузанский и Дж. Бруно тоже были пантеистами, но они создали образы человека как титанической личности, «человекобога», борца с догматикой и схоластикой.

Оккультный (эзотерический, теософский) антропокосмизм, восходящий к тайному знанию, признает существование скрытых сил в космосе и человеке, доступных для «посвященных». Космос — система, исходящая из единого Логоса, отображающего Божественный Разум. Структуру космоса пронизывает Великая иерархия Духовных сил (логосов разных рангов), обладающих богочеловеческой сущностью. Физический космос — низший уровень этой иерархии. Каждая частица физического мира духовно-материальна. Эволюция космоса связана с процессом перевоплощений, включающих и человека. В современных вариантах оккультного космизма (включая сюда эзотерику Е.И. и Н.К. Рерихов) принимается, что мощные энергии способны оказывать влияние и на космос.

2. Антропокосмизм, который трансцендентные силы исключает

Под космосом (Вселенной) подразумевается физический космос (физическая Вселенная); это понятие формируется научной картиной мира. Человеческая история включается в единый процесс Большой истории как ее неотъемлемое звено. Космос породил человека и создал природные предпосылки для взаимодействия человека и Вселенной в контексте социальной истории, истории человеческого духа и культуры. Это взаимодействие преобразует духовный мир человека. Антропокосмизм характерен преимущественно для культуры техногенной цивилизации. Одни антропокосмисты принимают так или иначе принцип активного эволюционизма (Н.А. Умов, В.И. Вернадский с его концепцией ноосферы, Н.Г. Холодный, А.Д. Урсул, Л.В. Лесков), другие же, например А.Л. Чижевский, сохраняют приверженность принципу единства человека и природы в его традиционной форме, но опираясь на современную картину мира. Антропокосмизм рассматривает взаимодействие человека и физической Вселенной как процесс эволюционной самоорганизации.

И наконец, *в-пятых*. Космизм как мировоззренческий феномен проявляется во многих сферах культуры, например, в научно-техническом или художественном творчестве, обыденном сознании. Это, конечно, не означает, что какой-нибудь конкретный проект в сфере космической дея-

тельности (например, полет на Марс) должен включаться в типологию — скажем, как «научно-технический» космизм. Или что музыкальные, живописные, литературные и т. д. произведения являются космизмом сами по себе. Или что какой-нибудь массовый психоз (по поводу НЛО, «пришельцев» и т. д.) — это тоже космизм. Но они могут рассматриваться как воплощение одного из типов мировоззренческого космизма (мифологического, религиозного, философского). В каждой из этих сфер культуры мы встречаем любой из названных типов космизма, или, с чем мы довольно часто встречаемся, определенного сочетания этих типов. К.Э. Циолковский разрабатывал не разные типы космизма, как часто утверждают. Он применял свою космическую философию в разных сферах культуры, что совсем не одно и то же.

Даже при таком подходе «схватить» проявления космизма во всей полноте пока не удастся. Но во всяком случае, предлагаемая типология космизма кажется более последовательной, чем другие. На ее основе можно выделить несколько «образцов» в культуре, фиксирующих отношения «Бог — человек — космос» или «человек — космос» и обсуждать их принадлежность к философии космизма. Конечно, изобилие оккультных «образцов» вызывает негативные чувства по отношению к самому феномену космизма. Но с этим ничего не поделаешь...

Таким образом, современный космизм, по моему мнению, не представляет собой единого мировоззрения. (Между тем, выражение «космическое мировоззрение», которому часто придается какой-то мистический оттенок, в наше время усиленно «внедряется».) Из этих типов космизма лишь космическая философия К.Э. Циолковского оказала непосредственное влияние на основания космической деятельности. Но можно говорить о косвенном влиянии на космическую деятельность также и некоторых федоровских идей (о неизбежности выхода человечества в космос, о проективном отношении к земной и космической природе и др.).

Предлагаемый подход к феномену космизма ориентирует, с одной стороны, на выявление кросскультурных взаимодействий. Оказывается возможным более полно оценить влияние различных течений мирового космизма на русский космизм. С другой стороны, более рельефно увидеть новизну и радикальность ряда подходов, сформировавшихся в русском космизме.

Русский космизм в контексте мировой культуры. Каким бы уникальным феноменом ни являлся русский космизм, он все же только *один из выдающихся образцов* космизма в мировой культуре. Архетипическая природа космизма начисто исключает возможность рассматривать его, например, как «мировоззрение русского народа»²¹. Проблема состоит лишь в

том, почему русская культура XIX—XX веков оказалась более, чем другие, восприимчивой к идее космизма, выдвинув, наряду с традиционным принципом, также активно-эволюционный принцип преобразования природы человека и космоса в качестве целеполагающего ориентира.

По мнению автора, ответ будет подсказан анализом социальной и духовной атмосферы России на изломе XIX—XX веков. В ней схлестнулись два типа цивилизационного развития: устои традиционного общества пришли в конфликт с ростками новой, техногенной цивилизации, ценности которой одними отвергались, другими же, напротив, принимались в той или иной степени. Цивилизационный конфликт инициировал мучительные мировоззренческие коллизии в русской философии, проявившиеся в разнообразных формах. С одной стороны, это было неортодоксальное прочтение христианства (философия общего дела Н.Ф. Федорова), с другой — синтез христианских и нехристианских (буддистских, эзотерических и т. п.) идей — космическая философия К.Э. Циолковского. Были выдвинуты и нерелигиозные версии будущего цивилизации (учение о ноосфере В.И. Вернадского). Фундаментальной чертой их всех было возрождение идеи спасения человечества, причем спасение мыслилось в активном преобразовании природы — не только земной, но и космической, или же в переживании единства человека с трансцендентным космосом. Ситуация в современной культуре во многом повторяет ту, в которой возникла философия «серебряного века». И вот многие наши космисты видят спасение России, как и всей современной цивилизации, в осуществлении космических идей русской философии. Это и стимулирует повышенный интерес к феномену русского космизма — одного из важнейших аспектов отечественной философии XIX—XX веков.

Уникальность русского космизма связана, на мой взгляд, с коренным переосмыслением космизма традиционных культур в контексте культуры техногенной цивилизации. Были обоснованы принципы «общего дела», космического будущего человечества, ноосферогенеза, наработаны новые схемы жизнедеятельности человечества на тысячелетия вперед. Тем самым был совершен настоящий переворот в космизме, который и является «вечным вкладом» русского космизма в культуру.

Начался этот переворот с теoантропокосмизма (Н.Ф. Федоров). Смысл религиозно ориентированного космизма концентрируется, как известно, не только вокруг идеи выхода человека в космос, но, прежде всего, в концепции активного христианства, соработничества Бога и человека в деле спасения мира, преображения тварного Универсума в Царствие Божие. Н.Ф. Федоров стал выдающимся реформатором не только христианского теoантропокосмизма, который он преобразовал с помощью принципа

активного эволюционизма, но и переосмыслил ряд положений христианского учения в целом, как это убедительно показано его многочисленными последователями. Пафос федоровских идей сохраняется и сейчас; особый акцент сделан на духовном и нравственном совершенствовании, внутреннем преобразении человека. Именно в такой форме последователи философии общего дела осмысливают ее влияние на современную культуру и социальную перспективу человечества. К сожалению, я уделял философии Федорова, включая его космизм, недостаточное внимание. Меня интересовало, в основном, воздействие, оказанное Н.Ф. Федоровым на космическую философию Циолковского. С.Г. Семенова показала, что это влияние имело место, но в целом при сходстве некоторых идей между космической философией К.Э. Циолковского и философией общего дела Н.Ф. Федорова существуют и коренные различия²², и я с ней вполне согласен.

Независимо от того, когда К.Э. Циолковский познакомился с текстами Н.Ф. Федорова, он беседовал с библиотекарем Румянцевского музея раньше, чем появились самые первые его записи о необходимости выхода человека в космос (1879). Не могу не вспомнить, какое сильное впечатление произвел на меня впервые появившийся в мировой культуре федоровский образ Земли как космического корабля, экипажем которого является человеческий род. Будоражили мысли об индивидуальном и социальном бессмертии человека, хотя по этому поводу у меня и возникали некоторые, вполне естественные, вопросы.

Космическая философия К.Э. Циолковского восприняла у Н.Ф. Федорова мысли о необходимости регуляции природы в земных и космических масштабах, о предстоящем выходе человечества в космос и некоторые другие. Но эти мысли были переработаны К.Э. Циолковским, выведены за пределы чисто христианского контекста, соединены с буддийскими эзотерическими взглядами. Это отмечали И.Б. Роднянская, Н.К. Гаврюшин²³, и много раз я в своих работах о космической философии. (Напомню, что сам К.Э. Циолковский влияние на свою философию оккультизма отрицал самым категорическим образом. В этом отрицании за ним следуют и некоторые современные авторы (Е.В. Ермолаева, И.А. Ермолаев²⁴). Но, как говорится, тексты налицо.) Эта двойственность привела к антиномичности большинства предположений космической философии, которую из глубокого уважения к родоначальнику космонавтики либо не замечают, либо отрицают.

Наряду с подходом, который был определен как космизм культуры техногенной цивилизации, в русском космизме получил новую жизнь и более традиционный подход. Наиболее значимым представителем этого подхода является, на мой взгляд, А.Л. Чижевский. Специфика его позиции заключалась в том, что, проявляя большой интерес к активно-эволюционному

принципу и космической экспансии человечества, сам он этих проблем не разрабатывал. Ключевое место занимает философская концепция А.Л. Чижевского, идея существования единого мирового закона. «Мы можем также утверждать, что единый принцип, создающий наш мир, один и тот же, и проявляется в самых удаленных участках Вселенной с той же последовательностью и в том же порядке действия»²⁵. Эту идею он соотносил с философией Платона. Наиболее характерная черта космизма Чижевского, выявляющая его глубинные связи с эзотерикой, — энергетическая направленность. Смысл разработанной им версии космизма составляет принцип превращения космической, прежде всего солнечной энергии, в энергию психических процессов людей и человеческих сообществ, что и определяет некоторые важнейшие черты социально-экономических процессов²⁶. «Силы внешней природы связывают и освобождают заложенную потенциально в человеке его духовную сущность и принуждают интеллект действовать или коснеть»²⁷.

Космизм и современная картина мира

Научная революция рубежа XIX—XX веков коренным образом изменила картину мира. Некоторые из этих изменений были ассимилированы русским космизмом, другие же прошли мимо него. Но с тех пор в научной картине мира опять произошли фундаментальные, по сути, революционные сдвиги. Современная космология показала, что мы живем в новой Вселенной, с иными свойствами, чем считали классики русского космизма. Неизмеримо усложнилось понимание человека, проблем его смерти и бессмертия в современной философской антропологии. Поиски внеземных цивилизаций пока не привели к успеху. Обсуждается даже проблема возможной уникальности нашего человечества во Вселенной. Все это вынуждает заново рассмотреть некоторые положения космизма.

Отношение классиков русского космизма к научной революции начала XX века не было одинаковым. К.Э. Циолковский предвосхитил в своей метафизике принцип множественности вселенных, антропный принцип, концепцию Большой истории (универсального эволюционизма). Но неклассическую картину мира, основанную на специальной и общей теории относительности, а также квантовой механике, он не принял целиком. Выступил против четырехмерного пространства-времени Г. Минковского, резко критиковал теорию расширяющейся Вселенной. Явления, открытые атомной физикой, их объяснения в квантовой механике вовсе не упоминал. Большие усилия были затрачены К.Э. Циолковским на критику принципа возрастания энтропии, который отвергался, что называется «с

порога». Но разве без этих теорий была бы возможна космическая деятельность? По иному воспринял неклассическую физику В.И. Вернадский. Он резко разделял две научные картины мира: физическую, которую считал абстрактной, и «картину мира натуралиста», основанную на опыте. Большую роль в процессах земной и космической эволюции он отводил явлению радиоактивности. А.Л. Чижевский не признавал необратимости процессов во Вселенной. Дальнейшее развитие науки подтвердило одни идеи и догадки, в отношении же других усиливался конфликт.

К.Э. Циолковский выступал против выводов космологии о крупномасштабной эволюции Вселенной, настаивая на том, что Вселенная имела всегда один и тот же вид. Увы, неклассическая наука нанесла этому представлению неотразимый удар, получила обоснование теория расширяющейся Вселенной, согласно которой наша Метагалактика в процессе своей эволюции прошла ряд «эр». Так, ранняя Вселенная была невероятно горяча, в ней не было вещества — ни элементарных частиц, ни химических элементов, из которых состоит живое вещество, ни условий для жизни. Точнее, можно в известном смысле сказать, что они существовали *потенциально*, как аттракторы, определяющие направление эволюции (если выразиться языком синергетики). Вот почему идею В.И. Вернадского о вечности жизни нельзя принять, понимая ее буквально. Впрочем, как вытекает из современной космологии, не являются вечными также пространство и время в известных формах. По мере остывания Вселенной последовала длительная «эра» звезд. На протяжении которой в звездах были синтезированы необходимые для жизни химические элементы и каким-то, пока не известным нам образом, возникла сама жизнь. Современная космология считает, что Вселенная будет неузнаваемо меняться и в будущем. Через немыслимо огромные промежутки времени «эра звезд» закончится, все они погаснут, рассеются в пространстве, произойдет распад вещества. Иными словами, определяющая черта эволюционных процессов во Вселенной с точки зрения современной космологии — их необратимость, описываемая принципом возрастания энтропии. Этот принцип устоял против всех попыток его опровержения, в том числе и со стороны К.Э. Циолковского. Если мы наблюдаем повсюду не только процессы распада, но и противоположно направленные процессы становления, то не потому, что энтропийный принцип ошибочен, а потому, что наблюдаемые во Вселенной системы являются открытыми, а в системах этого типа энтропия может возрасти без достижения максимума, обеспечивая их эволюционную самоорганизацию.

Современная картина мира раскрывает новые связи человека и Вселенной; о некоторых из них русские космисты догадывались, о других — нет.

Человеческая история оказывается, действительно, вписанной в историю эволюционной самоорганизации Вселенной, но вписанной совершенно по иному, чем представляли себе классики космизма.

Но как следует рассматривать в этом контексте проблему бессмертия человека и человечества, грандиозный проект «общего дела» Н.Ф. Федорова? Ведь если наша Вселенная, Метагалактика в конечном счете смертна, то какие перспективы это создает для будущего человечества? Все дело в том, что современная космология рассматривает лишь одну сторону проблемы — воздействие космоса на будущее человека, но не учитывает другой стороны — человеческой деятельности по преобразованию мира, целенаправляемой ноосферными факторами. Мы слишком мало знаем пока достоверного об отдаленном будущем как Вселенной, так и потенциях космической ноосферы. Мировоззренческие, в том числе философско-религиозные суждения на эту тему представляют несомненный интерес.

Современный космизм и ценностные ориентации космической деятельности

Общество рубежа XXI века находится в состоянии глубочайшего кризиса. О его наступлении уже давно предупреждали и западные (О. Шпенглер, А. Тойнби, К. Ясперс), и русские (Н.А. Бердяев) философы. Мне близка точка зрения, что это *кризис ценностей*, который вылился в кризис *идеалов и норм культуры*, техногенной потребительской цивилизации, кризис человеческого существования (или, как иногда говорят, *экзистенциально-антропологический кризис*). К числу проявлений названного кризиса относятся также: кризис научной рациональности — он, в частности, обусловил антисциентизм, т. е. негативные оценки научного метода, научной картины мира (и ее подмену химерическими псевдонаучными построениями мистического свойства), социальной роли науки и научно-технического прогресса; *социальная диспропорциональность и кризис власти*; глобальный *экологический кризис*, который грозит, в случае, если он не будет довольно быстро разрешен, гибелью нашей цивилизации. Осознание кризиса содействовало росту интереса к космизму, как мировоззрению, претендующему на создание проектов выхода человечества из кризиса. Оказалось, однако, что некоторые из мировоззренческих ориентаций классического космизма требуют коррекции.

Идеалы антропоцентризма и антропокосмизма. Первый из них разделял Н.Ф. Федоров, но отвергали некоторые другие космисты, склоняв-

шиеся к антропокосмистскому подходу. Мне кажется, что в современной культуре жесткое противопоставление этих идеалов теряет былую непреложность.

Н.Г. Холодный, с моей точки зрения, был прав, негативно оценивая тот аспект антропоцентризма, который настаивает на особом, надприродном происхождении человека. «Человек находится не над природой, а *внутри природы*»²⁸ — эти его слова в картине мира современной науки обосновываются и антропным принципом, и концепцией универсального эволюционизма. Но отсюда, как я считаю, не следует, что человек «становится просто одной из его (мироздания. — В. К.) составных частей, не пользующейся никакими привилегиями... в смысле своего положения среди других существ...»²⁹. Не стоит опускаться до чисто натуралистической точки зрения, которая бесстрастно фиксирует несовершенство биологической природы человека. Человек является, конечно, неотъемлемой частью природы, но такой ее частью, которая, в отличие от других живых существ, наделена разумом и особым типом социальности. Тем самым, она *выделена* из природы и в известном смысле, если угодно, как бы «вознесена» над ней. Не надприродное происхождение, а разум выделяет человека из природы (что можно интерпретировать и так: природа осознает сама себя посредством человеческого мозга). Человек как биологический вид, действительно, во многом уязвим, но с помощью разума он способен преодолевать свои природные недостатки и даже устранять их с использованием биотехнологий. В своих интеллектуальных и нравственных измерениях человек стремится к совершенству. То, что человек, согласно принципу антропокосмизма, является частью природы, не исключает признания — навсегда — наивысшей ценности за человеческой личностью в *аксиологическом плане*, как и признания «надприродного» характера человеческой социальности. Антропокосмизму это несколько не противоречит. Ценность (или точнее, бесценность) человеческой личности особенно возрастает в условиях космических полетов.

Мировоззренческий антропоцентризм не обязательно связывать ни с «надприродным» происхождением человека, ни с будто бы дарованным ему «правом» на хищническое отношение к природе.

С одной стороны, идеал «покорения», «эксплуатации» природы полностью разделял К.Э. Циолковский, который антропоцентристом не был. А вот антропоцентрист Н.Ф. Федоров выдвигал в качестве идеала не «эксплуатацию», а «регуляцию» природы, что совсем ни одно и то же. Осознание губительности хищнического отношения к природе для самого человека вполне может уживаться с религиозными взглядами на его происхождение, против которых выступал Н.Г. Холодный.

С другой стороны, мировоззренческий антропоцентризм, как признание того, что человек, являясь неотъемлемой частью природы, выступает для нас высшей ценностью, можно и не связывать с идеалом отношения к природе, сложившимся в культуре техногенных цивилизаций, который порожден исторически преходящими социокультурными факторами.

Переход к козволюционным идеалам взаимоотношений человека и природы не означает обязательного «уравнивания» их прав в аксиологическом контексте. Поскольку мы — люди, то человек и в этом случае должен оставаться высшей ценностью для нас — по отношению к природному бытию. Например, антропокосмизм не требует отказа от заповеди «не убий». Аксиологическая ценность человеческой личности не зависит от того, существуют ли внеземные цивилизации, на что надеются многие антропокосмисты, или же мы одиноки во Вселенной, что в большей степени импонировало бы антропоцентризму. Тем самым, противопоставление идеалов антропоцентризма и антропокосмизма должно быть переосмыслено и уточнено.

Идеалы активно-деятельностного отношения человека к миру, научной рациональности и научно-технического прогресса в современном космизме являются фундаментальными ценностями. Но и в них многое заставило переосмыслить нарастающие глобальные проблемы. Ориентации на «покорение» и «эксплуатацию» природы (земной или космической) научно-техническими средствами (которые никакими экологическими нормами не ограничиваются) потеряли былую привлекательность. На смену технократическим подходам приходят новые, связанные с принципом экологизации человеческой деятельности, вписыванием ее в ноосферные рамки.

Согласно В.И. Вернадскому современный этап построения ноосферы обеспечивает наука. Нашлось, однако, большое количество людей, которые, пользуясь во всех сферах своей жизнедеятельности достижениями науки, считают, что как раз наука, а не ее своекорыстные применения искателями наживы, виновна в негативных последствиях научно-технического прогресса (Хиросима, загрязнение среды обитания и т. д.). Отсюда призывы — не считать больше идеал научной рациональности высшей ценностью, резко ограничить научную деятельность или «скрестить» ее с различными формами иррационализма. Антисциентизм составляет, на мой взгляд, один из наиболее опасных для человечества аспектов кризиса современной культуры. Упоминаю об этом, поскольку современный оккультизм (в форме эзотерического космизма) внешне благоприятно относящийся к науке, считает необходимым синтезировать научные и вненаучные способы познания так, чтобы каждый из них изменился коренным обра-

зом. Идеалы и нормы научности должны быть включены в традиции древней мистики. Это и называют «космическим мышлением» или «космическим мировоззрением» будущего! Надеюсь, что ничего подобного никогда не произойдет, и научная рациональность сохранит свое доминирующее положение в культуре, лишь изменив свой тип.

Термин «космическое мышление» мне нравится, но я решительно против того, чтобы наполнять его мистическими смыслами. Для меня этот термин обозначает оценку смысла жизни, цели и перспектив человека в тесной связи с научной картиной мира, идеалами и нормами науки. Конечно, глубинные основы космического мышления переплетены с архетипами коллективного бессознательного, но я, как антропокосмист, более высоко оцениваю их рационализированное содержание. Вполне очевидно, что в границах мистики космическая деятельность человека обречена. Надеюсь, что сочетания научных и вненаучных методов познания не произойдет. Наука, если она хочет оставаться успешной, и дальше должна сохранять свою автономию от разного рода «вненаучных» факторов, которая была завоевана в жестокой борьбе. В современной науке действительно происходят изменения идеалов и норм познания, но они не имеют ничего общего с каким бы то ни было синтезом научного и вненаучного. На самом деле, совершается переход от неклассической науки к науке постнеклассической.

Сильным нападкам подвергается в наши дни идеал научно-технического прогресса — и разумеется — особенно со стороны антикосмистов. Вот их аргументы: 1. Прогресс — это нечто неопределимое и, возможно, плохое. Космическая деятельность представляет собой как бы квинтэссенцию современного технического прогресса. 2. НТП оторвался от человека, развивается по собственной логике, разрушает человеческую духовность, создал экологические проблемы, которые угрожают самому человеческому существованию, ведет к изменению биологического облика человека, замене естественной среды обитания человека искусственной. 3. Это, по мнению антикосмистов, в полной мере относится и к космонавтике. По словам В.А. Кутырева: «Экологически космос, его условия, противоположны условиям существования биосферы. Космос и природа, космос и жизнь, какую мы знаем на земле — враги. Они не могут вступать в прямой контакт друг с другом³⁰. Космическая деятельность приводит к появлению в биосфере все большего количества мертвых «пятен космоса». По этим причинам космические программы должны быть резко сокращены или отменены вовсе. Деятельность антикосмистов оказывает несомненное влияние на оценки социального статуса космической деятельности и ее финансирование. Антикосмисты концентрируют все внимание на нега-

тивных чертах человеческой деятельности. Они как бы не замечают огромной позитивной роли космонавтики в современном мире. Часть названных ими проблем может быть разрешена в рамках новой стратегии космической деятельности, которая сейчас разрабатывается. Основные аргументы антикосмистов принять нельзя.

В рассматриваемом контексте проблема строгого определения понятия прогресс не выглядит такой уж принципиальной. А вот негативная оценка НТП — не что иное, как проявление современного кризиса культуры. Космонавтика давно уже не квинтэссенция НТП, на передний край которого выходят нанотехнологии, биотехнологии, медицинские технологии. В наиболее развитых странах НТП поворачивается лицом к человеку.

Альтернативный прогрессу (как научно-техническому, так и социальному) путь — это стагнация или, хуже того, возвращение в пещеру. Проблемы выживания человечества не созданы НТП самим по себе. Они по своей природе социальные, но не могут быть разрешены без участия науки и техники — под эффективным гуманитарным и экологическим контролем. То же касается и отказа от космической деятельности (называть ее «квинтэссенцией» НТП — явное преувеличение). Считать, что космическая деятельность — тупиковый путь развития человечества можно лишь в каком-то ослеплении (или «затмении разума»), без нее современная цивилизация уже немыслима. Дальнейшее развитие космической деятельности в условиях социального прогресса способно принести человечеству перспективу выживания и огромные блага, о которых писал К.Э. Циолковский. Известная дилемма: стагнация на Земле или освоение космоса — не снята современной футурологией.

Необходимо, однако, переосмысление стратегий космической деятельности, отказ от ориентаций на неустойчивое развитие и экологически грязную, опасную, экономически расточительную технику. Будущее космической деятельности связывается с экологически безопасным устойчивым социоприродным развитием (в этой связи отметим работы А.Д. Урсула³¹, и особенно С.В. Кричевского³²). Новая стратегия означает серьезный мировоззренческий поворот в основаниях космической деятельности. Неизбежность ее экологизации постепенно, хотя и с трудом осознается организациями и специалистами в этой сфере.

Сейчас усиливается (в том числе антикосмистами) критика концепции ноосферы В.И. Вернадского. Эта концепция стала часто рассматриваться как прекрасная, но неосуществимая утопия, в которой произвольно сочетаются желаемое и сущее. Становление ноосферы как реальности будто бы и породило глобальный кризис, угрожающий самому существованию цивилизации. Но в данном случае налицо подмена понятий. Становление

ноосферы предполагает, что социальное развитие будет целенаправляться научными основаниями, тогда как источником глобальных проблем являются не научные, а социальные факторы: игнорирование научных и этических норм социальными группами, стремящимися к получению сверхприбылей.

Ниспровергатели концепции ноосферы основной ее недостаток видят в том, что она полностью отрывает человека от природы, выдвигая в качестве идеала уничтожение естественной среды обитания человека и замену ее искусственной. Но подобную интерпретацию взглядов В.И. Вернадского может разделять либо какой-нибудь технократ-экстремист, либо патологический противник концепции ноосферы. Действительно, пределы искусственной природы сейчас настолько расширились, что, по выражению Л.В. Лескова, человек стал «паразитом биосферы», которая может ответить на это непредсказуемым образом. Но осознание опасности должно побудить человечество — если конечно еще не поздно — основываясь на идеалах научного рационализма, найти способ регуляции природы (термин Н.Ф. Федорова), который обеспечит коэволюцию наших с ней отношений.

Что касается пугающей антикосмистов необходимости изменения в биологическом облике человека, то, во-первых, они не обязательны; во-вторых, прогнозирование этих изменений вызвано прежде всего земными причинами (развитием биотехнологии — см. работу Ф. Фукуямы «Наше постчеловеческое будущее»³³). Замена естественной среды обитания в космосе искусственной средой возможна лишь в ограниченных масштабах (например, создание искусственной биосферы на Марсе).

Современный космизм об идеалах социального устройства и единстве человечества. Каков же социальный идеал, способный обеспечить наиболее эффективные ориентиры космической деятельности человечества. Переосмысление этой проблемы встречается с наибольшими сложностями. У мыслителей-космистов не было общей точки зрения: от монархии (Н.Ф. Федоров) до иерархически построенного государства, основанного на самоуправлении трудящихся масс (К.Э. Циолковский). Начало космической эры ознаменовалось конфронтацией двух мировых систем — социалистической и капиталистической. У каждой из них — неоспоримые достижения в освоении космоса, тогда как ценностные ориентации этих систем были противоположными. Сейчас разворачивается процесс глобализации, способный, в принципе, привести к единству человечества. Но социально-экономическую и политическую основу глобализации видят по-разному (однополярный мир с либеральной экономикой; многополярный мир с экономиками различных типов). Как бы там ни было, следует

надеяться, что будет осуществлен такой социальный идеал, который обеспечит экологические условия выживания («спасения») нашей цивилизации не только в земных, но и в космических масштабах.

Справедливый социальный строй устранил (или сильно ослабил) существующее в современном мире кричащее неравенство социальных слоев и групп, гарантирует личностные свободы человека в обществе (они не в последнюю очередь окажутся стимулом к научно-техническим инновациям, включая космическую деятельность). Но следует учитывать, что в современной космонавтике ценность идеала личностных свобод трансформируется с учетом необходимости жестких самоограничений человеческой воли, накладываемых факторами, которые обеспечивают жизнедеятельность космонавтов.

Далее, этот строй должен будет разрешить так называемую проблему «золотого миллиарда». Только при этом условии будет осуществлен идеал *единства человечества*, который поможет исключить глобальные нестабильности, цивилизационные войны, социальные катастрофы. Без осуществления этого идеала, на котором настаивали классики русского космизма, освоение космоса столь же утопично, как и преодоление глобального кризиса на Земле. Но проблема в том, какую форму примет глобализация мирового порядка. Будет ли она по-прежнему делом транснациональных корпораций, целенаправляемых «невидимым правительством»? Или же в процессе крупных социальных сдвигов понятие демократии наполнится новым смыслом и получит развитие так называемый альтерглобализм? Хотелось бы надеяться на осуществление второй из этих альтернатив.

Современный космизм о необходимости и пределах космической экспансии человечества

Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский рассматривали освоение человечеством космоса как своего рода должностное. Эти мысли сильно трансформировались в современном космизме, преломляясь сквозь призму глобальных проблем нашего времени. Современный космизм, использующий нелинейную прогностику, считает, что выход человечества в космос — не жесткая и неумолимая неизбежность, а лишь один из многих сценариев выхода из глобального кризиса, причем вовсе не самый вероятный. За последние годы высказываются многочисленные сомнения в осуществимости этого сценария, космическая экспансия ставит пределы, порой очень узкие, в силу экологических, финансовых, социально-политических причин. Заметные изменения произошли и в прогнозах масштабов космиче-

ской деятельности человечества. К.Э. Циолковский разработал свой знаменитый план освоения космоса человеком³⁴, в котором предусматривался ряд этапов. Сначала космическая деятельность охватывает околоземное пространство, затем расширяется до пределов Солнечной системы, и, наконец, неизбежно расселение человечества в масштабах Галактики. Первые этапы космической деятельности человечества с высокой степенью строгости следовали этому плану. Многие футурологи стали считать весьма вероятным осуществление и дальнейших этапов. Появились современные проекты создания «космических колоний» — этим термином обычно обозначают сейчас «эфирные поселения» К.Э. Циолковского. Наибольшую известность из них получил проект О'Нейла, согласно которому в Солнечной системе могут появиться искусственные конструкции, вмещающие десятки и сотни тысяч человек. Но оказалось, что хотя подобные сооружения с технической точки зрения осуществимы уже сейчас, остаются нерешенными связанные с ними серьезнейшие экологические проблемы, а также социальные и психологические проблемы проживания большого количества людей в малых объемах. Ныне эти проекты почти забыты.

Напротив, среди футурологов усилились тенденции считать, что современная техногенная цивилизация исчерпала свой потенциал. Прогнозируется альтернатива: либо коллапс мировой цивилизации, либо цивилизационный сдвиг, т. е. болезненный переход к новому типу развития.

Обострилась дилемма: осваивать ли, в соответствии с планом К.Э. Циолковского не только ближний, но и дальний космос, или же ограничиться (по крайней мере, в обозримом будущем) только космосом ближним — в интересах Земли? Эта дилемма стала основной в философии космонавтики. Наиболее слышны голоса футурологов, считающих, что космос не создан для комфортной жизни человека. По мнению космонавта В.В. Лебедева, тезис К.Э. Циолковского о завоевании всего околосолнечного пространства превратили в догму. Поспешное проникновение человека на другие планеты может усилить социально-политический раскол на Земле, стимулировать желание одних доминировать над другими. И вообще, человеческая природа — не для других планет. Если мы попытаемся ее изменить, она обернется против нас и погубит. Если мы все же не удержимся заселить новые планеты, возникнет раса противостоящих нам существ, которая может стать угрозой для человечества. Альтернативная точка зрения, соответствующая идеям К.Э. Циолковского, пока развита недостаточно. Ее обоснование потребует разработки ряда фундаментальных философских и междисциплинарных проблем, к чему мы пока не готовы.

Примечания

- ¹ *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993. С. 332—344.
- ² *Земля во Вселенной.* М., 1964.
- ³ *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М., 1991. С. 37—95.
- ⁴ Там же; *Циолковский К.Э.* Очерки о Вселенной. М., 1992; *Он же.* Очерки о Вселенной. Калуга, 2001.
- ⁵ *Он же.* Очерки о Вселенной. М., 1992. С. 226.
- ⁶ Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 244.
- ⁷ *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.
- ⁸ *Гроф С.* Новые области бессознательного: опыт исследования ЛСД-терапии // *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.* М., 1990. С. 437—454.
- ⁹ *Fiske J.* Outlines of Cosmic philosophy based on the doctrine of evolution with criticism on the positive philosophy. Vol. 1—2, Boston and N. Y., 1900.
- ¹⁰ *Урсул А.Д.* Человечество — Земля — Вселенная. М., 1977.
- ¹¹ *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993.
- ¹² *Казютинский В.В.* Космическая философия К.Э. Циолковского в контексте русского космизма // *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М., 1991. С. 403—427.
- ¹³ *Хайруллин К.Х.* Философия космизма. Казань, 2003.
- ¹⁴ *Семенова С.Г.* Русский космизм // *Русский космизм: Антология философской мысли.* С. 4.
- ¹⁵ *Кутырев В.А.* Естественное и искусственное. Борьба миров. II. Новгород, 1994.
- ¹⁶ *Голованов Л.В., Куракина О.Д.* Космизм // *Русская философия. Словарь.* М., 1996.
- ¹⁷ *Шапошникова Л.В.* Философия космической реальности. М., 2007.
- ¹⁸ *Вернадский В.И.* Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.
- ¹⁹ *Бекк Р.М.* Космическое сознание. М., 1995.
- ²⁰ *Роднянская И.Б.* Циолковский Константин Эдуардович // *Философская энциклопедия.* Т. 5.
- ²¹ См.: *Демин В.Н., Селезнев В.П.* К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993.
- ²² *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; *Она же.* Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 464—476.
- ²³ *Гаврюшин И.К.* Космический путь к «вечному блаженству» (К.Э. Циолковский и мифология технократии) // *Вопросы философии.* 1992. № 6. С. 125—131.
- ²⁴ *Ермоласва Е.В., Ермолаев П.А.* Философия великой личности. Сыктывкар, 2007.
- ²⁵ *Чижевский А.И.* Основное начало мироздания // Архив РАН. Ф. 1703. Оп. 1. Д. 1.
- ²⁶ *Он же.* Физические факторы исторического процесса. М., 1924.
- ²⁷ Там же. С. 21.
- ²⁸ *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // *Русский космизм: Антология философской мысли.* С. 333.
- ²⁹ Там же. С. 337.
- ³⁰ *Кутырев В.А.* Естественное и искусственное. Борьба миров. С. 41.
- ³¹ *Романович А.Л., Урсул А.Д.* Устойчивое будущее (глобализация, безопасность, постферогенез). М., 2006.
- ³² *Кричевский С.В.* Аэрокосмическая деятельность: Методологические, исторические, социоприродные аспекты. М., 2007.

³³ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. М., 2003.

³⁴ Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами (1911—1912 гг.) // Избранные труды. М., 1962.

Р.Ф. Полищук

ВЕЛИКАЯ УТОПИЯ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

«Человек есть тайна. Я хочу разгадать эту тайну, ибо хочу быть человеком»¹, — так писал своему брату Михаилу Федор Михайлович Достоевский. Тот же пафос разгадки тайны человека задолго до Достоевского двигал гностиком Феодотом: «Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?». Но еще гностик Валентин отмечал, что непознаваемость Единого начала есть условие существования всей *плеромы* (полной иерархии *зонов*). Не столь радикально, но более реально выразился наш современник Сергей Сергеевич Аверинцев: «Фидеистический рационализм враждебен не только духу научности; в известных пределах он враждебен религиозному переживанию тайны»².

Разгадка тайны — в парадоксальной сути самого человеческого существования: *ведь человек начинается там и тогда, где и когда он с несуществующим начинает действовать, как с существующим*. Миф, а говоря шире, *виртуальное пространство культуры* (единный спектр культуры сегодня разделен на религию, искусство, философию и науку), делает человека человеком. Переживание тайны бытия присуще его *существованию*, а стремление разгадать эту тайну, *познать* ее присуще его *сущности*. Различие между существованием как, говоря словами Аверинцева, жизненным потоком явлений с их нерасчлененными символами человеческого самоощущения-в-мире и извлеченной из этого потока неподвижно-самотождественной сущностью подобно различию между универсальной динамикой мира и его симметриями, законами сохранения. У греков «в Начале был Хаос», у христиан «в Начале было Слово» как символ смысловой упорядоченности бытия. Синергетика как наука о едином динамическом *космохаосе* (оказывается, еще до нас философ А.Ф. Лосев в работах о музыке писал о *хаокосмосе*) конкретно изучает рождение порядка из хаоса. Простым примером может служить рождение ноты из хаоса звуков скрипичной струны: в результате их взаимокомпенсации выживают только *резонансы*, имеющие практически нулевую меру в практически бесконечном хаотическом изначальном наборе частот колебаний струны. Полвека назад физики открыли, что именно симметрия диктует взаимо-

действие (идея универсальной теории *калибровочных полей*), так что динамика и симметрия замкнуты друг на друга и находятся в отношении, если разобраться, не субординации, но координации. Человек же видит и мыслит в терминах *инвариантов*. Бог, дух, душа и т. д. — это не *кто* и не *что*, но *как*, это атрибут неизбежной мифологической стадии становящегося самопознания человека. Намеком на суть дела здесь может служить мысль Н.И. Лобачевского: «Поверхности и линии не существуют в природе, а только в воображении: они предполагают, следовательно, свойство тел, познание которых должно родить в нас понятие о поверхностях и линиях»³. Когда родились поверхности и линии как научные мифы, эмпирическое *землемерие* стало теоретической наукой *геометрией* (без которой мы не можем говорить даже о расстояниях: оно имеет точный смысл только для пар не существующих в природе точек предельного нулевого масштаба, а *реальное* освоение наномасштабов рождает *принципиально новую* квантовую картину мира, свидетельствуя о конечной применимости к объективной реальности всякого понятия, что можно назвать *принципом финитизма*, открывающим дверь из тупика дурной актуальной бесконечности к бесконечности истинной, не уловимой конечным набором понятий, и свидетельствуя о *процессивной* природе познания как такового). Само познание родилось вместе с человеком: когда он стал сталкивать предметы и стихии природы друг с другом, возник язык символов и слов, смысл которых диктуется природой их реалий.

Искания и Ф.М. Достоевского, и Н.Ф. Федорова с его философией «Общего дела» были главным моментом их *существования*, суть которого в трансцендировании собственной границы, а мы пытаемся уложить их творения в границы ставшей *сущности*, чтобы осуществить чаемое этими великими мыслителями *преемство* дела их жизней. Но это преемство — только начало нашего собственного *движения*, которое начинается с *отталкивания* от начала как чего-то ставшего: ведь *новое* Достоевского и Федорова для нас есть *старое новое*, в которое мы должны вдохнуть новую жизнь уже нашим собственным жизненным материалом. Мы должны как карлики взбираться на плечи предков-гигантов и видеть дальше их, открывать новые земли. Нам приходится считаться с тем, что Достоевский и Федоров разными путями в очередной раз пришли к утопии всемирного братства человечества: ведь жизнь в одно и то же время и радостна, и трагична. Трагизм заключен в самой сущности жизни: мы не сами себя родили и не себе говорим и творим, но *пропускаем через себя* всю полноту радости и трагизма бытия человечества (трагизм коренится в конечном счете в ограниченности любого конкретного жизненного ресурса биосферы и ее ноосферной части: бесконечный ресурс природа просто не успевает нара-

ботать за конечное время, а бесконечного времени и, вообще, актуальной бесконечности в природе нет — природа богаче приписываемой ей конечным рассудком актуальной бесконечности, рождаемой воображением при бесконечном применении конечных правил, которые только и доступны воображению и конкретному осмыслению). Нам как реалистам приходится считаться с тем, что в одно время с Достоевским творил свои утопии и Н.Г. Чернышевский, и что тогда Россия пошла по пути именно Чернышевского. Нам приходится считаться с тем, что началом христианства стали нравственные подвиги первохристиан, молившихся за своих врагов, а на излете христианства христиане заживо сожгли Джордано Бруно, протопопа Аввакума и многих других; с тем, что в начале коммунизма была мечта о свободе каждого как условии свободного развития всех, а потом был ГУЛАГ. Христианство не отвернулось от бесконечной бездны хаоса и смерти, о которой знало, но от которой в ужасе отворачивалось язычество с его стремлением к совершенству как завершенности и конечности. Рождение христианства было рождением личности, неизбежно вначале абсолютизируемой (буддизм абсолютизировал противоположный принцип растворения субъекта в объекте, неизбежно приписывая ему субъектные атрибуты; повышение разрешающей способности знания и интуиции теории катастроф позволяют рассматривать человека как смысловую *сингулярность Вселенной*, как *особенное всеобщего природы*). Сегодня пришла пора отказаться от утопии индивидуального бессмертия, принимаемого традиционным христианством и активным христианством по Н.Ф. Федорову. Отдельная клетка (а ведь из одной клетки рождается человек в момент зачатия) практически бессмертна, но смертен взрослый индивид, и его смертность есть цена практического бессмертия породившего индивида человеческого рода, в свою очередь порожденного космосом на определенной стадии его эволюции. Что же касается вечности, то, как мы уже говорили, она существует только в воображении как результат бесконечного применения конечного правила перехода от одного момента времени к другому. Между тем само понятие времени (не будем касаться различия *зона* и *хроноса*) имеет конечный предел применимости, и мгновенное существование личности ориентировано на то, что выше времени (сам мир имеет смысл представлять как *иерархию мгновений*). Интеллектуальная честность заставляет признать конечность ресурса каждой идеологии и каждого конкретного типа мировоззрения, и каждому поколению, и каждому человеку приходится рисковать при выборе *нового мифа*.

Нам приходится учитывать, что, как сказал С.С. Аверинцев, «абсолютное будущее слишком определено, чтобы быть абсолютным, и, пожалуй, слишком определено, чтобы быть будущим. Из бездны света оно пре-

вращается в массивный золотой иконостас»⁴. Авторитет Бога-Отца массивным золотым иконостасом навис над Богом-Сыном, нарушая асимметричной новозаветной Троицей равноправие, *равночестность* Лиц первоначальной ветхозаветной Троицы (догматически гармонизирующей отношение рода и отдельной личности). Хотя род состоит исключительно из индивидов, примат родового социального начала над началом личным, превращение христианства в государственную идеологию (сама неотмирность христианства тому способствовала: ресурс естественных отношений людей был исчерпан, и на смену республике пришла империя, неестественная власть земного императора коррелировала со сверхъестественной властью императора небесного: не случайно автократор Цезарь и пантократор Христос были востребованы историей в одно время; а чтобы христианство, по Аверинцеву, могло стать идеологической санкцией монархии, его динамические идейные структуры должны были в пределах возможного быть заменены статичными) было нарушением гармонии личности и рода. Социалистический перелом России сопровождался переходом от богочеловечества к человекобожеству: не случайно нарком просвещения А.В. Луначарский поучал поэта Александра Блока, что тот искал второго Христа непонятно где, не видя его в своем современнике Ленине. В силу дискретности стиля нашего познания непрерывного хода действительной истории мы подсознательно ее редактируем сообразно собственному ограниченному психофизическому ресурсу (например, рассматриваем и грехопадение Адама, и безбожный коммунизм как случайность, тогда как коммунизм просто переадресовал предмет обожествления, а нигилизм превратил принцип разрушения в формулу победы, неизбежно затем разрушая самое себя, вынуждая человека снова переходить от героизма к подвижничеству). Но ресурс научного подхода существенно превышает ресурс обыденного религиозного сознания (при этом наука в каждую эпоху видит горизонт своего знания и раздвигает его, не претендуя, в отличие от подхода религиозно-догматического, на истину в последней инстанции): ведь, как сказал математику В.И. Арнольду понтифик Иоанн Павел Второй (Ватикан, март 1998), наука одна имеет способность устанавливать истину, а Церковь считает себя более компетентной в сфере применения научных открытий типа атомных бомб. Именно наука претендует на *многую мудрость*, в которой *многая печаль*.

Мир есть стохастический океан ветвящихся возможностей, в котором необходимость пробивается через хаос случайностей, а случайность возникает при случайном пересечении необходимых нитей. При этом симметрия возможностей сочетается с асимметрией их реализаций. Природа мира есть природа его событий. Набор одновременных событий образу-

ет пространство (разное в разных системах отсчета), цепочка одновременных событий образует время. По Аверинцеву, «греческий "космос" покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему меру, библейский "олам" движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу... люди же предстают не как объекты художнического наблюдения, но как субъекты выбора и действия. Ближневосточный мистический историзм нашел в Библии свое классическое выражение и в основном именно через Библию вошел в духовный кругозор византийского средневековья»⁵. Современное знание превратило пространство и время в тени единого пространства-времени и установило пределы применимости самих понятий пространства, времени и материи, а история им активно демистифицируется и моделируется: масса отдельных воле и действий складывается в небольшой набор параметров порядка, улавливающих логику истории и неумолимое колебание исторического маятника (например, еще декабристы пушкинского времени открыли, что «вольность рождает тиранство, тиранство рождает вольность», а современные математические модели социально-экономических процессов уловили устойчивость спектрального членения социума на страты с различным познавательным возрастом, уровнем благосостояния, типом политической и экономической системы).

Религиозные утопии Достоевского, Федорова и вероучения коммунизма исходили из неявной предпосылки возможности полного уничтожения социального хаоса (энтропии), но сегодня известно, что хаос (энтропию) можно только непрерывно вытеснять из одних мест в другие ценой его общего увеличения. Мы будем не эпигонами язычества, буддизма, христианства, ислама и коммунизма, если подобно нашим духовным родителям отважимся принять новые вызовы современной истории, требующие новых ответов на старые вопросы. Мы помним, что только высокие цели рождают великие силы.

Примечания

¹ Ф.М. Достоевский — М.М. Достоевскому. 16 августа 1939 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28(1). Л., 1985. С. 63.

² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 104.

³ Материалы для биографии Н.И. Лобачевского. М., Л., 1948. С. 177.

⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 104.

⁵ Там же. С. 94.

С.Т. Петров

ВСЕОБЩАЯ РЕГУЛЯЦИЯ, САМОДЕРЖАВИЕ И ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

Статья посвящена выяснению воздействия богословских понятий на информационные категории. Выявляется связь идей Н.Ф. Федорова о регуляции природы, общества, человека с достижениями кибернетики. Изучается проблема соотнесения самодержавия и электронного государства. Рассматривается всемирная роль России, призванной собирать и охранять земли, народы, информацию. Ставится задача превращения информационного оружия в орудие памяти.

17 июля 1903 года и сто лет спустя. Вместо предисловия

В июле 1903 г. Православная Русь во главе с Царем сошла в Сарове у мощей чтимого и прославляемого батюшки Серафима, где по пророчеству святого летом пропоют Пасху. Тогда же в Брюсселе начался II съезд РСДРП, поставивший своей ближайшей целью свержение самодержавия.

Через несколько месяцев в Москве отойдет ко Господу Николай Федорович Федоров, призывавший «совершить крестный ход на могилы отцов для воззвания их из мертвых. Отсюда, — писал философ и богослов В. Ильин, — православное возглавление всего земного бытия Пасхой, отсюда таинственная связь с личностью и учением преподобного Серафима Саровского»¹.

В 2003 г. автору посчастливилось участвовать в трансляции 100-летия прославления преподобного Серафима. Интернет-центр находился у хоров Храма Живоначальной Троицы, рядом с покоем вдовствующей императрицы Александры Федоровны. В самом храме до последнего времени работал театр, со сценой прямо в алтаре. Через открытую дверь интернет-центра можно было лицезреть келию батюшки Серафима, соучаствовать в Божественной литургии, совершаемой Святейшим Патриархом Алексием II, видеть второго Президента Российской Федерации.

Закрытый город Саров — символ научной, индустриальной и военной мощи Советского Союза — представлял теперь «потерянный социалистический рай». Одновременно с торжествами были опубликованы 10 тезисов к 100-летию РСДРП-КПРФ, в которых говорилось, что «за это столетие многое произошло в жизни нашего общества. Были и великие взлеты и печальные падения. Но главным оставалось одно: шаг за шагом — в гигантских стройках и великих битвах — наш народ шел вперед, разгромив фашизм, выйдя первым в космос, подняв на высочайший уровень эконо-

мику и культуру Родины — превратил СССР в процветающую сверхдержаву». В десятом тезисе отмечалось, что партия «обязана создать самую современную внутрипартийную информационную систему», а также говорилось об огромной роли в созыве II съезда РСДРП газеты «Искра», которая в начале XX века была «самой передовой для того времени информационной технологией»².

Таким образом, летом 2003 г. в одной точке сфокусировались, сошлись: небесное и земное, боголюбивое и богоборческое, дореволюционное и советское, церковное и государственное, духовное и информационное. Мысленно возвращаясь в эту особую точку, автор пытается из нее, как из некоего «наблюдательного пункта», рассмотреть некоторые проблемы информационного общества XXI века. Конечно, сейчас это делается «как сквозь тусклое стекло», но можно надеяться, что со временем это стекло удастся превратить в «просветленную федоровскую оптику».

Богословские корни информационных категорий

«Когда вы слышите слово "кибернетика", вам, вероятно, представляется светлый зал, металлические шкафы по его стенам, внутри них сотни электронных ламп, а перед ними за пультом управления молодой, жизнерадостный вычислитель... А слово "религия" невольно вызывает у вас представление о пасмурной церкви, заунывном пении и жалком причитании о ничтожности и беспомощности, бессилии человека... Какие же точки соприкосновения могут оказаться между самой передовой из наук, и религией — этим сгустком пережитков, оставшихся в некоторых из нас от времен наших предков?»³.

Этот отнюдь не риторический вопрос был задан в давно забытой книге «Кибернетика и религия». Через пятьдесят лет кибернетика начинает рассматриваться как научный метод православной апологетики и сравнительного богословия. Взаимодействию науки и религии посвящена обширнейшая литература — зарубежная и отечественная. Наука в этих работах представлена, прежде всего, космологией, биологией, гуманитарными дисциплинами, реже математикой. Поразительным образом кибернетика и информатика (которые в данной работе мы рассматриваем как синонимы) оказывались до последнего времени вне этого рассмотрения.

На наш взгляд, это имеет следующие причины. С одной стороны, информационные категории настолько укоренены в представлении о предвечном общении Лиц Пресвятой Троицы, учении о Логосе, что их зависимость от богословских понятий представляется весьма очевидной и не требует специального рассмотрения. С другой стороны, учение о сотворе-

нии мира, управлении им Промыслом Божиим, учение о Церкви (и православная антропология!), сам Пасхальный догмат часто рассматриваются вне явной связи с догматом Троичным. «Можно даже смело сказать, что если бы учение о Троице было отвергнуто как ложное, большая часть религиозной литературы была бы сохранена почти в неизменном виде»⁴. Такой разрыв не позволяет последовательно выяснить соотнесенность православной и создаваемой информационной картин мира.

Наконец, одной из важнейших причин отсутствия плодотворного взаимодействия кибернетики и православия является то, что в силу фундаментального характера и сложности таких категорий как «информация», «цель», «система», «самоорганизация» и др. до сих пор не имеется их общепринятого определения, что пока не позволяет разработать полную информационную картину мира.

Богословским фундаментом философии общего дела, его живой тканью является понятие о Пресвятой Троице. Не случайно упомянутую работу «Святая Троица — парадигма человеческой личности» епископ Каллист Диоклийский (Уэр) предварил мыслью Н.Ф. Федорова о том, что наша социальная программа — это учение о Троице. Реализация проекта всеобщего воскрешения связана с необходимостью всеобъемлющей регуляции человека, человечества, природы, Вселенной в целом. Идея регуляции является «основополагающей, философски наиболее глубокой и оригинальной стороной федоровского учения»⁵. К сожалению, связь федоровских идей с идеями кибернетическими до сих пор также не нашла своего исследователя. Эта связь должна быть двусторонней — необходимо последовательно применять федоровскую методологию в кибернетике и научиться использовать кибернетический аппарат для выражения и развития федоровского учения.

Позиция автора во многом сформировалась под влиянием «Записок» Н.А. Мотовилова⁶. В духовных видениях Николая Александровича поразительным образом представлена, по сути, кибернетическая картина устройства человека, вытекающая из его троичности.

В силу ограниченности объема статьи приведем некоторые основные современные информационные категории, лишь обозначив их связь с тринитарными и иными богословскими понятиями.

Информация и феномен информационного взаимодействия таятся в предвечном общении Лиц Пресвятой Троицы. Святитель Афанасий Александрийский развивал мысль, что общение принадлежит не уровню воли и действия, а самой сущности⁷. Истинное бытие вне общения невозможно.

Стремясь найти какой-нибудь признак Троицы в «человеке внешнем», блаженный Августин использовал термин «informatio» в смысле порожде-

ния отпечатка видимым телом в видящем. И во «внутреннем» и во «внешнем» человеке аналогией Бога Отца служит память. В русский язык слово «информировать» пришло из «Духовного регламента» Петра Первого, разработанного епископом Феофаном Прокоповичем, но до начала XX века практически не использовалось.

Можно выделить две взаимосвязанные группы современных определений информации. Определения типа «а» — информация есть запомненный выбор одного варианта из нескольких возможных и равноправных⁸. В определениях этого типа, пришедших из естественных наук, упор делается на конструктивность и возможность измерения. Определения типа «б» — информация есть сущность, сопрягающая идеальное и материальное⁹. При этом идеальное (ментальное) трактуется как глобальный управленческий процесс. Определения этого типа пришли из области изучения проявлений сознания, семантических и социальных исследований. На основании этого подхода предпринимаются попытки строить информационную картину мира, изучать языки природы, рассматривать пространство-время как типичную информационную категорию.

Управление, регулирование — понятия, восходящие к миру невидимому, в котором ангелам было поручено управлять отдельными частями Вселенной и народами (отсюда, вероятно, и принцип деления управления по предмету и виду деятельности). Понятие управления связано, конечно, с Промыслом Божиим: «Богоначалие пребывает в умах, в душах, в телах, и на небе, и на земле, и внутри, и вокруг, и по ту сторону вселенной, небес и сущего, хотя в то же время оно пребывает внутри себя самого»¹⁰. Окормление — кормление — кормчий (т. е. управление) и получение пищи (вспомним о продовольственном вопросе!) — слова однопорядковые, однокоренные; отметим также то, что некоторые считают «наведением»: английский термин «feedback» (обратная связь — одно из важнейших кибернетических понятий) также содержит корень — питание, кормление¹¹.

Связь, коммуникация. Знаменитый апологет Лактанций считал, что сам термин «религия» происходит от латинского глагола *religare*, означающего «связывать», «соединять». Иногда встречается толкование этого глагола как «обратная связь». Следует отметить, что «православные богословы упустили возможность участия в формировании новых отраслей знания, с которыми сегодня связаны все основные направления развития информационного общества. При разработке богословия коммуникации необходимо опираться, с одной стороны, на евхаристическое богословие XX века, а с другой — на церковное учение об образе, которое не ограничивается лишь иконой, а значительно более универсально»¹².

Системные понятия связаны с такими парами признаков, как: целостность — членимость, наличие более-менее устойчивых связей, наличие интегративных свойств, организация. Все эти понятия можно усмотреть в икономической Троице, особенно в западном понимании Ипостасей как отношений и достаточно широким использованием для их пояснения аналогий из области психологии.

Организация — это главные отношения между компонентами системы и главные принципы, которые конституируют систему, придают ей идентичность и смысл. Представляется, что это понятие непосредственно пришло от Троичного догмата, прежде всего от единоначалия Бога Отца. Уже невидимый ангельский мир дает нам образец сложной иерархической организации, которая, по Дионисию Ареопагиту, есть священное устройство, знание и действие.

Автономия, означающая следование внутренним законам и даже самоисполнение закона, в теории систем понимается как самостоятельное функционирование, направленное на поддержку этой самостоятельности и невозможное без нее. Тварный мир создавался как совокупность отдельных «атомизированных» сущностей, но в догреховном состоянии, по мысли преподобного Иустина (Поповича), весь космос ощущался первоизданным человеком как продолжение своего собственного тела. Лишь затем атомизация, автономность стали всеобщим принципом. Основное информационное назначение автономных подсистем в рамках целостной системы состоит в том, чтобы система могла эффективно справляться с внешним и внутренним разнообразием.

Модель — приближенное описание какого-либо класса явлений, объектов. Представляется, что это понятие также восходит к понятию образа: Логос есть «краткое изложение природы Отца».

Рекурсивность обозначает свойство схожести, подобия, вложенности. Первоисток этого понятия является творение по образу и подобию. Образной иллюстрацией может служить изображение души в виде маленького человека на иконах Успения Божией Матери. С понятием рекурсивности связано понятие *рефлексии*¹³, т. е. способности встать в позицию исследователя по отношению к другому, его мыслям и действиям, что порождает рекурсивные цепочки «отражений» субъектов друг в друге.

*Автопоэзис, операциональная замкнутость, самореферентность и семантическая замкнутость*¹⁴ относятся к кругу понятий, которые, наряду с рефлексией, обычно относят к так называемой кибернетике второго порядка, сменяющей классическую кибернетику. Эти понятия, как представляется, отражает апофатический метод познания, что связано с наличием качественного порога сложности в некоторых системах, который

накладывает ограничения как на возможность их познания, так и на особенности их взаимодействия с внешним миром. Образ такой «немыслимости», неизреченной тайны дает нам Пресвятая Троица в ее простоте, взаимопроникновении Ипостасей, «упокоении седьмого дня» — тайны Бога как любви, как возвращения к Его вечному «безначальному делу»¹⁵. Так, для самореферентной системы, внешнее становится неповторимым внутренним миром самой системы — ср. «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21). Происходит не отражение мира, а его полагание, привнесение в него смысла. Если говорить об учении как системе, то учение Н.Ф. Федорова настолько сложно, живо и самодостаточно, что в нем самом заложено полагание всего мира. Вероятно поэтому это учение, с одной стороны, так притягательно, а с другой стороны, так трудно привнести в него что-нибудь новое.

Промысел Божий, регуляция и кибернетика

Православное учение о Промысле Божиим сконцентрировано в первых словах Символа Веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя...». Церковь исповедует свое убеждение, что все сущее в мире, видимое и невидимое, сохраняется и управляется непрерывным действием Промысла Божия. Книга Иова вопрошает: «Кто кроме Его промышляет о земле? И кто управляет всею вселенною?» (Иов. 34, 13).

Слово «управление» весьма часто встречается в святоотеческой литературе. Блаженный Феодорит Кирский, один самых разносторонних и глубоких духовных писателей V века, начинает рассмотрение доказательств Промысла Божия, заимствованных от неба до животных бессловесных, знаменательной для нас фразой: «С самую природою вложен в людей закон, чтобы дети заступались за обиженных отцов...»¹⁶.

Проблемы и модели взаимодействия Бога с миром занимали верующих на протяжении веков. При этом, насколько известно автору, в отечественном богословии эта тема систематически не изучалась. Подобные работы¹⁷ имеют догматический характер или относятся к сравнительному богословию. К сожалению, здесь нет возможности обсудить ни точки зрения великих ученых-естествоиспытателей, размышлявших на эту тему, ни точки зрения современного западного богословия. Мы ограничимся ссылкой на две монографии, затрагивающие эту тему¹⁸. Одна из них принадлежит известному биохимику и англиканскому священнику Артуру Пикоку¹⁹. Сам Пикок придерживается концепции нисходящей причинной обусловленности и описании «действующего лица» как психосоматического единства. «Непрерывное Божественное взаимодействие с целостной системой (ми-

ром) и те бесконечные ограничения, которые Он накладывает на нее, могут сформировать и направить все события на более низких уровнях таким образом, чтобы Его замыслы были, в конечном счете, реализованы, а не сорваны. Это взаимодействие может проходить таким образом, что оно не будет нарушать в какой-либо точке любые природные взаимодействия и изначально присущие природе гибкость и свободу, действующие на более низких уровнях системы, исследуемые науками и познаваемые посредством человеческого опыта...»²⁰. При этом Пикок широко использует информационные аналогии.

Автор рассматривает проблему соотношения Промысла Божия и роли человека в управлении Вселенной с кенотических позиций. Господь Вседержитель все в большей степени «делегирует» человеку возможности управления миром: «И поставил еси его над делы руку Твою, вся покорил еси под нозе его» (Пс. 8, 7). Возможность восстановления участия человека в «высшем звене управления» и «обладании всей вселенной» (II, 243) была явлена воплощением Бога Слова — Рождеством Христовым, Его крестными муками, самим Воскресением и появлением Церкви Христовой. Как можно будет увидеть из дальнейшего изложения, такой подход, основанный на саморазвертывании «тринитарной системы», может включать как частные случаи многие другие «модели роли Бога в природе» — от монархической модели до богословия процесса, определяющего творческое участие Бога и человека в космических явлениях.

Образ Церкви как Тела Христова, многочисленные примеры Промысла Божия не могли не оказать влияния на человечество. Адмирал, академик А.И. Берг заметил, что методами кибернетики человечество пользовалось всегда, но, можно сказать, бессознательно. Однако на многие столетия развитие науки об управлении было остановлено. На наш взгляд это связано в том числе с теми тенденциями развития классической науки и общества, которые сначала «вывели за скобки» Бога как Промыслителя, затем как Творца, а позже и человек был выведен из картины мира, системы управления им.

В XIX веке были предприняты две попытки ввести, а точнее вернуть платоновский термин «кибернетика» в научный и общественно-политический оборот²¹. Выдающийся физик Андре Ампер, осознавая разобщенность и усиливающееся дробление наук, предпринял грандиозную попытку их классификации и объединения. Теория Ампера ведет от наблюдения явлений — к управлению ими. Синтетическую науку, объемлющую все, что связано с управляемым «хорошим правительством» народом, Ампер назвал «кибернетикой» и включил ее в область политической науки. Он считал, что кибернетика представляет собой по отношению

к управлению народом то же, что стратегия по отношению к командованию войсками, с той разницей, что это стратегия мира. Весьма показатель-но и его сравнение кибернетики, пекущейся о здоровье общества, с практической медициной. Наконец, система Ампера исторична в своей сути, научный же прогресс меняет местами внешнее и внутреннее, следствия и причины. Стоит отметить и то, что созданная через пятьдесят лет универсальная десятичная классификация книг оказалась весьма близкой к двоичной амперовской классификации наук. Практически одновременно с Ампером, Фердинанд Трентовский ввел термин «кибернетика» в своей книге «Отношение философии к кибернетике, или искусству править народом». Он писал: «Философия смотрит на общество лишь умом познающим... Кибернетика же должна смотреть на общественное состояние умом действующим, а ее цель — действие, сообразное с разнообразными условиями и требованиями»²².

Конечно, такие взгляды были единичны, но, как и федоровские идеи регуляции, они были реакцией на неспособность власти и пассивной, механистической науки решать насущные проблемы жизни масс населения. Стал возрастать темп перемен, связанный с появлением телеграфа и железных дорог, которые вместо объединения несли разобщение. Началась череда масштабных войн и революций. Появление идеи глобальной регуляции стало возможным и необходимым.

Федоровская концепция регуляции заключается в следующем:

1. Человечество должно занять свое, особое место в управлении всеми процессами во Вселенной. Но «человек — управляющий, приказчик, воссоздатель, а не Творец и не Созидатель, не повелитель или Вседержитель. Не в узурпаторстве, не в хищении непринадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу (Триединому, а не Аллаху) все наше благо и величие» (II, 283).

2. Управление следует направить на решение как самых насущных, так и пока кажущихся фантастическими задач. «Однако и самая высшая ступень управления есть не создание, а лишь воссоздание» (II, 244).

3. Не следует бояться управлять. «Противопоставлять природу человеку, пугать его пространством, это, значит, забывать, что сама природа сознает себя в человеке и силится, стремится управлять собою» (II, 244).

4. Необходимо обеспечивать единство управляемых объектов. Принцип «Разделяй и властвуй!» следует заменить священной идеей «Соединяй и будешь управлять!» (II, 248).

5. Действовать надо немедленно и упреждающе. Например, «нельзя же откладывать изучение падающих звезд до наступления космического погрома...» (II, 244).

Неконтролируемый, не имеющий ясно выраженной общей цели научно-технический и социальный прогресс ведет к самоуничтожению человечества. Цель человечества, по Федорову, — воскрешение всех умерших. Развитие науки и техники, общественных отношений должно быть направлено на решение этой задачи. Все системы управления должны быть нацелены только на нее. Таким образом, если высшей ступенью управления станет воссоздание, то на пути «дурного прогресса» будет поставлен окончательный заслон. Как заметил Конрад Лоренц в работе, посвященной основным процессам, угрожающим гибелью не только нашей нынешней культуре, но и всему человечеству как виду: «...величайшая консервативность в сохранении однажды испытанного принадлежит к числу жизненно необходимых свойств аппарата традиции, осуществляющего в развитии культуры ту же функцию, какую геном выполняет в изменении видов. Сохранение не просто так же важно, но гораздо важнее нового приобретения...»²³.

Вопросы регуляции по Н.Ф. Федорову обычно рассматриваются в контексте понятия активной эволюции — «Регуляция определяет себя как принципиально новая ступень эволюции»²⁴. Известный специалист в области информационной безопасности С.П. Расторгуев занимает существенно более радикальную позицию: «Нет и не было никогда эволюции ни по Чарльзу Дарвину, ни по еще кому-нибудь. Было только целенаправленное многоконтурное управление. Вселенная постоянно сражается за право на существование, на вечность. И мир живых — это один из контуров управления Вселенной. Точно так же обстоят и со всеми нашими мирами: физическим ли, социальным ли. Они управляемы, как все на этом свете, но управляемы из нескольких особых точек»²⁵. По С.П. Расторгуеву, местом встречи всех контуров управления Вселенной является Храм.

Послевоенная кибернетика возникла как наука об управлении и связи в животном и машине. Очень быстро в круг ее интересов вошли вопросы управления обществом. Важнейшими задачами кибернетики можно считать поиск устойчивого равновесия и прогнозирование. Кибернетическое понимание методов управления опирается на закон необходимого разнообразия: «Разнообразие регулятора должно быть не меньше разнообразия объекта регулирования». Классики кибернетики, прежде всего, Эшби и Стаффорд Бир, считали, что в кибернетике математический аппарат вторичен — тем самым кибернетика могла бы стать доступной для неученых, для народа, «...как ни странно, понятия такой сложной науки, как кибернетика, даже для детей более близки, чем понятия веры»²⁶.

Работы кибернетиков первого поколения, в том числе мировоззренческого характера, победа в острой полемике вокруг этой науки (стоит

отметить, что книги Норберта Винера запрещались и в США), значительные успехи двух первых десятилетий развития привели к эйфории. Однако постепенно роль кибернетики стала уменьшаться. На Западе — из-за того, что «мир богатых никогда не признавал кибернетику как *инструмент управления* и поэтому до смешного неверно к ней относился»²⁷. Поставить же кибернетику на службу коммунизму не удалось, ибо работники аппарата ЦК КПСС и верхних эшелонов бюрократии почувствовали, что коренная перестройка управления приведет к их устранению от рычагов власти.

Кибернетика так и не стала сверхнаукой в сверхобществе. Однако она может стать еще более важной наукой — наукой об управлении всеобщим воскресением.

Для этого есть определенные предпосылки. Основная из них — начало сближения кибернетики и богословия. Ярким примером служат книги В.Е. Обухова, доктора технических наук, служившего в Генеральном штабе. Написанные под духовным водительством архимандрита Кирилла (Павлова), они содержат «рациональное осмысление Единственной Истины и Истинного вероучения, как совершенной полноты неискаженных Божественных Законов-Заповедей». Такое осмысление Истины стало возможным «благодаря открытию универсальных законов управления и обработки информации... Они нашли применение и в моделировании процессов, относящихся к духовной сфере человека. Это положение позволяет сопоставить обобщенные законы кибернетики с Божественными Законами, составляющими основу любой религии»²⁸. Впрочем, следует отметить, что упомянутые книги используют, прежде всего, методы классической кибернетики и носят эпистемологический характер, что, конечно, не умаляет их значения.

Еще в 1950-х гг. советский математик Д.Д. Мордухай-Болтовский, изучая феномен смерти, ввел понятие гипернауки²⁹. В рамках общей теории информации начинают ставиться квазиметафизические задачи (доктор технических наук Р.И. Полонников)³⁰, возникающие из исследований двух центральных феноменов мироздания — информации и сознания. С помощью теории алгоритмов Б.М. Полосухин рассматривает проблему субъективного бессмертия³¹. Пусть пока такие попытки немногочисленны, пусть создаваемые модели подвержены влиянию «веры латинской» или даже восточных религий — поворот информатики как фундаментальной науки к православному миропониманию становится все более возможным и необходимым, все более заметным.

Отмечу и другую предпосылку, идущую от Владимира Соловьева к отцу Павлу Флоренскому и Семену Франку, — это использование в религиозно-философских исследованиях по сути особых логических си-

стем, что нашло систематическое отражение в книге воронежского автора В.И. Моисеева³².

Фундамент сближения православия и науки (а значит православия и кибернетики) был заложен святителем Игнатием Брянчаниновым, святителем Феофаном Затворником, святителем Лукой (Войно-Ясенецким)³³. Но главный вектор такого сближения задал Н.Ф. Федоров своим учением о регуляции природы и человека.

В конце этого раздела приведу удивительные слова батюшки Серафима, предваряющие обсуждение с Н.А. Мотовиловым его проекта переселения в Сибирь пяти миллионов человек: «Мне Господь сказал, что у вас в жизни все духовное со светским и все светское с духовным так тесно связано, что ни того от другого, ни этого от того отделить нельзя... и что будущее человечество сим лишь путем пойдет, если захочет спастись...»³⁴.

От нервной системы к управлению Вселенной

Данный раздел посвящен разъяснению одной из самых глубоких федоровских мыслей: «В себе человек — в своей нервной системе — носит образец регуляции вселенной» (III, 280). На наш взгляд это не просто «замечательная аналогия»³⁵, а непосредственный путь создания систем управления по образу и подобию Пресвятой Троицы. В то же время это и фундаментальное гносеологическое ограничение.

В 1960-х гг. были сформулированы основные положения организационной кибернетики. Данные положения опираются на нейрофизиологические аналогии. В результате на основе модели нервной системы человека Стаффордом Биром³⁶ была построена пятиуровневая модель деятельности таких систем как корпорация (напомним, что *corpus* — это тело) или государство.

Пятиуровневая иерархическая структурная схема копирует архитектуру центральной нервной системы человека и предлагается для проектируемых систем управления любого уровня. В бюрократических терминах, рассматриваемых в порядке возрастания, уровни трактуются как:

- 1) подразделения со своими директоратами (уровень спинномозговых нервов);
- 2) центры регулирования подразделений (спинной мозг);
- 3) директорат текущей деятельности (продолговатый мозг);
- 4) директорат развития (промежуточный мозг);
- 5) высший уровень управления в данной системе (кора головного мозга).

Цели и намерения системы формулирует высшее руководство (пятый уровень), осуществляя единоначалие. Директорат развития ориентиро-

ван на деятельность «вовне и в будущем», а также содержит модель всей системы. Директорат текущей деятельности действует «здесь и теперь», обеспечивая синергизм системы. Центры регулирования подразделений нижнего уровня координируются на втором уровне управления, что предохраняет систему от «раскачивания». Подразделения на первом уровне автономны, а их организация и структура подобны (рекурсивны) всей системе в целом. В «идеальной» системе роли систем 5, 4, 3 сбалансированы, по отношению к системам 2 и 1 они выступают как единая, непротиворечивая система управления.

Отметим несколько особенностей такого подхода. Число уровней пять является некоторым эмпирическим обобщением, оно минимально необходимо и достаточно для обеспечения деятельности нервной системы и социальных организаций, тех систем, которые являются жизнеспособными. Эти системы способны справляться с разнообразием внешнего мира и со своим внутренним разнообразием. Само построение таких систем основано на наличии *вертикальной* командной оси. Каждое подразделение автономно, в рамках единственного ограничения оно принадлежит данному организму и действует в целях всего организма, зная об этих целях.

Одним из основных понятий является понятие рекурсивной системы — так обкомы КПСС подобны ЦК КПСС, горкомы — обкомам и т. п. Это естественно — в матрешку удобно вкладывать матрешку, а не, например, кубик Рубика.

Для нас центральной является теорема Бира о рекурсивных системах (скорее это также эмпирическое обобщение). *Если жизнеспособная система содержит жизнеспособную систему, то их организационные структуры должны быть рекурсивны*³⁷.

Следствие теоремы Бира о рекурсивных системах. *В человеческом обществе необходимым условием жизнеспособности системы является подчинение ее системе управления с организацией и числом уровней, не меньшим, чем в центральной нервной системе человека*³⁸.

Рассматривая вопрос в долговременной перспективе, совершенной следует считать организацию, которая в наибольшей степени способна использовать энергию своих членов. Для этого необходимо обеспечить соответствие между структурой организации и структурой нервной системы человека. Это и есть предел совершенствования организации, к которому возможно только асимптотическое стремление. Ставить вопрос о «преодолении» такого предела бессмысленно³⁹.

Как же появились жизнеспособные системы? Рассмотрим организацию, состоящую только из систем верхнего уровня управления — 5, 4 и 3. Создавая жизнеспособную, развивающуюся систему она должна породить

систему уровня 2, отвечающую за стабильность создаваемой системы, и систему I — автономную и рекурсивную. Такая новая система является пятиуровневой жизнеспособной системой, но она троична, если представлять верхний уровень управления как замкнутую систему.

Здесь можно видеть полное согласие с триадологией святого Григория Паламы, различающего единое Отеческое начало во внутритроичном бытии и триипостасное начало в отношении Бога к тварному миру — т. е. различие «имманентной» и «икономической» Троицы. А в саморазвертывании тринитарной системы — процесс творения по образу и подобию. Философский, антропологический взгляд на проблемы тринитарного синтеза можно найти, например, в работе Р.Г. Баранцева⁴⁰.

Различная интерпретация и оценка роли систем 5, 4, 3 в тринитарных терминах позволяют несколько по-новому взглянуть на попытки решить проблему «роли» Бога в природе и даже на такую проблему как *filioque*.

Используя изложенную здесь парадигму, автору удалось построить модель дух — душа — тело, следуя святителю Феофану Затворнику, а также описать структуру Вселенская Церковь — Поместная Церковь — епархия — приход, следуя подходу епископа Иеремии⁴¹. Отметим также, что эта парадигма хорошо применима к триаде мистический — теоретический — практический разумы, которая использовалась протоиереем Александром Туберовским в обосновании его видения места человека во Вселенной, кенотического подхода, концепции Пасхального догмата⁴².

Известный ученый В.А. Лефевр вводит в круг интересов кибернетики проблему глобальной, сознательной координации объектов Вселенной, пытается показать связь «феномена человека» с фундаментальными физическими законами. Но Лефевр считает, что концепции мира, созданные Федоровым и Тейяром де Шарденом, лишь прекрасные поэтические метафоры, а не модели. Хороший обзор христианских моделей, парадигм, метафор можно найти в уже упомянутой монографии Йена Барбура.

Автор считает, что как «космология ориентирует общество в этом мире в том смысле, что она определяет место человечества в космическом порядке вещей»⁴³, так и кибернетика должна ориентировать человечество, определяя его место в системе управления Вселенной. При этом следует осознавать, что выйти за «пределы» своей нервной системы человек не может (что на логико-философском уровне выражено в широко известной формуле: «границы моего языка определяют границы моего мира»). Но этот предел положен самим Богом, создавшим самореферентного человека по образу и подобию Пресвятой Троицы.

Конечно, приведенные рассуждения автора весьма схематичны, кроме того, вполне естественно спросить — имеют ли они отношение к пра-

вославию? В качестве свидетеля призовем Н.А. Мотовилова. Будучи в Киево-Печерской Лавре, Мотовилов удостоился посещения некоего невидимого для глаз, который сказал ему: «Ты, сообразив твое понимание о троичности человека со словом святого апостола Павла, стал утверждать так безбоязненно эту троичность, так претерпел от протоиерея, законоучителя твоего, биение, дерганье волос... был укорен еще и названием еретика... но Амвросий, архиепископ Казанский благословил тебя и твое разумение и справедливо назвал его православным... Но все-таки ты не вполне постиг, как это все есть и состоит в человеке... Вся сущность главных оснований этого дела такова: в тебе самом дух человеческий отдельно от души, и показал мне в узлах той системы нервной или мозговой, в точности не прямо сказать по неточному знанию зоологических терминов... Вот смотри же теперь и душу человеческую, она точное подобие видимого человека и имеет все его члены, а потому Церковь Святая неуподобительно и не аллегорически, но истинно и правомерно ее представляет в виде маленького человека...»⁴⁴.

Таким образом, от Живоначальной Троицы мы переходим к жизнеспособному человеку (прежде всего благодаря его нервной системе) и управляемым жизнеспособным социальным системам. Именно так должна строиться и система регуляции Вселенной — по образцу нервной системы человека. Учитывая такую роль нервной системы, следует сконцентрировать усилия на ее всестороннем изучении и именно на ее расширении сосредоточить усилия по органотворению, поскольку «потенциально вся вселенная способна становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим продолжением»⁴⁵.

Отметим, что кроме Н.Ф. Федорова, явным предшественником работ в области «интеллектуального» органотворения, является С.Н. Корсаков (1787—1853), который изобрел серию машин «для сравнения идей» — прообраза средств для создания баз данных. Создание таких машин родилось из необходимости сортировать большие картотеки и каталоги, а также обрабатывать значительные объемы статистических материалов. По мысли Корсакова: «Равно как телескоп и микроскоп придают дополнительную силу нашим глазам, интеллектуальные машины безгранично расширяют возможности нашей мысли...». Участник Отечественной войны 1812 г., полковник МВД Корсаков не собирался добиваться патентов на свои изобретения, а просто безвозмездно передавал их в общественное пользование⁴⁶.

Часть работы по такому органотворению уже проделана. «Если вся прежняя технология... расширяла какую-то часть наших тел, то электричество, можно сказать, вынесло наружу самую центральную нервную систе-

му, включая мозг. Наша центральная нервная система — это единое поле, не разделенное на сегменты»⁴⁷.

Самодержавие и электронная Россия

Творчество Федорова насквозь иконично. В начале статьи «Самодержавие» он предлагает осуществить роспись стен Кремля. Главной темой должна стать картина обращения армии в «естествоиспытательную силу», направленную на борьбу с засухой, голодом, землетрясениями, т. е. на дело регуляции. Исходным пунктом картины должен стать «герб Второго Рима, принятый третьим Римом и носящий на себе гербы всех княжеств, земель и царств, живших прежде в непрерывной войне и нашедших себе мир под распростертыми крыльями орла» (II, 4).

После убийства Царя, развала «нерушимого Союза», кажется, что такая идея совсем уж утопична, особенно будучи выражена в «художественной» форме. Однако средства постиндустриального общества дают нам новый, невероятный, последний шанс стать центром собирания народов, земель и, конечно, информации.

В чем состоял успех революции и на чем может быть основан новый этап нашей мирной экспансии? «Русским достаточно адаптировать свои традиции восточной иконы и построения образа к новым электрическим средствам коммуникации, чтобы быть агрессивно эффективными в современном мире информации. Идея Образа, которую с огромным трудом пришлось осваивать Мэдисон Авеню, была единственной идеей, которой располагала русская пропаганда. Русские не проявили в своей пропаганде никакой изобретательности и работы воображения. Они просто делали то, чему их учили религиозные и культурные традиции, а именно — строили образы»⁴⁸. Маршаллу Маклюэну, пожалуй, главному провидцу постгутенберговской эпохи, вторит автор концепции постиндустриального общества Даниел Белл, предсказавший, что по достижении внутренней стабильности Россия «готова вступить в постиндустриальный век раньше, чем любая другая страна»⁴⁹.

У России сейчас нет ни былых территорий, ни бывшего могущества, ни победоносной армии, ни передовой науки, ни внутреннего единства. Все, что у нее есть — это вера православная и сотни миллионов умерших предков и их истинных царей, которые по крупницам собирали земли и народы, архивы, музеи и библиотеки.

Мы живем в эпоху, когда хамово деяние забвения отцов сынами достигло в практике капитализма и марксизма высочайшей степени. У реальной власти находится «сословие, не считающее нужным помино-

вение», не признающее, «конечно, и воскрешения, но забвение отцов необходимо ведет к вырождению и вымиранию, и нашему времени остается на выбор — воскрешение или вымирание» (II, 9). Это сословие основано на приватизации, превратившей трудовое в даровое. Само общество создано по образу дикого зверя, лишь на время застрявшего в нефтяном болоте. Это общество — общество массового потребления низкопробной, опасной для душевного здоровья информации. «Возглавление всех означает обращение общества — по типу животного организма слепую силой созданного — в общество по образу и подобию Пресвятой Троицы» (II, 16).

Реализуемые нынешним государством проекты, такие как «Электронная Россия», пока не имеют никакой разумной цели, идеала — в самом деле, можно ли считать целью создания электронного государства «обеспечение конституционных прав каждого на ознакомление с документами и материалами, непосредственно затрагивающими его права и свободы»? При таком подходе смерть — это запись в СПУН⁵⁰.

Современное информационное государство опирается, прежде всего, на информационное насилие — компьютер рождает власть. Компьютер — универсальное оружие. Оно оружие как само по себе — в качестве основного средства информационного воздействия, так и в роли систем управления практически любым другим оружием.

Компьютер — универсальный товар. Он товар сам по себе — информатика крупнейшая отрасль экономики, без компьютера же нельзя произвести и продать практически ни один другой сложный товар. Компьютер — универсальная игрушка — он может представлять любую игру, но главное, он используется как игрушка, а не как средство всеобщей регуляции и всеобщей памяти.

По благодати Божией нам даны уникальные информационные возможности ведения проповеди, сохранения Предания, созидания всеединства — жизни по Евангельским Законам. Будущее России уже не в демографической политике, не в новых системах традиционных вооружений, не в новых месторождениях. Будущее России — в ее предках и новой системе управления.

Как считают некоторые специалисты в области управления: «У России есть хорошие возможности воспользоваться наследием Бира для обеспечения нового уровня жизнеспособности, которого нет на Западе»⁵¹. Это наследие связано с попыткой построить в начале 1970-х гг. справедливое информационное общество в Чили. Это в значительной мере удалось сделать, несмотря на отсутствие мощных компьютеров и средств коммуникации, торговую блокаду, прямое вмешательство спецслужб.

Обустроить Россию в новых информационных реалиях значит разработать проект «информационного самодержавия», которое обеспечит:

- сбор информации всей доступной информации о предках;
- создание сети бессрочного хранения информации;
- непосредственный учет народного мнения в режиме реального времени;
- прогнозирование и планирование;
- информационную независимость России;
- формирование современной информационной армии, способной решать как военные, так и мирные задачи, во взаимодействии с армией традиционной, которая должна решать задачи геополитические.

Для автора «информационное самодержавие» — это саморазвертываемая тринитарная система управления, с единоначалием, отдающим приоритет воссозданию, а также полностью сбалансированной системой управления в реальном времени и системой прогнозирования.

Россия должна и может стать собирательницей информации, рассеянной в ней и в мире, — центром ее хранения. Ведь «только то государство и сильно и крепко, которое свято хранит заветы прошлого» (слова императора Николая II).

Бессрочное хранение информации и информационная армия

Человек формируется на основе опыта предков, его деятельность корректируется тем, как он будет выглядеть в глазах потомков. Искажения памяти человечества, стран, групп населения приводят к негативным, часто разрушительным и необратимым последствиям. Потери отдельных сегментов памяти оказывают деморализующее воздействие на общество, часто ставя под сомнение смысл жизни целых поколений.

Сохранение и восстановление памяти — сложный, непрерывный и дорогостоящий процесс, без которого невозможно полноценное функционирование общества, решение проблем, стоящих перед человечеством.

Бунт ангелов — первая информационная война за изменение системы управления миром. Грехопадение человека — тоже информационная война, но уже со смертельным исходом. Грехопадение показало, что искажение заповеди — это нарушение памяти, путь к смерти и забвению.

В IX столетии от сотворения мира праотцы Адам и Сиф проразумели (отчасти в силу пророчества, отчасти в силу рассмотрения течения небесных кругов — т. е. богочеловеческим образом), что Бог накажет мир двумя видами казней — водой и огнем. Не зная достоверно, какая из каз-

ней случится первой, праотцы поставили два столпа, каменный и кирпичный, написав на них о создании Богом человека, о падении и изгнании из рая (история), именах человеческих (родословная), именах звезд (астрономия), новоизобретенных искусствах, а также о грядущих казнях нераскаявшихся грешников и спасении праведников⁵².

Тем самым был создан прообраз первой автохронной системы — системы, не зависящей от времени⁵³. Появление такой системы, а до этого письменности, ознаменовало начало информационной деятельности человечества как симбиоза живой и косной материи. Такой симбиоз позволил создать новый, чрезвычайно надежный контур памяти, в значительной мере независимый от биологических и социальных условий (с этого момента средства коммуникации и средства памяти стало возможным рассматривать как синонимы). Дальнейшее развитие этого контура приведет к появлению компьютера, который, вероятно, позволит косной природе получить элементы сознания, самой участвовать в процессах управления. Так через человека начнется восстановление единства живой и косной материи, их совместное участие в вечном процессе управления вечной, преобразенной Вселенной.

В 1950-х гг. в СССР был разработан план соединения возможностей армии и вычислительной техники для решения народнохозяйственных задач. По мере распространения вычислительной техники — а потребности в ней в СССР в полной мере не удовлетворялись никогда — вставал ряд вопросов, что и заставило А.И. Китова, первого начальника Вычислительного центра Министерства обороны, совершить поступок, требующий подлинного гражданского мужества, — обратиться к главе государства с письмом, обосновав в нем настоятельную необходимость предлагаемых мер. Было выдвинуто в качестве национального приоритета развитие вычислительной техники. Предлагалось создание единой сети государственных вычислительных центров в качестве основы системы управления народным хозяйством всей страны. Позже появился проект создания единой автоматизированной системы управления для народного хозяйства и вооруженных сил. При этом А.И. Китов полагал, что нужно иметь надежную сеть подземных вычислительных центров, защищенных от ядерных ударов. В наиболее важных для населения и производственных нужд местах следовало установить пункты ввода и вывода информации⁵⁴.

Тем самым были заложены основы создания и мирного использования по сути «информационной армии». Но, в связи с критическими замечаниями в адрес военного ведомства и из-за явного нежелания последнего совмещать в одном месте решение оборонных и гражданских задач, проект А.И. Китова подвергся жесточайшей критике, он сам был исключен из

КПСС. Одной из основных сфер интересов А.И. Китова стала медицинская информатика и его «карьера» была вполне благополучной.

Отметим, что в течение тысячелетий инфраструктура систем хранения информации была примитивной и практически не менялась (на полках хранились и свитки, и печатные книги). Теперь же компьютерные сети — одни из самых совершенных человеческих творений, хранящих память. Эти сети сами (вне зависимости от хранимой в них информации), стали фактором научно-технического и социального прогресса. В середине 1990-х гг. была сформулирована идея создания системы бессрочного хранения информации, которая, в перспективе, могла бы стать «автохронной», не зависящей от времени.

В начале XXI века ЮНЕСКО подготовило Хартию «О сохранении цифрового наследия»⁵⁵, которое состоит из уникальных ресурсов человеческих знаний и форм их выражения. Это наследие охватывает ресурсы в области культуры, образования, науки и *управления* (выделено мной. — С.П.), а также информацию технического, правового, медицинского и другого характера, созданную в цифровом виде или переведенную в цифровую форму из существующих аналоговых ресурсов. Программы по сохранению цифрового наследия России и мира созвучны идеям «научного мозгового центра» человечества⁵⁶, как во внесударственных формах организации, так и внутригосударственной⁵⁷.

Цифровое наследие включает объекты и субъекты, преобразованные в цифровую форму или изначально созданные в ней и имеющие, согласно определенным критериям, непреходящую ценность. Трактовка цифрового наследия как субъекта означает, что цифровое наследие как единая система, а также его сегменты, относящиеся к отдельным личностям, — активны, рефлексивны, самореферентны, жизнеспособны — они смогут обеспечивать самообучение и саморазвитие, взаимодействие с нынешним поколением, а значит и самосохранение⁵⁸.

Важнейший элемент отечественного цифрового наследия — информация о погибших воинах. Эту информацию следует рассматривать как сведения о действующей армии. Эта информация может служить реальной опорой нашей страны. Представляется, что создание системы сбора, широкого доступа (включая и «электронные росписи» стен Кремля), а также бессрочного хранения такой информации — не только долг перед павшими, но и существенный механизм построения справедливого информационного общества. Такая система может стать мощным духовным и научно-техническим устоем страны и мира в XXI веке. Эту систему следует рассматривать как стратегическую систему вооружения. Можно ожидать, что ее созданию будет оказываться ожесточенное сопротивление.

Информационное оружие — это мощнейшее средство борьбы между добром и злом. Поскольку такое оружие способно практически полностью стереть саму способность различения добра и зла, то информационная война — это последняя война. Методы массового и индивидуального информационно-психологического воздействия, тотального электронного контроля, социального манипулирования — готовая почва для прихода антихриста.

Н.Е. Пестов, бывший комиссар, доктор химических наук, подвижник благочестия писал в 1960-е гг.: «Вероятно, это будет последний период возможности проповеди о Христе... Церковные организации еще сохранятся. Проповедь будет вместе с тем облечена всеми достижениями цивилизации: быстротой сообщения, радио, телевидением, общедоступностью книг и так далее... Соединение возможностей телевидения с космическими отражателями электромагнитных волн позволят являть сразу всему миру любой образ»⁵⁹.

Что же делать? Жить без страха информационных технологий. Применять эти технологии на благо Церкви и общества. Побеждать врагов Божиих и России, в том числе, информационным оружием. «Нет нам дороги унывать! Христос Воскресе!».

Пасха и День космонавтики в 2007 году.

Вместо заключения

11 апреля 2007 г., на Светлую Седмицу, накануне Дня космонавтики автору посчастливилось находиться в Центре управления полетами. Здесь был осуществлен обмен видеопоздравлениями между Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II с экипажами Международной космической станции⁶⁰. Поздравлениям предшествовала демонстрация на экранах ЦУПа, общей площадью около 100 кв. м, икон и изображений, отражающих историю Церкви, космонавтики, героическую и трагическую судьбу России. Эту судьбу можно было видеть от преподобного Сергия Радонежского через смуты и войны до воссоединения Матери-Церкви в Отечестве и за рубежом.

Прозвучала мысль Н.Ф. Федорова о том, что в учении о Троице нам дан не только образец совершеннейшего общества, но и сам путь к осуществлению этого общества. Мысль о смерти всегда ужасала человека. Ее неизбежность приводила род людской к отчаянию. Но теперь не нужно скорбеть и не следует страшиться. Христос Спаситель Своею смертью победил нашу смерть: «Смертию смерть поправ», — и Его Воскресение стало верным залогом воскрешения каждого из нас. Была проиллюстриро-

вана мысль священника Павла Флоренского, опровергающая известное представление о мнимой несовместимости духа научного исследования, с одной стороны, и христианского миропонимания — с другой.

Святейший Патриарх отметил: «Мне памятли телефонные разговоры с космонавтами, которые осуществлялись в прошлом. Но этот год поистине знаменателен: благодаря достижениям науки и новым информационным технологиям, мы можем визуально приветствовать друг друга, находясь на огромном расстоянии. Ныне весь христианский мир празднует Воскресение Христово в один день, что усиливает это торжество и вселяет надежды в души всех верующих людей на приобретение мира, согласия и достойного существования в нашем общем доме — на планете Земля».

В своем ответе космонавты поздравили Святейшего Патриарха с Пасхой, которая есть «залог мира, источник примирения», отметили, что на орбите они учатся понимать культуру и религию разных народов, что должно вести и к взаимопониманию на Земле. Впервые с космической орбиты на весь мир прозвучало «Христос Воскресе!».

Примечания

¹ Ильин В.И. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 704.

² Сайт КИРФ, www.cprf.info/zuganov/articles/16135.shtml.

³ Шалютин С.М. Кибернетика и религия. М., 1964. С. 3.

⁴ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». М., 2001. С. 275.

⁵ Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 197.

⁶ Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. М., 2005.

⁷ Иоанн (Визиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 82.

⁸ Чернавский Д.С. Синергетика и информация (динамическая теория информации). М., 2004.

⁹ Полонников Р.И. Основные концепции общей теории информации. СПб., 2006. См. также: Петров С.Т. На пути к информационному государству // Информационное общество. М., 1999. Вып. 4. С. 65.

¹⁰ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 388.

¹¹ Крылов К. О кибернетике как лженауке // <http://www.asher.ru/library/other/cyber.html> 2005.

¹² Чапнин С.В. Богословие коммуникации. Цит. по: Церковный вестник. № 3 (352), февраль 2007.

¹³ Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. 2-е изд. М., 1973.

¹⁴ См., напр.: *Хиценко В.Е.* Самоорганизация: элементы теории и социальные приложения. М., 2005.

¹⁵ *Амфилохий (Рядович), митр. Черногорский и Приморский.* Филиокве и нетварная энергия Святой Троицы по учению св. Григория Паламы // *Хрестоматия по сравнительному богословию.* М., 2005. С. 425—462.

¹⁶ *Феодорит, еп. Кирский.* Десять глав о промысле. М., 1996.

¹⁷ *Лопухин А.П.* Промысел Божий в истории человечества. Опыт философско-исторического обоснования воззрений блаженного Августина и Боссюэта. СПб., 1898.

¹⁸ *Барбур Йен.* Религия и наука: история и современность. М., 2000. См. примеч. 19.

¹⁹ *Пикок Артур.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М., 2004.

²⁰ Там же. С. 195.

²¹ *Поваров Г.Н.* Ампер и кибернетика. 2-е изд. М., 2007.

²² Там же. С. 50.

²³ *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. М., 1998.

²⁴ *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. С. 197.

²⁵ *Расторгуев С.П.* Управление Вселенной. Женщина и Вселенная. М., 2006. С. 2.

²⁶ *Обухов В.Е.* Истинность Православия. Научный взгляд. Киев, 2006. С. 30.

²⁷ *Бир Ст.* Мозг Фирмы. М., 1993. С. 255. Отмечу, что недавно прозвучал призыв к каждому коммунисту прочесть часть четвертую этой книги, поскольку там обозначен путь к всемирному лидерству кибернетического регулирования экономики, дана возможность весьма отсталой стране (Чили) показать всему миру «мирный путь к социализму», обязательно включающий крупные нововведения.

²⁸ *Обухов В.Е.* Истинность Православия. Научный взгляд. С. 4. См. также: *Обухов В.Е.* Законы Евангелия и законы кибернетики. Киев, 1997.

²⁹ *Мордухай-Болтовский Д.Д.* Проблема смерти // *Мордухай-Болтовский Д.Д.* Философия. Психология. Математика. М., 1998.

³⁰ *Полонников Р.И.* Квазиметафизические задачи. СПб., 2003.

³¹ *Полосухин Б.М.* Феномен вечного бытия. М., 1993.

³² *Моисеев В.И.* Логика всеединства. М., 2002.

³³ *Свт. Игнатий Брянчанинов.* Слово о смерти. М., 2002; *Свт. Феофан Затворник.* Православие и наука. М., 2005; *Лука (Войно-Ясенецкий).* Наука и религия. М., 2001.

³⁴ Записки Николая Александровича Мотовилова, службы Божией Матери и преподобного Серафима. С. 131.

³⁵ *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. С. 201.

³⁶ *Бир Ст.* Мозг Фирмы. М., 1993.

³⁷ Там же. С. 236.

³⁸ *Реут В.И.* Предел совершенствования иерархической организации // *Консультант директора 2000.* № 7 (115). С. 7.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Баранцев Р.Г.* Тринитарный архетип единства // *Наука и богословие: Антропологическая перспектива.* М., 2004. С. 178—191.

⁴¹ *Иеремия, еп. Вроцлавский и Щетинский.* Структура Церкви: Вселенская Церковь — Поместная Церковь — епархия — приход // *Православное учение о Церкви.* М., 2003. С. 64—75.

⁴² *Туберовский А.* Воскресение Христово. Опыт православно-мистической идеологии догмата. Репринтное издание (1916). СПб., 1998.

⁴³ *Нестерук А.* Логос и космос. М., 2006. С. 338.

⁴⁴ Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. С. 89—102.

⁴⁵ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 112—113.

⁴⁶ *Нитусов А.* Семен Корсаков и «машина для сравнения идей» // *PCWeek*. 2005. № 26.

⁴⁷ *Маклюэн М.* Понимание медиа: внешние расширения человека. 2-е изд. М., 2007. С. 281.

⁴⁸ Там же. С. 394—395.

⁴⁹ *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. 2-е изд. М., 2004. С. СХХХI. (Здесь же подчеркивается, что в информационном обществе основной проблемой становится управление временем — С. СХХХV.)

⁵⁰ Система персонального учета населения.

⁵¹ *Отоцкий Л.Н.* Стаффорд Бир — для Электронной России // Альманах «Восток». 2005. Вып. 6(30).

⁵² Русский хронограф. Полное собрание русских летописей. Т. XXII. М., 2005. С. 27—28.

⁵³ *Петров С.Т.* Автохронная информационная система: наш ответ Оруэллу // *Знание — сила*. 1991. № 1.

⁵⁴ *Рузайкин Г.И.* Управление и вычислительные машины. Памяти А.И. Китова // *Мир ПК*. 2006. № 2.

⁵⁵ См.: Рекомендации по сохранению цифрового наследия. 2003. Сайт ЮНЕСКО, www.unesco.ru/files/docs/ci/digital-heritage.pdf.

⁵⁶ *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 92—93.

⁵⁷ «Государственный информационный ресурс, особенно тот, который включает персональные данные, должен оберегаться как национальное достояние»... его следует хранить «в подземных, фортификационных сооружениях, территориально-распределенных системах (на случай наводнения, землетрясения или падения метеорита)» (Из интервью В.Г. Матюхина, руководителя Федерального агентства по информационным технологиям // www.rosbalt.ru/2007/03/08/288659.html).

⁵⁸ Комплекс этих идей имеет большую предысторию. Современная его формулировка непосредственно связана с идеями С.П. Расторгуева. См. напр.: *Расторгуев С.П.* Философия информационной войны. 2-е изд. М., 2001.

⁵⁹ *Пестов Н.Е.* Свет Откровения (Размышления над Апокалипсисом). М., 2005. С. 124, 154.

⁶⁰ Официальный портал Русской Православной Церкви www.patriarchia.ru/db/text/228400.html.

П.Г. Девятинин

РЕГИОНАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ В СВЕТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ Н.Ф. ФЕДОРОВА

К разговору о стратегии и планах на будущее

Начиная с 2000 г., в нашей стране развернулся общественный разговор о стратегии и о планах на будущее. По ходу этого разговора был создан целый ряд Центров стратегических разработок и исследований, призванных

осмыслить соответствующий круг вопросов. В частности, во Владивостоке был создан Тихоокеанский центр стратегических разработок, который обсуждал и обдумывал Тихоокеанскую Россию¹. Можно считать позитивным и важным фактом обращение к указанной теме со стороны общества в целом и лиц, принимающих решения, в частности. Однако в ходе работы ТЦСР выяснилось, что методологические основы стратегического изучения и строительства региона не очевидны². Не ясно — что должно быть основой стратегии, что позволит увидеть регион в целом и принимать соразмерные решения?

Небольшое отступление сделаем по поводу применимости экономического подхода к делу. В наши дни, говоря о стратегии, многие авторы имеют в виду социально-экономические планы. Но можем ли мы экономически «схватить» ту или иную целостность с участием человека? И позволит ли такая модель увидеть необходимый объем ситуации и занять место стратегии? Внутри экономизма уже заложена определенная и весьма жесткая структура, отрицающая человека³. Ограниченность экономических методов является следствием того в общем-то очевидного обстоятельства, что сама экономика — это лишь часть культуры, которая, в свою очередь, существует благодаря приложению человеческих усилий. Экономика может быть увидена и прочитана, если мы идем от человека и культуры. Но когда попытаемся прочесть человека и культуру от экономики — мы обречены на катастрофическое упрощение.

Настоящая статья призвана обратить внимание на возможность *антропологического* взгляда на обозначенную тему.

Наша ситуация как постсоветская

Отечественный философ М.К. Мамардашвили (1930—1990) охарактеризовал советскую ситуацию как событие «антропологической катастрофы»⁴, пребывание в мире обрушившихся основ и исходной невозможности человека. Мы «провалились» в Зазеркалье. И выхода нет. Завтра не будет. Наступил День Сурка, и абсурд — это не отдельная ошибка и отклонение, а фундаментальное свойство мира, в котором мы находимся, но пребывать в котором — невозможно.

Стратегирование предполагает, что я глубоко и целостно причастен жизненной реальности, что я могу ее мыслить, чувствовать и потому — сделать следующий шаг, соразмерный этой реальности. Но как такое возможно, когда находишься в положении, описанном М.К. Мамардашвили? Когда выпал из жизненного мира и лишен исходной связи с чем-либо под-

линым? Всегда «уже поздно», даже при наличии интеллектуальной, финансовой и организационной вооруженности.

Концепция М.К. Мамардашвили дает необходимую оптику для обозрения не только советской, но и послесоветской реальности, для восприятия самых современных вопросов российской жизни. Многочисленные видимые изменения вроде бы с очевидностью означают глубину перемен. Но можем ли мы засвидетельствовать принципиально новую *антропологическую* ситуацию? Научились ли мы исполнять *самостоятельность* дел, решений и политического участия? По наблюдению Ю.В. Громыко «Самым парадоксальным в сегодняшней ситуации является, пожалуй, то, что мы по-прежнему живем в рамках коммунистической антропологии»⁵.

Антропологический взгляд на региональную стратегию важен уже потому, что мы находимся в послесоветской ситуации. Способность жить в этой ситуации, видеть ее границы и возможную динамику является исходным условием для разговора о стратегии и планах на будущее. Первое утверждение с необходимостью влечет второе: если мы видим в обозначенной области наши главные ограничения, то здесь же и тайна возможностей. Иными словами — именно *в поле антропологии мы можем искать решение, стратегическое действие*. В чем же оно заключается?

«Взрослеть надо»

М.К. Мамардашвили, обсуждая происходящее в СССР, на вопрос о том, что же делать в сложившейся ситуации, отвечал: «Взрослеть надо»⁶. Как показывает период послесоветской истории — задача взросления, обретения самостоятельности политической, экономической и социальной не решается сама собой. Инфантильность и недомыслие гораздо удобнее рискованных попыток обустроить свою жизнь. Каждый из нас знает об этом на личном опыте. Что-то должно происходить в самом человеке, чтобы возможности привлекали, а трудности — заставляли сосредоточиться, не останавливаться.

Если мы, вслед за М.К. Мамардашвили, принимаем необходимость взросления и самостоятельности как условие выхода из «зазеркальной» жизни в мир, где «можно мочь», то возникает вопрос — как это возможно? Где опора, которая позволит сделать шаг? И может ли человек решать предельные задачи индивидуально, не признавая своих включенностей?

Для осмысления Тайны Взросления мы обратимся к идеям Н.Ф. Федорова. По оценке О.И. Генисаретского, «философия общего дела литургич-

на по своим истокам и смыслу, а потому большинство вплетенных в нее идей могут быть воспринимаемы с заведомым вниманием и доверием»⁷.

Антропология Н.Ф. Федорова — это учение о психократии. Всеобщее Родство мыслитель считал основой жизни человеческой, а следовательно — основой социального устройства и науки. Для Николая Федоровича тайна взросления, как и секрет инфантильной немощности состоит в нашем отношении к родовой памяти: «В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т. е. достижения совершеннолетия), уклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к ребячеству, которое нужно различать от детства» (I, 80).

Всеобщее родство в философии Н.Ф. Федорова — это реальное исполнение культа предков. Очевидно, память об отцах и праотцах не может быть сведена к отвлеченным наблюдениям и статистике по поводу генетических связей между людьми и общностями. Речь идет о *чувстве* родства, которое достижимо через открытие собственной, личной причастности к своим родителям и старшим поколениям, к своему роду. Каждый из нас — сын человеческий, сын своего отца и матери, внук и правнук. А уже через это открывается родство с другими людьми — живыми и мертвыми. Полнота присутствия в этой среде родовых связей и есть чувство всеобщего родства. «В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца, следовательно, в этом чувстве заключалось не только теснейшее соединение настоящего, живущего (сынов), но такое же или даже еще и большее соединение настоящего с прошедшим (отцами), в противоположность учениям древних и новых философов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с прошедшим» (I, 81).

Такой подход и есть психократия. Заметим, что первичность и определяющее значение Рода для каждого человека находит свое подтверждение в самых современных психопрактических методах⁸.

Вопрос о культурном наследии

В свете психократических идей Н.Ф. Федорова «инфантильность», пребывание «в мире исторического бессилия»⁹, о которых пишет М.К. Мармардашвили, представляются проявлениями *антропологии отрекшихся*¹⁰. А вопрос о стратегическом действии — это прежде всего вопрос о вступлении в права семейно-родового и этно-культурного наследования. Так

обстоят дела на уровне отдельного человека и семьи. Так они обстоят в масштабе региона и всей страны.

По особому звучит в этом случае вопрос о *культурном* наследии. Культуру Н.Ф. Федоров также предлагал видеть в контексте психократии. Работы создателя учения всеобщего родства позволяют сформулировать принцип *психократической обусловленности культуры*, одно из прочтений которого будет звучать следующим образом: культура может быть источником жизненной силы, будучи вписана в дрящущую 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. Воспринятая сама по себе, в отрыве от жизни, культура не может быть ресурсом для дальнейшей жизни.

За каждым из культурных творений — затраты сил, предельные события конкретных людей, родов и этносов. И когда мы видим определенную вещь — чувствуем ли того, кто за ней стоит? Когда мы участвуем в конкретном культурном действе — с кем из прошлого мы вступаем в диалог? Отсюда и вопрос о культурном наследии оборачивается для нас вопросом о личной причастности тем людям, семьям и этносам, с которыми обретаем связь. В силу этой причастности культура оказывается источником силы, а мы — наследниками. Но если мы не можем в самих себе обнаружить и прояснить эту причастность, то и культурные ценности не могут иметь подлинного значения. Вещи остаются мертвыми¹¹. Полагая одним из центральных институтов психократического общества Музей, Н.Ф. Федоров писал: «Музей есть не собрание вещей, а собор лиц; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377).

Нам представляются весьма созвучными работам Н.Ф. Федорова слова нашего современника О.И. Генисаретского, который обращает внимание на соотношение живого антропологического начала и искусственных вещей на уровне этноса и культуры: «Культура и ее составляющие, системы сознания и коммуникации, социально-институциональные структуры и артикулируемые в них социальные ценности <...> — все это искусственные создания человека, судьба которых определена их тварностью <...> Они могут достаточно долго сохраняться <...> поддерживаться в своей неизменности специальной деятельностью при затратах живых сил, но все равно разрушаются силой времени. Этнотсы же, как живая и в историческом плане нетварная реальность, обладают свойствами самопорождения и самовоспроизведения»¹².

Тихоокеанская Россия — воспоминание

Сказанное о культуре прямо относится к региону, который может быть рассмотрен как культурное, культурно-историческое явление и Событие. Связь с территорией возникает в силу затраты человеческих сил — по мере освоения или в силу иных предельно важных и потому — энергоемких ситуаций, встреч. В этом смысле регионы основываются и сохраняются благодаря проявлению жизненной силы отдельных личностей, семейно-родовых сообществ, этносов. С другой стороны, регион становится символическим ресурсом, источником силы для наследников.

Уместно говорить о принципе психократической обусловленности культуры применительно к региону. Регион становится нашей опорой, когда мы способны воспринимать его как символ памяти своего рода и народа. Согласно эллинскому мифу, легендарный правитель Ливии Антей был непобедим — стоило ему припасть к земле, как она давала ему новые силы. Геракл справился с Антеем, лишь оторвав от земли и удерживая соперника на весу. Здесь мы можем вспомнить, что Антей был сыном Посейдона и Геи.

Необходим ответ на вопрос о родовой и этнической связи — кто присутствует, когда я пробую войти в поле Региона? Могу ли я ответить на вопрос — *о ком* идет речь, когда я говорю: «Тихоокеанская Россия», «Дальний Восток», «Приморье», «Владивосток»? Во-первых — кого я вспоминаю? И, во-вторых, кто я здесь, в этом регионе, каким родством или событием причастен месту? Оба вопроса актуальны как в личном звучании, так и для сообщества. Предполагается, что «вновь входящий» психически причастен и удерживает свое отношение к происходящему в силу родовой и этнической памяти и истории. Связь на уровне психики (связь моего рода и этноса с местом, а меня — со своим родовым и этническим сообществом) оказывается условием того, чтобы регион как особая часть культурной среды мог давать силы, а не уходил из-под ног.

Основной вывод для нас состоит в том, что регионостроительство может быть осмысленным только в контексте задач восстановления, открытия, сохранения родовой и этнической памяти, а *региональная стратегия оказывается особым фокусом системы антропопрактик, направленных на сохранение, воспроизводство и взаимодействие семейно-родовых и этнических сообществ.*

Примечания

¹ *Авдеев Ю.А.* [и др.]. Тихоокеанская Россия... Владивосток: [б. и.], 2003. 46 с.

² Одно из следствий такого положения дел состоит в том, что само пространство возможных изысканий остается безграничным, а предлагаемые разработки не могут быть основой принятия управленческих решений, перестают быть стратегическими.

³ Как пишет Ю.В. Громыко: «Сегодня становится совершенно очевидным, что официально используемые экономико-финансовые методы обсека и планирования экономического развития страны являются самой вредной за последние сто лет утопией, низводящей современного человека до уровня ничто или, точнее, к экономическому человеку, человеку потребляющему. Попытка заменить абстрактные представления о невидимой руке рынка институциональной экономикой, анализирующей пучки собственности, ничего не изменит — жертвой любого абстрактного экономизма является антропология, то есть учение о человеке, и жизнедеятельность — внутренние ресурсы воспроизводства условий жизни» (*Громыко Ю.В.* Антропология политической идентичности. Самоопределение «рашинз» в глобальном мире. Территориальное развитие, транснациональные русские корпорации и идентичность Russians. М., 2006. С. 386).

⁴ «У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа, проявляющаяся совсем не в таких экзотических событиях, как столкновение Земли с астероидом, и не в истощении ее естественных ресурсов или чрезмерном росте населения, и даже не в экологической или ядерной трагедии. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» (*Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 106).

⁵ *Громыко Ю.В.* Хроники анти-Амбера [Электронный ресурс] // Российское аналитическое обозрение [электронный журнал]. Текстовые данные 1996. № 2. Режим доступа: <http://www.df.ru/~metuniv/tao/96-2/amber.htm>. Загл. с тит. экрана. Данные на 2007, 19 июля.

⁶ *Мамардашвили М.К.* Если осмелился быть // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. С. 182.

⁷ *Генисаретский О.И.* Психокультурное измерение Евразии // *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002. С. 487.

⁸ Мы подразумеваем здесь, прежде всего, Семейные Расстановки по методу Б. Хеллингера. Метод призван помочь человеку почувствовать реальность связи со своим родом. Об опыте, который получает при этом клиент, Г. Вебер, один из разработчиков и практиков Расстановок, пишет следующее: «Стоя в ряду своих предков, человек не только наполняется ощущением основы и поддержки, которую дают ему родители, род, большая душа, он проникается сознанием и силой того, что теперь он взрослый» (Практика семейной расстановки: Системные решения по Берту Хеллингеру / Сост. Г. Вебер; пер. с нем. И.Д. Беляковой. М., 2004. С. 128).

⁹ *Мамардашвили М.К.* Если осмелился быть. С. 172.

¹⁰ «Забвение отцов необходимо ведет к вырождению и вымиранию, и нашему времени остается на выбор — воскрешение или вымирание», — утверждал Н.Ф. Федоров (II, 9).

¹¹ В радикальной постановке вопроса Н.Ф. Федорова культура, взятая сама по себе, — это забвение отцов и потому «перерождение, вырождение и наконец вымирание» (I, 137).

¹² *Генисаретский О.И.* Психокультурное измерение Евразии // *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. С. 476.

А.С. Балакирев

ФИЛОСОФИЯ МУЗЕЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА И СУДЬБЫ МУЗЕЙНОЙ КУЛЬТУРЫ

Хорошо известна та исключительная роль, которую отводил Н.Ф. Федоров музею в своем Проекте. Музей — порождение новоевропейской секулярной цивилизации становится у Федорова той организационной формой, с которой и начинается ее преодоление — Общее Дело собирания и воскрешения. Музей организуется при каждом церковном приходе, в каждой общине для собирания следов жизни «отцов», памяти о каждом прошедшем по земле человеке. Музейное научное собирание, не отделенное от нравственности, есть «самый простой, естественный, единственно возможный путь к осуществлению братства»¹. При этом «действие музея должно иметь силу, действительно возвращающую жизнь... Это и будет, когда музей возвратится к самому праху и создаст орудия, регулирующие разрушительные, умерщвляющие силы природы, управляющие ими» (II, 373).

Российские работники музеев, а прежде всего музееведы, стали обращать внимание на философию музея Н.Ф. Федорова в ряду других, новых и хорошо забытых старых идей, в те времена, когда прежние, советские основы культурной политики стали подвергаться сомнению, а затем и вообще были отброшены².

Свой вклад в распространение федоровского учения о музее внесла и Лаборатория музееведения ГЦМСИР (тогда Музея революции). Ею был выпущен сборник произведений и высказываний Н.Ф. Федорова, посвященных музею³. Затем начали появляться публикации, излагающие и комментирующие суждения Федорова о музее с позиций современного музееведения. С этих пор среди музейных работников стало хорошим тоном цитировать федоровские высказывания. И теперь из уст многих говорящих и пишущих о музее время от времени можно слышать: «уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь» (II, 372); «музей есть не собрание вещей, а собор лиц» (II, 375); «не суд, ибо по всему сданному сюда, в музей, восстанавливается и искупляется жизнь, но никто не осуждается»; «музей — высшая инстанция, которая должна возвращать жизнь» (II, 372) и т. д. Но при этом, как правило, избегают говорить о том, какому же именно делу служит здесь музей.

Понять эту недосказанность нетрудно: слишком велика дистанция между теми горизонтами, которые открывает перед человечеством Федоров, и тем, о чем приходится думать сегодня работникам музеев, а также и музееведам, от которых ждут прежде всего практических рекомендаций по решению текущих проблем. И, похоже, эта дистанция только увеличивается.

Прежнее общественное начинание меценатов и просветителей с неопределенно-прекрасными перспективами (самым дерзновенным истолкователем и провидцем которых и стал Федоров) — давно превратилось в один из оформившихся респектабельных и скучноватых элементов современной цивилизации, реалии которой и определяют систему целей и мотиваций музейной деятельности. Музей был встроен в патронируемую государством «сферу культуры» (включающую и науку, и народное просвещение, и организацию полезного досуга населения).

Затем все чаще стали говорить о том, что эта классическая модель музея — культурно-просветительного и научного учреждения — уходит в прошлое. Элита и власть теряют интерес к музею, следствием чего становится его вынужденная коммерциализация, приход в музей менеджера, далекого от культуры. Говорят и о засилье информационных технологий, и об утрате чувства и культуры подлинника. Наиболее эрудированные музейные работники рассуждают о кризисе духовной основы деятельности классического музея — антропологии и историософии Модерна⁴ (с этим связывают, например, размывание критериев отбора предметов в музейные собрания)⁵. В итоге прогнозируется «смерть музея в обозримом будущем»⁶. Кризис музея в России по известным причинам протекает более остро, он осложняется «натиском клерикалов и первичного капитала»⁷. Какой же путь в этих условиях избрать музею — консервацию, адаптацию, ассимиляцию? А в борьбе за собственное выживание как учреждения музею уж, конечно, не до планов вселенской борьбы со смертью.

Перед лицом реальной угрозы некоторые из тех, кто считает, что основы традиционного музея должны быть сохранены, признают полезность знания о природе музея и музейной деятельности, о сущности тех общественных потребностей, которым служит музей. Такое знание позволило бы музею выработать свою стратегию в потоке происходящих в обществе неоднозначных процессов. Но в том-то и дело, что такого системного теоретического взгляда до сих пор не существует.

Музееведение является реальностью, прежде всего как совокупность правил, процедур, технологий отдельных музейных операций (комплектования, хранения, экспонирования), в процессе функционирования некой организации — учреждения, выполняющего указания государства, а теперь и «музейной фирмы», ориентирующейся на запросы «потребителей». О том, что находится за стенами музейного учреждения, в каких контекстах существуют сами памятники, музейная теория и методика не имеют собственных суждений. Музей приучен ощущать себя не живым самостоятельным побегом на древе культуры, как это было в XIX веке, а лишь придатком, прислугой других сфер — науки, образования, а теперь и ин-

дустрии развлечений. И менее всего осмыслена связь музея с различными аспектами бытования наследия в обществе. Это кажется каким-то парадоксом, ведь музей и представляет собой организованную форму функционирования в обществе наследия.

Призывы отдельных мыслящих музееведов (Т. Шолы, например) обратиться к всестороннему анализу этой практики, как первому условию создания полноценной теории музея, пока остаются не услышанными. Возможно, эта задача не по силам профессиональным музееведам, ориентированным на систематизацию и преподавание музейного «ремесла». Но музею явно недостаточно внимания уделяли и специалисты по теории культуры (очевидно, не получавшие соответствующего «социального заказа»). В результате, музей проваливается в пустоту, не заполненную ни одной отраслью культурологического и социального знания.

Итак, ключ к пониманию музея кроется в изучении роли, функций наследия в жизни общества, их трансформации в истории. Эти функции эволюционируют от поддержания традиций и недопущения перемен до выполнения прямо противоположных задач в Новое время. На определенном этапе этой эволюции и возникает особая деятельность по целенаправленному собиранию, изучению, публичному обсуждению и оценке «памятников истории и культуры», а также и организующие ее специальные структуры⁸. Далее в этом тексте речь о музее будет идти исключительно в связи с судьбой и функциями в обществе того наследия, которое музей призван сохранять и актуализировать, с различными гранями наследования как особой деятельности.

Образ прошлого, проблемы наследия и истории занимают в культуре XIX века исключительное место. Оформляющийся в это время общедоступный музей стоит в ряду множества других форм актуализации и популяризации историко-культурного наследия. В их числе — классическая историография, фольклористика и этнология, общенациональная общедоступная художественная культура с ее известными принципами историзма и народности. Наследие и история, историческая память — неотъемлемое достояние массовой печати и массовой национальной школы. Эта новая культурная практика была порождена и демократическими революциями, национальными движениями XIX века, вынесшими на поверхность общественной жизни множество различных, часто полярных целей и идеалов, мотивов и интересов. Это было время торжества буржуазной модели человека и мироустройства и в то же время — время ее беспощадной критики и порывов к иным горизонтам, также разнонаправленных. Все это охватывается понятием «современность», и не только в историко-культурологическом («Большой Модерн», «Модернити»), но и в букваль-

ном смысле. Возникшие в ту эпоху социально-политические и культурные формы еще остаются (при всех оговорках) основой нашей сегодняшней культуры и цивилизации, нашего мировосприятия и его противоречий. Не потому ли нам все еще трудно охватить единой формулой все грани нашего восприятия прошлого и все мотивы обращения к нему. без чего не понять и природу активного общественно организованного собирания его вещественных остатков?

Решить эту задачу логически невозможно, находясь в пределах данностей самой новейшей европейской культуры. Чтобы подняться над ее противоречиями, требуется выйти за ее границы, увидеть ее как частный случай чего-то более общего. В философии и гуманитаристике в этом отношении сделано уже предостаточно во всех аспектах — от религиозно-философского (где одно из первых по времени и значению мест принадлежит Федорову) до социологического и методологического. Другое дело, что этот арсенал по каким-то причинам мало используется для изучения музея.

Так, давно уже сложилось понимание западноевропейской цивилизации Нового времени как лишь одного из возможных изводов «осевой» цивилизации, монотеизма, христианства, Модерна. Этот взгляд важен сегодня, когда вместо ревизии наличной версии Модерна происходит полный подрыв его фундамента — человеческой личности и «осевой цивилизации», центральной проблемой которой является проблема спасения души. Не случайно постмодернисты провозглашают, ни много ни мало, «конец Апокалипсиса», изъятие идеи Страшного Суда из человеческой жизни.

И именно при постановке задачи теоретического понимания музея взгляд Федорова объективно приобретает высокую значимость. Федоров был метким, основательным и творческим критиком секулярной цивилизации и культуры, предложившим новый смысл и новую жизнь их созданиям. Для нас же особенно ценно, что среди этих, по-новому одухотворяемых им порождений Модерна, музей (архив, библиотека и вся развитая культура и инфраструктура памяти и культурного наследования) занимает у Федорова центральное место, оказываясь каналом перехода в иной модус человеческого бытия. Федорову, стоявшему на вершинах европейской образованности и при этом обладавшему непосредственностью православного переживания Апокалипсиса, ярче других стали видны некоторые не проговоренные до конца корни, особенности, потенции и тенденции и альтернативы самой новой западной культуры, и в их числе присущей Модерну культуры наследования. В свете известной нам федоровской философии музея мы можем иначе оценить мотивы музейной деятельности, что будет полезно для создания ее теории.

Упомянутое выше направление мысли позволяет прежде всего поинному взглянуть на базовую для «современности» интуицию автономной человеческой личности.

Много написано о том, что самосознание личности начиналось с возникшего в индивидуальной человеческой душе ощущения фундаментального одиночества и сиротства, выброшенности из высшего мира, где она жила в согласии с другими душами или с небесной иерархией, в земное царство разобщения, взаимного пожирания и смерти. Душа, зная о неистинности и конечности этого мира, хочет знать, что должно и чего не должно делать ей в нем, чтобы обеспечить себе новое и окончательное воссоединение с небесной родиной. Иначе говоря, человек хочет узнать верный путь спасения своей души, освобождения ее от греха и обретения конечного бессмертия.

Та или иная формула пути спасения становится строжайшим жизненным правилом для людей, народов, государств и цивилизаций. С точки зрения христианства земная история каждого человека и объединений людей встроена в Священную историю и имеет эсхатологический смысл. Подвиги и страдания живших на земле святых и праведников входят в полноту грядущего Царства Небесного. Ведь явление личной святости по природе носит соборный характер: в подвижничестве святого фокусируется страдание, преодоление греха и устремленность к Богу множества конкретных людей («нет села без праведника», «спасись сам, и вокруг тебя спасутся тысячи»). Через Церковь Царство Небесное входит в каждого из ее членов. Входит ли в свою очередь индивидуальность каждого какой-то частью в полноту Царства Небесного? Это вопрос дискуссионный (стоит вспомнить проблему апокатастасиса), но, по крайней мере, не чуждый историческому христианскому сознанию.

Новые возможности, открывшиеся перед людьми с расцветом средневековой цивилизации, меняли их мироощущение (сказывались и некоторые особенности западного христианства). Устремленность к спасению в Царствии Небесном стала отступать перед надеждой на успех земной жизни людей и верой в то, что Творец (или «мать-Натура») наделили их для этого всем необходимым. Людей начала вдохновлять идея созидания некоего посюстороннего Царства Человека, рая земного, пусть лишь отдаленно подобного Царству Небесному, зато действительно достижимого — за счет некоторого усовершенствования общества и человека.

Осознание и утверждение в мире автономного человеческого начала происходило, в том числе, в формах выявления и собирания всевозможных воплощенных в предметах образцов человеческой мощи, красоты, разума и воли. Претензия человека на господство в мире выражалась и в

стремлении к упорядочению и организации окружающей природы, ее систематизации, классификации, что выражалось и в собирании ее образцов. Эти коллекции оставались достоянием узкого круга просвещенных богачей или ученых, подобно тому как и само Царство человека в мире было осуществимо лишь в стенах дворцов, садов, галерей и кабинетов.

Горький опыт истории показывал, что раскрепощенный человек склонен проявлять совсем не лучшие черты своей «природы», что и «заземленный» идеал оказывался, с одной стороны, слишком много обещающим, с другой, — слишком много ожидающим от человека. От проекта Царства Человека не отказались, но оно было редуцировано до «Царства Разума». Природный эгоизм здесь отчасти прямо признавался законным, отчасти обуздывался властью, правом, рационально и натуралистически обоснованной моралью.

Но попытки практического создания такого — возможного, разумного и умеренного рая с конца XVIII века обернулись истинным адом на земле. Наибольший ужас и отвращение внушали даже не войны и революции, сопровождавшие ломку «старого порядка», а тот новый порядок, что шел ему на смену. «Свобода — равенство — братство» оказались оформлением и окончательным торжеством именно несвободы и «небратства», «вытеснения» и пожирания, но уже научно и морально санкционированного, «нормализованного» и введенного в законные рамки.

Народы пришли в движение, разрушили свой прежний уклад жизни. Пути назад, как ни уверяли иные мыслители, уже не было, и единственным решением оставалась коррекция, доработка и углубление проекта грядущего царства («на ходу»).

Было осознано недопустимое занижение планки идеала и признана необходимость вернуть ее на высоту, заведомо превышающую уровень того практического здравого рассудка единичного человека, который пытались возвести на место Бога. Значит, необходимо вновь теперь уже сознательно обратиться ко всей области духовной жизни, от которой рассудок так долго освобождался и отталкивался, — к стихии «пред-рассудков», к области мифа и веры, мистерии, эсхатологии и сотериологии, к проблематике спасения и вечной жизни. В их глубине и нужно искать начала любви и творчества, раскрывающие в человеке неведомые ему самому силы, подлинные основы и личной свободы, и жизни всего народа.

Этот поворот мысли стал причиной того культа наследия и культуры, который расцвел в XIX веке и храмом которого стал музей.

Прежнее восприятие истории, традиций, наследия как редких проблем разума (рассудка) в море заблуждения (обмана, невежества) сменилось пристальным всматриванием в всевозможные, не до конца понятые

нами, проявления человеческих идеальных устремлений, воплощенных в словах, вещах и поступках. Было реабилитировано слово «Дух» и наполнено новым содержанием слово «культура», ранее тождественное понятию «цивилизация». Дух дышит не только в накопленных человечеством общих идеях о сущем и должном, но — и даже главным образом — в конкретном неповторимом, индивидуальном человеческом опыте их осуществления, не исключая и множества совершенно неведомых, неписанных жизненных стратегий, философий, прокладываемых каждым человеком путей спасения. Созидание царства правды, братства, объединяющей и возвышающей людей красоты (как путь спасения) возможно, только если в него вводится вся предшествующая практика утверждения правды, братства и красоты, побед над несправедливостью, враждой и отчуждением. Из этого нельзя исключить подвигов веры и высот святости. В принципе это означало признание ценности и необходимости для грядущего царства судеб, жизненных драм и подвигов каждого из прошедших по земле людей.

Здесь нет конца открыванию как совершенно неизвестных явлений, так и новых граней или уровней в уже известном. И для этого понадобятся все плоды духовной жизни, все обнаружения духа — все памятники истории и культуры. А первый шаг — это возвращение человека к его собственным корням — к его семейной, родовой, корпоративной и местной памяти и традиции.

Выявление, собрание, изучение, популяризация и всенародное обсуждение всевозможных культурных образцов наделяло вечной жизнью все воплощенные в них творческие акты прошлого. Отсюда и вся последующая гуманитарная проблематика «понимания» инокультурных феноменов, вчувствования в них, диалога с ними и пр.

Подобное восприятие наследия стало возможно лишь в условиях новой постреволюционной социально-политической и духовной реальности — фактического и юридического суверенитета народа в политике и в культуре (идея «нации» в ее современном понимании). Рождению чувства великого «мы» способствовали и новые масштабы совместного труда в эпоху машин, пара и электричества, рождалась мечта об освобождении этих могучих сил от власти отчужденной частной воли и объединение их во имя всеобщих целей.

Действующий, мыслящий, уже отплывший от старых берегов к новому царству народ — вот кто хочет и способен подобающим образом воспринимать, хранить и использовать наследие, а интеллектуалы, люди знания и духа, — лишь распорядители этой общей деятельности. Доступность наследия и возможность взаимодействия с ним обеспечивается стро-

ительством новой сферы национальной культуры, включающей массовое светское образование, книгоиздательство, печать, всевозможные общественные культурно-просветительные инициативы, обращенные к самой широкой публике. Общедоступный музей, выявляющий и собирающий памятники культуры, и стал непосредственным выражением этого состояния духа. Как писал один из энтузиастов музейной педагогики рубежа XIX—XX веков К. Лихтварк: «К университетам, появление которых относится к средним векам, и к академиям, появившимся в эпоху абсолютизма, XIX век присоединил новое высшее воспитательно-образовательное учреждение — музей... Музеи, открытые для всех, задающиеся целью служить всем и не признающие никаких различий и разделений, являются выражением демократического разума»⁹ эпохи (имеется в виду XIX век).

«Демократический разум» не тождественен внешкольному образованию народа с использованием наглядных пособий. Эта формула означала нечто большее. Музеи есть очаги разума, ставшего всеобщим, разума, «не знающего различий и разделений», т. е. разрешающего извечное противоречие между учеными и неучеными, между трудом и знанием, между классами, сословиями и профессиями, между рассудком и внерассудочными формами существования духа, между словом и делом. Они становятся местом формирования не только знающего народа, но и нового народного знания. Здесь сама наука сбрасывает свою корпоративную академическую мантию и выступает как рабочее орудие «всенародного дела». Его основные цели и задаются суверенным, самостоятельно строящим свою жизнь народом.

Одним словом, данная концепция роли наследия и Музей как ее выражение порождены постпросвещенческой культурной ситуацией, которая характеризуется присутствием деятельно-рационального начала, неприятием мира сего и устремленностью народов к новым неясным рубежам царства свободы, солидарности и справедливости.

Фактически музей стал основной формой организации своеобразной общественно культурной деятельности с памятью и наследием. Эта деятельность является неотъемлемым атрибутом гражданского общества, выражением духовной субъектности и суверенности народа. Поэтому естественно и перемещение в стены музеев общенациональных и групповых символов и реликвий, прежде хранившихся в храмах, дворцах и ратушах. Те исследователи, кто указывал на эту специфическую духовно-общественную активность, не получившую еще адекватного наименования, употребляли термины: «общественная гуманитарная практика» (В. Розин), «внутрикультурная рефлексия» (А. и Е. Кузьмины), «херитология», «мнемософия» (Т. Шола), «ретрология» (А. Зиновьев). А поскольку Царство хотя и уже начинается,

но еще не достигнуто, сфера культуры, общественные формы собирания и хранения памяти (в пределе обо всех), ее передачи и использования, начинают определять глубочайшие пласты личности. Культура приобретает все признаки новой надконфессиональной церкви — «церкви культуры», к созданию которой призывали и романтики и К.А. Сен-Симон.

Но означало ли столь существенное расширение культурного горизонта изменение прежней направленности проекта в целом, его общего земного характера? По-видимому, преобладающей в нем все же оставалась пантеистически-натуралистическая ренессансная традиция. Тут и само христианство рассматривалось как совокупность философских, социальных и этических идей и культурных образцов, которые в числе иных должен освоить человек, созидая себе новое царство. Это не предполагало императивности воскрешения каждого или хотя бы памяти о каждом; наследие, воплощающее человеческие жизни, судьбы, оставалось лишь тем материалом, сырьем, из которого строилось прекрасное здание будущего.

В ряде случаев как будто пробивается христианский взгляд: все наследие как совокупность порождений коллективных и индивидуальных человеческих устремлений рассматривается как выражение множества разнообразных, неполных, но при этом ухватывающих различные грани образов царства небесного и путей к нему. Но что может объединить их? Как из множества образов рая собирается сам рай? «Общее царство» теряется в туманной дали, заслоняясь, например, у Шлейермахера, картиной какого-то веротерпимого и толерантного, а в общем, банального правового государства, находящегося во власти естественного закона. А Штирнер и Ницше вполне ясно обозначили тот предел, к которому стремится этот образ земного рая.

Очевидно, что учение Федорова плотно вписано в этот проблемный контекст XIX века. При этом его отличает не просто фиксация множества образов спасения, наполняющих историю, а узрение неочевидной на первый взгляд, но бесспорной общей и глубочайшей основы всех этих образов. Это живущее в каждой душе и во множестве учений стремление к всечеловеческому братству и к вечной жизни, т. е. к победе над смертью. Следующий шаг к сближению — достижение общего понимания причин разделения и начало совместного их преодоления, которое и есть созидание братства. Так, Федоров по-новому решает вечную задачу религии: сделать земную жизнь человека и человечества непосредственно путем спасения, путем к небесной родине. Федоровский сомасштабный Новому времени ответ и состоит в том, чтобы общим трудом людей, вооруженных достижениями цивилизации, поднять землю до неба.

«Для осуществления братства нужна вся наука, т. е. организованная совокупность умственных усилий всех людей. Братство состоит не из

одного только чувства братского, но и из братского знания (взаимознания) и из братского действия, воскрешения. Сделать из исследования причин небратского состояния предмет знания всего рода человеческого, из восстановления братства задачу искусства, значит поставить истинную цель всей жизни.

Исследование причин розни делает ненужным соборы, созываемые для споров о примирении. <...> В этих спорах особенно ясно выражается необходимость исследования истинных, действительных причин вражды, ибо предметы исключительно, так называемых, религиозных споров (например об исхождении Св. Духа, о перстосложении и т. п.) сами по себе не объясняют вражды». В то же время «трудно становится понять, как могут еще продолжаться споры между философскими школами, между спиритуалистами, например, и материалистами и эмпириками. <...> Каждая из этих школ имеет свои причины существования. То же самое нужно сказать и о политических спорах, например, между партиями аристократической и демократической: спор между ними может продолжаться до бесконечности, так как каждая из них имеет свои причины существования и ни одна из них не заключает в себе полного блага, как и ни одна из философских школ не заключает в себе полной истины. Только родство (братство) исключает и аристократизм и демократизм, а воскрешение (отечество) соединяет спиритуализм и идеализм с эмпиризмом и материализмом. Партиям всякого рода не достает исторической почвы, чтобы понять свое ложное положение. Музей же, как создание истории, и притом истории, для коей факт борьбы — не святыня, не идол, напротив, примирение борющихся, составляет задачу и проект. <...> Такой музей соответствует потребности всевозможных партий, заключающейся в том, чтобы понять свое ложное положение, примириться и таким образом устранить разделение на партии, окончить рознь и борьбу, ведущие к страданию и смерти» (II, 384).

Но в том-то и дело, что музей не уничтожает этих учений и исповедующих их людей, не обращает в прах всей земной истории, которая ведь и есть история попыток их осуществления, а напротив, дает им вечную жизнь, выявляя в них устремление к вечной жизни. Именно в свете конечного идеала впервые и можно оценить то общее и вечное, что пронизывает каждое из учений, а главное, то неповторимое, что они вносят в его достижение и что наполняет смыслом жизнь каждого из людей. Эта мысль отнюдь не чужда Федорову, хотя, может быть, более ярко о вхождении всей истории духа в Священную историю писал Вл. Соловьев.

Говоря о музее как важнейшей части своего проекта, Федоров наиболее последовательно выявляет уже наметившуюся в обществе линию от-

ношения к прошлому. Эта линия не исчезает и в музее — реальном институте современного общества. Она, можно сказать, составляет скрытый нерв всей деятельности общества с культурным наследием. Но, вместе с тем, она и не побеждает, и даже осознается и формулируется с большим трудом.

Чем выше поднималась планка идеала, тем меньше оставалось места для недавней веры в его осуществимость в земной истории. Со своей стороны, силы, олицетворяющие новый порядок и пришедшие к власти под флагом «дела народа» («res publica»), не могли ни устранить самого принципа народного суверенитета и устремленности народа к лучшему миру, ни допустить слишком серьезного отношения к возможности его осуществления.

Выход был найден в ограничении весьма узкими рамками и пространства действия и строительства царства духа, и круга приобщенных к нему. Уже воззрения большинства романтиков были в этом отношении весьма трезвыми. Они полагали, что нельзя реально преодолеть неполноту, разорванность и ущербность человеческого существования (тем более — смертность), возможна лишь неполная и временная компенсация этих несовершенств. Эта миссия и была возложена на новую сферу культуры. Музей, в лучшем случае, оказывался усыпальницей образцов духа, которым поклоняются, но не могут воскресить. Музей мог предстать и в виде дома отдыха от невыносимой действительности, театра теней прошлого, или склада ненужных вещей, хранимых «так, для больших okazji»: вдруг отпечатавшиеся в них духовные содержания все-таки пригодятся?

Музейные коллекции и экспозиции могли быть использованы и как пособия по курсу теории прогресса, приспособленной для оправдания наличной действительности. Памятники прошлого признавались ценными лишь настолько, насколько могли быть представлены восходящими ступенями неумолимого шествия Духа истории, торжествующего в существующем государственном порядке. Правда, для этого приходилось отбрасывать то, что не вписывалось в умозрительную логику его восхождения. Так, искусство, поднимавшееся в прошлом на недостижимую ныне высоту, Гегель считал хотя и необходимым для образования и воспитания истинных граждан (для чего и нужны музеи), но несовершенным и неполным, по сравнению с наукой и чистой мыслью, выражением Духа.

Не успев стать достоянием народа, наследие оказывалось расфасовано «учеными» (в федоровском понимании) и по логическим, и по вполне вещественным шкафам, ящикам, заперто в музейных стенах. Возможности его «освоения» и «распредмечивания» в реальном творчестве жизни реализованы не были, хотя потребность в этом оставалась. Ведь, как мы пом-

ним, в постпросвещенческом сознании с этим стал связываться путь спасения, составляющий стержень человеческой личности.

Естественно задаться вопросом: а какова позиция в отношении наследия собственно социальных утопий Модерна, призывающих к коренному преобразованию буржуазной действительности во имя восстановления — или установления — братства людей? Приходится признать, что социалистические и коммунистические альтернативы миру сему в целом не вышли за описанные рамки. Они оставались совокупностью учений о создании условий для проявления человеком своей изначально благой социальной, солидарной природы.

По факту истории, многообразные культурные утопии предреволюционной и революционной эпохи в России, которые были не чужды федоровским идеям, либо в чем-то сопоставимы с ними, остались лишь радужным свечением, вспыхнувшим на короткое время над основным, просвещенческим по духу потоком. Масштабность культурных преобразований советской эпохи — это масштабность собственно «культурнической», массово-образовательной деятельности, в русле которой даже различные неогегельянские, в рамках марксизма, концепции образования и культуры (Лукач, Лифшиц, Ильенков) выглядели какой-то ересью.

Все же воскресительная линия не оказалась полностью прервана. Примерно в те же годы, когда началось возвращение Федорова в отечественную культуру, она получила интересное развитие в творчестве русского философа Г.С. Батищева. Работая, как и подавляющее большинство его коллег, в марксистской системе понятий, он осознал свою принадлежность русской духовной традиции (став воцерковленным православным). Вероятно, поэтому ему удалось выявить некоторые незафиксированные прежде повороты и развилки в развитии философской мысли Маркса. Но Батищев, следует признать, если и не приписывает Марксу собственных мыслей, то предлагает достаточно свободную авторскую реконструкцию смысла некоторых его черновых заметок и подготовительных материалов, которые тот не успел и, вероятно, не сумел ясно и развернуто сформулировать.

Батищев отмечает расхожее (и нечуждое самому марксизму, как и в целом новоевропейской традиции) поглотительно-потребительское, «своецентристское», как он его называет, отношение к наследию. Оно выражается в распространенном отождествлении коммунистического «всеобщего труда» или «всеобщей деятельности» с креативностью как таковой. При этой позиции осваиваемое наследие служит не саморазвитию, самопреобразованию наследников, а воспроизводству прежнего порядка вещей, прежних людей, их самоутверждению, достижению конкретных частных

целей, наслаждению игрой собственных творческих сил и пр., что противоречит изначально декларированным целям.

Для обоснования иного понимания Батищев использует семантическую перегруженность раннего марксовского термина «общение». Маркс пишет: «Всякое общение было только общением индивидов при определенных условиях (как членов классов, сословий, исполнителей определенных социальных ролей. — *А. Б.*), а не общением этих индивидов как индивидов»¹⁰. Радикальная историческая альтернатива этому, рассуждает Батищев, — «универсальная общительность каждого со всеми и каждым как субъектов-личностей, подчиняющих себе социально-ролевые формы»¹¹. Всеобщая деятельность, взятая в контексте всех высказываний Маркса, становится возможной «исключительно вместе с универсализацией поля преемственности, по мере снятия всяких ограничений с наследования субъектом всех содержаний всемирно-исторической культуры <...> Человек, обращающий все ценности, созданные людьми на земном шаре, в свое собственное поле распредмечивания и выращивания своих созидательных сил, тем самым <...> прямо и непосредственно претворяет в своей целостной жизни ту истину, что вся история есть история развития сил самих индивидов <...> Становясь неограниченным наследником всего не напрасно выстраданного опыта человечества, индивид обретает гораздо большую многомерность жизни, гораздо более богатую конкретность, нежели та, которая умещается в рамках некоторой определенной парадигмы. Такой индивид, оживляющий в своих устремленностях великие ценности исторически многоликой полипарадигмальной культуры — и широко признанные <...> и испытывавшие гонения, и преданные забвению — как бы присутствует далеко не только с тем, что происходит вокруг него <...> Он обретает возможность стоять над непосредственной ситуацией "здесь и теперь". Потому и постольку также и его личностные способности, его существенные силы заслуживают именования универсальных»¹².

Поэтапное распредмечивание наследия, образующее целый восходящий ряд уровней, становится решающим условием перехода к универсальному общению индивидов как индивидов. Любое распредмечивание (даже естественно природного объекта) «требует его включения в достаточно сложный контекст произведений прошлой человеческой деятельности». А «чтобы распредметить и приобщить к своему опыту человеческое произведение, надо самому субъекту приобщиться к произведению как смысловому миру самую своей жизнью, частью своей жизненной судьбы. <...> Каждый из великих истолкователей-герменевтов приносил самого себя в жертву тому произведению, которое он брался раскрыть: болел всеми болезнями духа и заражался всеми страданиями, которые были в нем потенциально заложены». Только так он «обретал внутреннюю ду-

ховную силу и нравственное право подняться выше него, преодолеть его и дать его критику поистине изнутри его сокровенной логики»¹³.

«Из произведенческих ценностных миров *деятельность* слагает и восстанавливает обнимающий их собою мир субъекта-автора, их виновника, родившего их на свет в муках своей судьбы»¹⁴. А если учесть, что понятие произведения трактуется им предельно широко, как обнаружение личности человека в следах его деятельности, то можно говорить о восстановительно-воскресительной перспективе наследования в философии Батищева.

В целом двадцатый век повсюду прошел под знаком отношения к музею как храму самоценной высокой культуры, служащей государственным и национальным амбициям, хранилищу национальных или групповых символов и реликвий, средству образования и общественно-полезной массовой рекреации¹⁵. Если роль наследия в формировании человека-гражданина национального демократического государства в ограниченных масштабах и признавалась, то его значение для выхода общества на новые рубежи и для решения экзистенциальных проблем личности так и не получило развернутых формулировок.

Нередко о нынешней культурной ситуации говорят как о кризисе проекта Модерн, дискредитации его целей, его «большого рассказа», его антропологии и сотериологии, пусть и не прописанной и противоречивой. Соответственно, демонтируется и его позднее наиболее развитое воплощение — социальное государство, сохраняющее концепцию человека-гражданина, вместе с механизмами его воспроизводства и прячущимися в них остатками культурной утопии Модерна. Ныне предлагают освободить государство от упомянутых функций и поставить само сохранение культурных ценностей в зависимость от потребительского спроса на них. Но уже и формирование такого спроса поручено специалистам по культурной коммуникации и информационным технологиям¹⁶. Место народного сознания занимает производство иллюзий, галлюцинаций для управления поведением людей, как в коммерческих, так и в политических целях. Беда не в создании новых или утилизации имеющихся мифов для целей социального управления, а в сведении к нулю участия самого общества в этом процессе, в установлении полного контроля над народным сознанием, народной памятью. Блокируются или извращаются даже ограниченные «гражданский дискурс» и «внутрикультурная рефлексия», которые все же служили духовному самовоспроизводству личности и общества «современности».

Эта общемировая тенденция, пожалуй, наиболее ярко проявилась в постсоветской трансформации России, особенно ее духовной жизни, сферы культуры и образования.

Независимо от того, исчерпан ли проект Модерн полностью, или он обладает возможностями обновления, на повестке дня — защита личности и народом их духовного суверенитета, а значит и обеспечивающих его культурных институтов. А это требует вспомнить и о тех конечных целях, ради которых эти институты создавались. И может быть, возвращение к этим целям и их внятная артикуляция станут уже шагом к обновлению большого проекта?

Как отмечалось, XIX век не только не отверг идеи радикального социального преобразования, но и попытался придать или вернуть ей всю глубину религиозной идеи Царства Божьего, идеи спасения. Для восстановления ее он и обратился ко всей духовной культуре прошлого (т. е. к воплощенным в памятниках всевозможным проявлениям человеческого духа). Эта позиция сохранилась в культуре Модерна в том числе и в музее как ее утопический идеальный субстрат, ощущаемый, но не оформленный и не получивший развития. Значение Проекта Федорова с его учением о музее и состоит в том, что он выступает как наиболее последовательное обнаружение и выражение этой тенденции. Он помогает увидеть ее и в других, менее радикальных и более связанных с новоевропейской традицией концепциях роли наследия в судьбах общества и человека.

Сегодня музей вплотную подходит к дилемме — либо восстановление, артикуляция и актуализация этих целей как содержания его деятельности — либо полная утрата общечеловеческого общего содержания и превращение его исключительно в материал для манипуляции сознанием. Выявление, восстановление и развитие всеобщее-воскресительной линии в культуре наследования могут сыграть решающую роль в судьбе музея.

Примечания

¹ Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение (II, 383).

² Современные музееведы обратили внимание на учение Н.Ф. Федорова чуть раньше: Старостенков С.А. Понятие «музей» в философско-утопической системе взглядов Н.Ф. Федорова // Актуальные проблемы развития историко-архитектурных и природных музеев-заповедников. Тезисы докладов. Архангельск, 1983. См.: Федоров // Российская музейная энциклопедия. М., 2001.

³ Н.Ф. Федоров. Из философского наследия. М., 1995 (Музей и культура).

⁴ Вдовин Г.В. Кризис музея как мировоззрения // Музей и общество. Материалы международной конференции. Красноярск, Россия, 10—13 сентября 2002. Красноярск, 2002. С. 106—109.

⁵ Там же. С. 106; Музейное дело России. М., 2004. С. 274.

⁶ Вдовин Г.В. Кризис музея как мировоззрения // Музей и общество. С. 106.

⁷ Там же. С. 107.

⁸ Я сознательно опускаю здесь вопрос о генезисе этих форм и о различных немuseumных и домuseumных собраниях архаики, древности, средневековья и Ренессанса. В нынешней литературе, напротив, наблюдается склонность отождествлять музей с любым собранием, и при этом порой даже используются высказывания Федорова о вечности музея.

⁹ Цит. по: Юхневич М.Ю. Я поведу тебя в музей. Учебное пособие по музейной педагогике. М., 2001. С. 7—8.

¹⁰ Цит. по: Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. М., 1997. С. 282.

¹¹ Там же. С. 283.

¹² Там же. С. 362.

¹³ Там же. С. 288.

¹⁴ Там же. С. 288—289.

¹⁵ Идеи экомuseumя, восстанавливающего связи наследия и населения (точнее, граждан) на локальном уровне возникли уже на закате эпохи как ее критика и не могли получить развития в не слишком благоприятной для этого меняющейся социокультурной ситуации.

¹⁶ «Культурные ценности вполне могут служить расширению сферы желаний, удовлетворение которых станет импульсом к производству и продаже новых товаров и услуг». «До сих пор памятники культурного наследия рассматривались как самодовлеющая ценность, являясь затратным сектором экономики» (пережитком культурного фетишизма и государственных амбиций давно ушедших времен). «Только экономика желаний способна направить творческую энергию на потребление (? — А. Б.) и превратить пыльную культуру (! — А. Б.) в востребованный институт». См: Абанкина Т.В. Оптимизация сети, технологии управления и модели финансирования организаций культуры в свете реформ // Справочник руководителя учреждения культуры. 2006. № 2. С. 8—17.

М.Е. Каулен

СОВРЕМЕННОЕ МУЗЕЕВЕДЕНИЕ: УРОКИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

Невозможно отыскать в истории момент, когда первый посетитель вошел под своды первого музея. Однако уже много столетий музей остается для человечества в определенной мере загадкой, он порождает множество вопросов, на которые мы пытаемся найти ответы. Постепенно накапливаемые знания, наблюдения, мысли о музее и его сути сложились в единую стройную систему лишь во второй половине XX века: к этому времени относится становление музееведения как самостоятельной научной дисциплины. Музееведение (музеология) было определено как «научная дисциплина, изучающая специфическое музейное отношение человека к действительности и порожденный им феномен музея, исследующая процессы сохранения и передачи социальной информации посредством музейных предметов, а также развитие музейного дела и направления музейной деятельности»¹.

В 1980-х гг. российские музеееды открыли для себя Николая Федорова — и были потрясены созвучием его идей основным положениям своей молодой научной дисциплины. Прямого влияния федоровских идей на музееведение не было — основные положения науки оформились в СССР и странах народной демократии в 1960—1970-е гг., и труды философа не были известны их авторам, — однако провидение Н.Ф. Федоровым практически всех основных «болевых точек» науки о музее конца XX века не вызывало сомнений. Работа Н.Ф. Федорова «Музей, его смысл и назначение»² в конце 1980-х гг. была включена в программу для аспирантов (к этому времени музееведение обрело статус дисциплины, по которой защищали кандидатские и докторские диссертации), а затем, в качестве обязательной литературы — в вузовские учебные курсы музееведения, музеологии, музейного дела, которые за последние годы XX — первые годы XXI века начали преподавать по всей стране.

К сожалению, в конце XX века очень немногие музейные работники имели специальное музееведческое образование (выпускники кафедр музееведения и по сей день не стремятся в музеи), а знакомство большинства практикующих музейных специалистов с идеями Н.Ф. Федорова, как правило, ограничивалось в лучшем случае вышеназванной статьей, а чаще — несколькими цитатами из нее, оторванными от контекста и нередко произвольно истолкованными. К 1990-м гг. эту работу Н.Ф. Федорова буквально «растаскивали на цитаты», и на любой конференции, связанной с музейной проблематикой, в ряде докладов обязательно звучали (не всегда к месту) полюбившиеся высказывания философа о музее.

В предлагаемой вниманию читателей статье основной задачей является выявление тех сюжетов в современной музееведческой проблематике, толкование которых сегодня оказалось особенно созвучно мыслям о музее Николая Федорова.

Н.Ф. Федоров — единственный в мире философ, в учении которого столь важная роль отводится музею. Однако, рассматривая федоровскую концепцию музея, следует иметь в виду, что в отрыве от центральной идеи учения Н.Ф. Федорова — идеи патрофикации, воскрешения отцов — не может быть правильно истолковано ни одно из положений его философии, в том числе и понятие «музей».

В центре грандиозной федоровской утопии — идея музея как основы будущего всеобщего воскрешения и бессмертия. Музей в учении Федорова — не только реально существующее учреждение, сохраняющее под видом вещей память о «душах ушедших», но место средоточия всех сил, способных преодолеть «небратское» состояние и объединить человечество для «общего дела».

К идее музея философ постоянно обращается на страницах «Философии общего дела»: отдельные высказывания, целые абзацы и страницы, посвященные музею, разбросаны практически по всем главам этого труда. Специально музею посвящены статьи: «Музей, его смысл и назначение», «Выставка 1889 года...»³, а также статьи, примыкающие к работе «Проект соединения церквей», в которых мыслитель разрабатывает проекты «храмов-музеев» и систему их символических росписей.

В целом, последовательном и своеобразном учении Н.Ф. Федорова о музее можно выделить три смысловых уровня: толкование происхождения, исторического развития, а также места и назначения музея в современном философу обществе; принципиально осуществимые, хотя никогда и не осуществленные проекты «идеальных» музеев; наконец, проект «музея» как важнейшая часть гигантского утопического проекта «патрофикации». В настоящей статье в связи с заявленной темой нас будут интересовать первые два из обозначенных уровней.

В конце XX — начале XXI века исследователи задаются вопросом: *сохранится ли в будущем музей* в своем современном виде, или в связи с происходящими в обществе изменениями как хранилище овековеченной памяти он станет не нужен, его место займут иные культурные формы? Этот же вопрос задавал сто лет назад Н.Ф. Федоров: «Сохранится ли это уважение к памятникам прошедшего при дальнейшем прогрессе, при увеличении искусственных потребностей <...> при усиливающейся заботе только о настоящем?» (II, 371—372) и отвечал на него так: «Уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим» (II, 372). К подобному выводу, выраженному только иными словами, приходит и большинство современных исследователей, констатирующих возрастание роли музея как общественного института и прогнозирующих сохранение этой тенденции в будущем.

С этим признанием связаны характерные для последних десятилетий поиски «миссии музея» (чем-то напоминающие наши поиски «национальной идеи») — некоего высшего предназначения, сверхзадачи музея по отношению к социуму, которая придает самому существованию музея в человеческом обществе высокий вневременной смысл. Нестабильность общественной жизни толкает человека на поиски островков стабильности, и хочется верить в их спасительную силу, а также в их неизменность, в их непреложное и вечное существование рядом со смертным, мятущимся и ошибающимся человеком.

Но никто еще не сказал о музее столь пронзительных и высоких слов, как Николай Федоров: «Музей есть последний остаток культа предков; он — особый вид этого культа, который, изгоняемый из религии (как это

видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев. Выше ветоши, сохраняемой в музеях, только самый прах, самые останки умерших, как и выше музея — только могила...» (II, 371). Смысл и назначение (что аналогично нашей *миссии*) музея у Федорова прежде всего нравственное: «Музеи служат оправданием XIX веку; существование их в этот железный век доказывает, что совесть еще не совершенно исчезла. Иначе и понять нельзя хранения в нынешнем всепродажном, грубо-утилитарном веке, как нельзя постигнуть и высокой непродажной ценности вещей негодных, вышедших из употребления. Сохраняя вещи, вопреки своим эксплуататорским наклонностям, наш век, хотя и в противоречие с собою, еще служит неведомому Богу» (II, 371). Музей Н.Ф. Федорова — выражение памяти об «утрате лиц», об ушедших предках — памяти, общей для всех людей и объединяющей их.

На Генеральной конференции Международного совета музеев в Барселоне в 2001 г. известный социолог М. Кастельс в своем докладе выдвинул тезис о роли музея в современном обществе как «коммуникационного протокола»⁴. Ученый увидел в музее надежду на преодоление прогнозируемого в XXI веке коммуникационного кризиса: в ситуации утраты общих культурных кодов и прогрессирующего в этой связи непонимания между индивидуумами, социальными группами, народами, конфессиями должны сохраниться островки стабильности, хранилища общепонятных и проверенных временем культурных кодов. Одним из наиболее важных «коммуникационных протоколов» может стать музей.

Весьма интересно сравнить этот тезис с позициями федоровской концепции музея. Музей как «последний остаток культа предков» превращается в учении Федорова в реальный островок нравственности, которая не может существовать вне вопроса памяти об отцах, более того — память об отцах и стремление к их воскрешению выступает в качестве критерия нравственности. «Болезнью века» полагает мыслитель стремление уйти, отречься от прошлого, лишаящее жизнь смысла и цели; музей — лекарство от этой болезни, способное вернуть человеку гармонию с миром и самим собою. «Мы не преувеличим, конечно, если скажем, что музей, как выражение всей души, возвратит нам мир душевный, лад внутренний, даст нам радость, которую чувствует отец при возвращении блудного сына. Болезнь века и заключается именно в отрешении от прошлого, от общего дела всех поколений...» (II, 373).

Таким образом, мысль М. Кастельса о столь высоком предназначении музея, способного в определенной степени стать «спасителем» человечества, оказывается созвучна взгляду Н.Ф. Федорова на музей. В способности к хранению бесполезного, идущей из самых глубин человеческой

сушности, философ видел залог возможного духовного возрождения человечества.

Одна из ключевых проблем, рассматриваемых теоретическим музееведением, — *генезис музея*, причины и условия его возникновения; от решения ее зависит само определение музея как исторически обусловленного института общественной памяти. Среди теорий возникновения музея выделяется биологическая, объясняющая появление музейных коллекций инстинктом собирательства, восходящим к инстинктам животных; филологическая, акцентирующая внимание на происхождение слова «музей» от античного храма муз — музеума — и считающая музеи подражаниями этим древним храмам; чешским музеологом З. Странским была выдвинута гипотеза о возникновении на раннем этапе человеческой истории «общественной музейной потребности», выражающейся в стремлении человека сохранять и передавать потомкам объекты реальной действительности, являющиеся овестьствованной памятью и представляющие для общества ценность, не связанную с утилитарными потребностями.

Эти теории формулировались музеологами разных стран независимо друг от друга и в разное время. Однако, обратившись к текстам Н.Ф. Федорова, мы с удивлением обнаружим высказывания, предвосхищающие все эти теории, которые появятся спустя более полувека. «Всякий человек носит в себе музей, носит его, даже против собственного желания, как мертвый придаток, как труп, как угрызения совести; ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него» (II, 372), — так определяет Федоров изначально, с его точки зрения, присущее человеку стремление к сохранению, музеефикации. Эта потребность сохранять рассматривается мыслителем не только как врожденное свойство человека, но и как всеобщее свойство природы: «Хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а в особенности природы человеческой» (II, 372); «от памяти, т. е. от всего человека, родились музы и музей; иначе сказать: как лингвистические, так и психологические исследования убеждают нас, что муза и музей современны самому человеку; они родились вместе с его сознанием» (II, 373). Таким образом, само появление музея приобретает в философии Федорова характер неизбежного, обязательного проявления всеобщей закономерности.

В музееведческой литературе с конца XX века настойчиво проводится мысль о *противоречивости современного музея*. Что есть музей — храм или форум? Как сочетать необходимость сохранить, уберечь от нежелательных воздействий музейные объекты с требованием максимальной открытости музея и доступности для общества любой части хранимого им наследия? Как сформировать в сознании прагматического общества

XXI века представление о высоком статусе музея, разрушить пренебрежительное отношение к нему как к чему-то устаревшему, бесполезному, запыленному, не отходя при этом от изначального предназначения музея?

Противоречивость музея волновала и Н.Ф. Федорова. Он отмечал при-
сущие современному ему музею противоречия, и первое из них — сочета-
ние в обществе почтения к музею и презрения к нему, выраженное в самом
понятии «сдать в музей», «сдать в архив». Это — презрение «века прогрес-
са», ценящего только сиюминутное, к «старью», «ветоши». Второе противо-
речие заключалось в том, что век, ценящий лишь полезное, собирает и хра-
нит бесполезное (много ли изменилось за истекшие сто с лишним лет?).

Среди современного «действительного ада», каковым представляет-
ся философу прогресс, понимаемый как производство «мертвых вещей»,
вытесняющих «живых людей», музей видится «проективным раем». Од-
нако противоречия музея, по мнению мыслителя, не могут быть разре-
шены, пока современный ему несовершенный музей не станет «музеем
действия».

Отметим, что сегодня мы постоянно слышим призывы к музею занять
активную общественную позицию, участвовать в решении наболевших
проблем, оказывать воздействие на жизнь социума. Призыв к музею «по-
вернуться лицом к общественным проблемам» стал главной темой форума
международной музейной общественности в 2001 г. в Барселоне, где про-
шла упомянутая XIX Генеральная конференция Международного совета
музеев (ИКОМ). Это движение в сторону музея «действующего», «живо-
го», «полезного» рассматривается современными музеологами как обяза-
тельное условие сохранения музеем своих позиций в будущем.

Безусловно, «действие» в философии Н.Ф. Федорова имеет иной
смысл, чем вкладывают в него современные музееведы и культурологи —
для Федорова это действие реального *воскрешения*; однако совпадение
«вектора» желаемого развития музея в сторону «музея действия» — несо-
мненная точка совпадения современных музеологических идей и учения
Федорова.

В музееведении 1960—1980-х гг. были сформулированы основные *со-
циальные функции музея*. Несмотря на некоторые разногласия в форму-
лировании определения этих функций, большинство музееведов выде-
ляют функции документирования, хранительскую, исследовательскую и
образовательно-воспитательную.

Одна из важнейших социальных функций музея, подчеркиваемая му-
зееведами, — *документирование* процессов, происходящих в природе и
обществе, — реализуется через *комплектование* — поиск и изъятие объ-
ектов музейного значения из среды бытования и перемещение их в му-

зейную среду для хранения и передачи будущим поколениям. Значимость этого направления музейной деятельности не вызывает сомнения. Однако критерии отбора предметов из реальной действительности до сих пор составляют один из самых спорных вопросов музейного дела.

Та же проблема отбора предметов для вечного хранения и ответственности музея за то, какие именно объекты будут переданы в «инстанцию вечности», а какие — бесследно исчезнут, волновала Н.Ф. Федорова, и так же более 100 лет назад философ не находил однозначного ответа на этот вопрос. Трагическим представлялось мыслителю неразрешимое противоречие между необходимостью сохранить в музее все — и невозможностью такой тотальной музеефикации хотя бы потому, что музей не может вместить всего: «Музей, оставаясь хранилищем, не только не может достигнуть идеальной полноты, но и тем менее будет соответствовать идеальному о нем представлению, чем жизнь будет более развиваться. И это понятно! Чем более человек будет подвигаться по пути нынешнего промышленного прогресса, чем более будет сдавать в музей вещей, тем более будет требоваться места, сил и средств для хранения, и в то же время тем менее, сравнительно, будет попадать их в музей <...>. Не принимать же, уничтожать что-либо, хотя бы то были даже вывески, объявления, рекламы <...> значит отказаться от самого существенного свойства музея, — быть выразителем духа времени, не говоря уже о том, что принимать лишь одно достопримечательное, значит присваивать себе право судьи и привилегию знания истины и, по своему произволу, одним давать бессмертие, а других лишать его» (II, 380).

В рассуждениях Николая Федорова важное место отводится *исследовательской функции музея*: «Музей <...> не может быть только хранилищем; он должен быть и исследованием: Это — собор всех ученых обществ. С другой стороны, музей не может быть ни читальнею, ни зрелищем; он не должен служить для пониженного, так называемого "популярного" образования. Таким образом, музей становится между учеными, производящими постоянную, систематическую работу исследования, и всеми учебными заведениями; посредством их он собирает всех неученых и все младшее поколение, чтобы ввести их в область исследования, производимого учеными. Иначе сказать, музей есть исследование, производимое младшим поколением под руководством старшего» (II, 390).

Как видим, исследовательская функция в рассуждениях Н.Ф. Федорова неразрывно связана с *образовательно-воспитательной*. Лишь в конце XIX — начале XX века общество начинает в полной мере осознавать значение музея в процессах просвещения, образования и воспитания. И вновь представления философа о воспитательной и образовательной роли музея

на десятилетия опережают уровень развития музейного дела своего времени. Соединение школы с музеем и исследовательской обсерваторией — одна из ключевых позиций федоровского «идеального» музея. Музей Николая Федорова должен «соединить в себе все учебные и ученые заведения и общества» (II, 391). «Музей будет действовать душеобразовательно, делая всех и каждого существом музео-образным» (II, 391). Сколь созвучны эти слова современной теории «образования культурой», «музейного всеобуча»!

В конце 1960-х гг. складываются, а на протяжении 1970—1980-х гг. распространяются и занимают прочное положение в музееведении представления о музее как о *коммуникационной системе*. Согласно коммуникационным представлениям, в музее происходит общение человека через музейные предметы с иной эпохой, культурой, личностью, стоящими за каждой вещью. Возможность адекватного восприятия аккумулированной музейными предметами информации зависит как от усилий музейных специалистов, отбирающих, реставрирующих, исследующих и интерпретирующих экспонаты, так и от социальной, профессиональной, культурной, эмоциональной и других характеристик посетителя.

За много десятилетий до возникновения коммуникационного подхода в музееведении Николай Федоров написал, что музей «есть собрание под видом старых вещей (ветоши) душ отошедших, умерших. Но эти души открываются лишь для имеющих душу» (II, 371). Эта мысль чрезвычайно дорога философу, он повторяет ее снова и снова: «Музей есть *не собрание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377).

Современный музей занимается, вполне по Федорову, восстановлением по сохранившимся вещам людей, создававших эти вещи, хранивших их, пользовавшихся ими, восстановлением «всеми средствами наук и искусств» (а современная экспозиция есть не что иное, как произведение искусства) их жизни (добавим — культуры, эпохи).

В конце XX столетия все большее распространение во всем мире получают *учреждения музейного типа*, соединяющие с музейными функциями функции иных учреждений. Это музейно-культурные центры, музей-школы, музей-мастерские, музей-библиотеки, музеи — исследовательские центры. И эта тенденция развития музейного мира была предсказана Н.Ф. Федоровым, предлагавшим объединить музей со школой, библиотекой, обсерваторией, храмом.

Можно продолжить анализ высказанных Н.Ф. Федоровым мыслей о музее, находя немало удивительных параллелей в современной музеевед-

ческой теории. Однако помимо теоретических рассуждений особый интерес представляют музейные проекты Николая Федорова.

Среди них — удивительные проекты *храмов-музеев*.

Этим проектам предшествует цельная и стройная концепция храма-музея, разработанная философом. Согласно учению Федорова, в своем изначальном смысле и назначении храм и музей близки, почти тождественны: музей некогда «был храмом, то есть силою регулирующею, поддерживающею жизнь предков (по крайней мере в представлении людей)» (II, 372); цели того и другого совпадали, храм, и музей, по мысли философа, были «первыми изображениями мира». Но в процессе развития цивилизации храм перестает быть храмом предков, и тогда культ предков восстанавливается в виде музеев. Религия закрепляет рознь и «небратское состояние» человечества, для преодоления этой розни храм должен быть снова соединен с музеем. В перспективе это — вселенский храм-музей, через который совершается сначала постепенное «вспоминание», мысленное восстановление и собирание во вселенной праха, то есть «синодик всех живших поколений», а затем — их реальное воскрешение и «собор». Путь к этому вселенскому собору лежит через создание *храмов-музеев*, где место обычного иконостаса должен занять «лицевой синодик» — изображения всех «местных умерших отцов» с их деяниями, представленными символически, собранные под общий крест-Голгофу. Нижний этаж музея-храма Н.Ф. Федорова занимает «краниологический или остеологический синодик с надписями, вещами и изображениями, перенесенными из разного рода могил; средний этаж — лицевой синодик или галерея портретов с живого лица на одной стороне и с мертвого лика — на другой, с деяниями на полях, в общей рамке подножия креста, выходящего в верхний этаж, который есть самый храм, где приносится бескровная жертва»⁵. Во входной части храма должна быть изображена «апокалиптическая притча», т. е. Страшный суд; это изображение должно показывать грядущую судьбу человечества в том случае, если оно не преодолеет розни и не обратит силы на «общее дело» преодоления смерти и воскрешения отцов; в другой части музея-храма должно быть помещено изображение прошлого «как оно было», т. е. «история как факт», и будущее, которое ждет человечество в случае осуществления федоровской идеи объединения и воскрешения всех отошедших поколений («история как проект»). По убеждению мыслителя, не должно быть безбожных музеев без храмов, так же как и «безмузейных» и поэтому «бесчеловечных» храмов, где никогда не раздавался плач над умершими.

Проекты Н.Ф. Федорова, предложенные в статьях «Роспись наружных стен храма во имя двух ревностных чтителей Живоначальной Троицы — греческого и русского — при которых находится музей или библиотека»

и «Внутренняя роспись храма. Памятник Александру III миротворцу — "князю мира" по выражению Стэда» (см.: III, 457—481), представляют неканоническую роспись храма как образец, «великое зеркало» для объединения людей, указание на то, что должны делать все люди не в одиночку, а в совокупности, как «один сын человеческий». Федоров разворачивает проект сложной, перегруженной символами и философскими, «федоровскими» аллегориями росписи, где на западной стене помещена картина-икона с изображением объединенных «всех племен и языков», идущих к храму, символизирующему объединенный и преодолевший рознь мир, для участия в «общем деле». На фронтоне — книга в лучезарном сиянии как апофеоз истинного просвещения, огненные языки от нее нисходят на апостолов, готовых разойтись по странам «для поражения розни и для воссоединения». Входят в систему этой колоссальной росписи «земной город в виде фабрики и магазина и Град небесный с соединенными Университетом и Музеем как символ перехода человечества от служения машине к служению отцам». Сцены крещения, «художественного воскресения», «крестового братства», «лингвистической пятидесятницы» обретают особый символический смысл в системе учения Федорова. «Синодик» всех живших на месте иконостаса и объединение храма со школой и кладбищем как местами поминовения отцов и воспитания в их духе детей дополняют символическую картину, где используются все привычные архитектурно-живописные элементы православного храма, но каждый из них наделяется смыслом, отличным от изначального и приобретающим смысл и значение только в контексте конкретного замысла.

По сути федоровский храм-музей — это проект художественно-символического отображения всей философской системы мыслителя. Н.Ф. Федоров разрабатывает конкретные планы «храмов-музеев», «храмов-памятников» со сложной системой символических изображений: это своеобразные развернутые «тематические структуры» удивительных образных экспозиций, к изучению и использованию которых, безусловно, еще обратятся музеологи будущего.

Кажется, мало общего между этими поражающими размахом и глубиной символики проектами храмов-музеев Николая Федорова и музеефицированными церквами, коих не одна сотня появилась в XX веке в российских городах и весях. Однако и в этом случае возможны интересные сопоставления с экспозиционными проектами конца XX века.

Реальные музей-храмы начали возникать по всей территории России после октября 1917 г. В условиях разворачивавшейся борьбы с религией музеефикация становилась нередко единственным шансом спасти памятники православной культуры от поругания и уничтожения. В первые

послереволюционные годы процесс музеефикации церквей сводился нередко только к смене названия; интерьер сохранялся в неизменном виде, некоторое время в храмах-музеях даже продолжались богослужения. Однако к концу 1920-х — началу 1930-х гг. множество храмов-музеев было закрыто, в большинстве сохранившихся внутреннее убранство заменялось музейными экспозициями, часто не имевшими отношения к самому храму или рассказывавшими о нем исключительно как о памятнике истории, архитектуры и искусства.

В конце 1970-х — начале 1980-х гг. музеям было передано значительное число отреставрированных культовых памятников, в течение нескольких десятилетий пребывавших в забвении и разрухе, использовавшихся под склады, спортзалы, цеха. Встал вопрос об их музеефикации. Одновременно все настойчивее звучали требования реэкспозиции старых, морально устаревших экспозиций в культовых зданиях. Произошедшие перемены в социокультурной ситуации, изменение отношения общества к религии и к православному искусству привели к тому, что проектирование экспозиций музеев-храмов приняло новые формы. В этих условиях возник ряд инновационных проектов, предлагавших совершенно новые подходы и неожиданные, перспективные экспозиционные решения. Одно из направлений экспозиционной мысли последней четверти XX века было связано со стремлением к использованию самой концептуализированной храмовой архитектуры и заложенных в ней смыслов. В экспозиционных проектах музеев-храмов все более нарастало образно-символическое начало, стремление выстроить экспозицию, исходя из «каркаса», структуры православного храма с его символикой; таким образом, экспозиционная тема получала как бы «освящение», ей придавалась особая значимость. Остановимся на двух наиболее выразительных проектах храмов-музеев, разработанных в последней четверти XX века.

В 1988 г. по заказу Калининского объединенного историко-архитектурного и литературного музея была разработана научная концепция музея-заповедника «Исток Волги» (Авторы Т.П. Поляков и Н.А. Никишин, НИИ культуры)⁶. В основу концепции авторы положили народное представление о волжском истоке как об особом рода духовной ценности, ставшей одной из наиболее почитаемых в России, и идею о ритуальном посещении Истока великой реки. В состав музея-заповедника входили два культовых памятника — деревянная церковь-часовня, построенная местными жителями в середине XIX века на месте бывшей монастырской церкви, и каменный Преображенский собор, сооруженный у истока Волги «по высочайшему повелению» и на средства 20 волжских губерний в 1902—1912 гг. По отношению к этим объектам проектировщики поста-

вили задачу — найти в каждом «смысловую функцию по отношению к центру — Истоку Волги, и в соответствии с ней разработать внутреннюю образно-сюжетную структуру конкретного образа»⁷.

Признавая за музейной экспозицией функции ритуального пространства (коим некогда был практически любой музей; эта ритуальность оказалась утраченной с превращением музея из «храма» в пропагандистское учреждение), авторы концепции задумали такую организацию этого пространства, которое обеспечило бы общение посетителей с музейными объектами как символами духовных ценностей. Приняв за основу традиционные концепции храма как образа мира и символического образа человека, авторы предполагали раскрыть музейный образ с помощью структуры самого храма, его «внутреннего потенциала», оставляя одновременно за собой право внесения в церковь новых для нее экспозиционных средств и новой символики, так как и церковь была построена в честь местной святыни — Волги и ей же посвящен музей. В *маленькой деревянной церкви-часовне* темой экспозиции интерьера становились понятия «личности», «микрокосма», «малой Родины», которая развивалась в тройственном делении пространства по вертикали и горизонтали, что также соответствовало традиционной структуре храма. Развитие темы по вертикали («пространство») строилось путем замещения христианской символики и сюжетов ассоциативно соответствующими им сюжетными и символическими изображениями: ярус «небесной церкви» соответствовал символическому образу «Истока Волги», средний — «христологический» — наполнялся изображениями «местных героев» (вспомним «лицевой синодик» федоровских проектов), которые предлагалось переносить на плоскость стены при помощи проекционной техники, нижний («земная церковь») создавал экспозиционный образ земли у истока Волги и, в свою очередь, членился на три тематических раздела по горизонтали: «Освоение земли» (жизнь крестьян у Истока) и «Расчистка истока» (трудовая деятельность) на основе этнографических материалов, «Торжество» (праздник, воспевание Истока) на основе материалов о местных ритуальных праздниках.

Экспозиция в каменном соборе должна была иметь аналогичное трехчастное деление по вертикали и горизонтали, раскрывая тему Истока и Родины в масштабе всей Волги и России: верхний ярус — символический образ Волги-России, средний — национальные «волжские» герои, нижний — земли и города Поволжья; по горизонтали создавались тематические комплексы, символизирующие «объединение», «защиту» (из реальных предметов-символов, присланных волжскими городами), «торжество» (образное отражение темы Волги в искусстве и литературе)⁸. Таким образом, экспозиция в храмах была задумана как символическое выражение

и — через традиционную символику храмового интерьера — *освящение* высоких понятий Родины, подвига, труда, духовности и др.

Если рассмотренные проекты остались нереализованными, то проект экспозиции в Троицком соборе города Соликамска «День Девятой Пятницы» был воплощен в жизнь.

Здание Троицкого собора было передано местному музею в 1989 г. Темой задуманной экспозиции (авторы Г.А. Бродинских, Н.М. Савенкова, художники В.И. Лемехов, С.И. Лемехов, Л.И. Лемехов и В.П. Целин) был выбран главный традиционный праздник старого Соликамска — день девятой пятницы после Пасхи. Авторы поставили себе целью через один день из жизни города показать целую историческую эпоху. В то же время «остановленное мгновение» традиционного городского праздника оказывалось связанным со всей историей города, так как празднование «дня девятой пятницы» уходило корнями в еще языческие традиции культа воды и плодородия, сам день стал отмечаться в свое время в память о конкретном трагическом событии в жизни города (нападение нагайцев в 1547 г.), в XIX веке превратился в своеобразный «день города» с крестным ходом, ярмаркой и гуляньем, а возрождение его в 1991 г. было одобрено всем населением, в том числе духовенством.

Для реализации идеи объединения в одной экспозиции духовного и материального, образа церковного праздника и ярмарки авторы максимально использовали саму архитектуру собора, имеющего пять помещений (галерея, центральный куб, алтарь и 2 придела), достаточно изолированных друг от друга. Красная дорожка в виде креста организует маршрут движения посетителей и, по мысли проектировщиков, разделяет две «зоны» экспозиции — духовную и земную и подчеркивает приоритет духовного начала. На месте алтарной преграды было установлено панно, состоящее из отдельных прямоугольников и напоминающее внешние формы иконостаса; на прямоугольниках в технике карандашного рисунка изображены портреты известных исторических деятелей, связанных с Соликамском (и снова вспомним «лицевой синодик»), венчает же все сооружение герб города в окружении образов Николая Чудотворца и Параскевы Пятницы — покровителей Соликамска. Два ряда горящих свечей, формирующих своеобразную «аллею», ведущую к алтарю, должны воплотить мысль о том, что событие проходит через всю историю города. Экспозиция возвеличивала роль всенародного праздника до события священного, символизирующего весь исторический путь Соликамска.

Таким образом, к концу 1980-х — началу 1990-х гг. в проектировании экспозиций храмовых интерьеров формируется новое направление. Авторы проектов максимально используют саму символическую структу-

ру храмового пространства и входящих в него предметов, но церковные символы воспринимаются как повод для создания новых, самостоятельных экспозиционно-художественных образов. Рассмотренные проекты более, чем какие-либо другие, выступают преемниками и продолжателями идей, разработанных Н.Ф. Федоровым в начале XX века. Прием использования освященных христианской традицией форм для «освящения» новых музейных символов и аллегорий (будь то Исток Волги или местный праздник, объединяющие людей) лежит в основе рассмотренного нами направления экспозиционной мысли, которое можно охарактеризовать как *неосимволическое* направление в экспозиционном проектировании.

Сегодня музейную деятельность невозможно представить без ее проектной составляющей. Безусловно, организация любого музея всегда предполагала такую составляющую (музей сначала должен возникнуть в чьей-то голове в виде проекта); однако понятие «музейное проектирование» заняло прочное место в музейном деле в 1980-е гг.

Для российского музейного дела была характерна одна отличительная особенность: создание ярких, но остававшихся нереализованными музейных проектов, часто на многие десятилетия опережающих музейную практику. Достаточно упомянуть бурную проектную деятельность первой половины XIX века, в которой особо выделяются проекты национального музея Ф.П. Аделунга 1817 г.⁹ и Б.-Г. Вихмана 1821 г.¹⁰. В этих проектах излагалась основная идея и содержательное наполнение будущего музея; проектирование же экспозиционного построения, тем более его образной стороны, займет свое прочное, даже лидирующее место в музейном проектировании лишь во второй половине XX века. Тем более удивительным представляется фантастический по современности звучания проект Н.Ф. Федорова, изложенный в статье «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?» (см.: I, 443—463).

Проект Музея третьего сословия начинается с четко сформулированного концептуального замысла: музей задуман философом «как сознательное воспроизведение отходящего времени, такое воспроизведение, из которого можно было бы понять, кому или чему служило третье сословие» (I, 442). Столь же четко выражен идейный замысел: «Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со семи отцами ради земного благополучия <...> Энци-

клопедия, и вообще XVIII век, и была пропагандою этого отречения от небесного и замены его земным, пропагандою в популярной форме, завершением мысли предшествовавших трех веков» (I, 444).

Столь гигантский по замыслу музей должен был располагаться в целой группе зданий, сама архитектура, расположение отделов, пространственные построения, оформление которых играли важнейшую роль в создании образа девятнадцатого века — века буржуазии.

Музей должен был стать изображением царства господства женщин, по мысли Н.Ф. Федорова, губительного для человечества. Поэтому центральным образом экспозиции становилось изображение ассамблеи, бала со всей обстановкою, демонстрирующее «всемирную промышленность в ее потреблении». Философ предлагал показать промышленность не в «виде склада», как это было принято на выставках XIX века, но показать вещи, исполняющие свое назначение; таким образом, намного опережая современную ему экспозиционную мысль, Федоров предлагал построение экспозиции на основе тематических ситуационных комплексов. Особый отдел музея должны были составить экипажи, так как на ассамблею не ходят пешком. Как базис, основа этого «цвета» промышленности, в нижнем этаже, под ассамблеей, размещалась экспозиция, изображающая фабрику и завод, а еще ниже, под землей — рудник и шахту, т. е. промышленность в «производстве и добывании», мир «четвертого сословия». Более того, проектируемая экспозиция должна была иметь символический смысл, показывая «господство вещей над людьми», вещей, которые «суть игрушки, но не для взрослых, как это говорят некоторые в осуждение, а именно для несовершеннолетних, как бы стары они ни были» (I, 445), а также постоянную угрозу третьему сословию снизу, из фабрик и шахт: ассамблея — это пир над вулканом.

Отражая положение науки и образования в современном ему обществе, Н.Ф. Федоров располагал в своем мысленном музее академии и университеты ниже ассамблеи и сзади фабрики: в проекте само архитектурное пространство должно было способствовать образному выражению основной идеи. Экспозиции, посвященные прикладным наукам, располагались ближе к фабрике, а экспозиция, посвященная «чистой» науке, — в самой нижней и удаленной части музея. Среди экспозиций, посвященных искусствам, главенствующее положение отводилось опере и балету, а самое последнее — «на заднем дворе наук и искусств» — любимому детищу философа, музею.

Как придатки завода и фабрики, на нижнем этаже возникали образы трактира, символизирующего пьянство и разгул, и публичного дома (разврат). При выходе Н.Ф. Федоров располагал отделы, посвященные меди-

цине и погребальному искусству, напоминающие о неизбежности болезни, старости, смерти, о неотвратимости ухода из этого мира.

Фасад здания, символизирующего город, Н.Ф. Федоров мыслил в виде фасада торгового магазина с вывесками и рекламой, с его показной красотой. Другая группа зданий представляла казармы, полицейскую часть, суд, тюрьму; тема тюрьмы с ее орудиями наказаний возникла как выражение внутренней сути «города», «извне же город должен быть изображен крепостью, представляющею все усовершенствования в наступательных и оборонительных орудиях войны, это прогресс военный. Выставка и должна быть изображением трех прогрессов — военного, юридического и экономическо-индустриального, т. е. изображением того, что есть, изображением действительности, или того, что *не должно быть*» (I, 448).

Завершая краткий пересказ этого удивительного проекта, подчеркнем еще раз: поразительно, невероятно современны и предложенный Н.Ф. Федоровым метод построения музея, чрезвычайно близкий появившемуся в самом конце XX века самому современному и даже авангардному сюжетно-образному методу, и форма изложения проекта, аналогичная по сей день не освоенной музейными специалистами и потому редко используемой форме сценария. Более того — никому еще не удалось спроектировать и реализовать замысел столь гигантского и цельного музея, в образной форме раскрывающей глубинную суть целого класса.

Николай Федоров — единственный философ, в учении которого столь значительное место уделено концепции музея. Он значительно расширил представление о значении и возможностях музея. Это было замечено современниками и оказалось очень созвучным нашим сегодняшним размышлениям о смысле музея, этим объясняется все возрастающий в последние годы интерес музееведов к учению философа.

Центральная идея философского учения Н.Ф. Федорова — идея «патрофикации» — т. е. сначала *мысленного*, а затем, на основе преодоления человечеством «небратского состояния» и регуляции всех космических сил, — *реального* воскрешения всех отживших поколений — «отцов». Музей Федорова — не собрание вещей, но «собор лиц», институт, который, храня память об ушедших «отцах», тем самым когда-то должен сделать возможным их реальное воскрешение.

Исходя из этой будущей высшей цели, оценивает Н.Ф. Федоров и реальный музей. Гуманный смысл музея в антигуманном обществе — вот главнейшее назначение этого института по мысли Николая Федорова.

Не это ли волнует нас по сей день?

Примечания

¹ Российская музейная энциклопедия. Т. 1. М., 2001. С. 386.

² Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н.Ф. Из философского наследия. (Музей и культура). М., 1995. С. 16—124. (Сб. Музейное дело. Вып. 23). См. также: II, 370—437.

³ Федоров Н.Ф. Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX? // Федоров Н.Ф. Из философского наследия. (Музей и культура). С. 241—280. См. также: I, 442—463.

⁴ Кастельс М. Музеи в эру информации: проводники культуры во времени и пространстве // Российский комитет Международного совета музеев (ИКОМ России). Информационный бюллетень. 2001. № 4. С. 2—10.

⁵ Федоров Н.Ф. Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор (I, 358).

⁶ Поляков Т.П., Никишин Н.А. Музей-заповедник «Исток Волги»: научная концепция и предложения по реализации. М., 1988 (Материал к обсуждению / НИИ культуры).

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. С. 18—19.

⁹ Аделунг Ф. Предложение об учреждении Русского национального музея // Сын Отечества. 1817. № 14.

¹⁰ Вихман Б.-Г. Русский Отечественный музей // Там же. 1821. Ч. 71. № 33.

О.А. Бабанова

ИДЕИ Н.Ф. ФЕДОРОВА В ПРЕПОДАВАНИИ МИРОВОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В 1986 г. в программы школьного образования был введен курс «Мировая художественная культура». Это было встречено педагогами с воодушевлением — появились надежды на возможность реального эстетического и духовно-нравственного воспитания школьников старших классов. В основу программы был положен «принцип историзма», который «помогает ученику сквозь призму далекой истории понять динамику сегодняшней жизни, свое предназначение»¹. Мифология рассматривается в программе как «система образов и представлений, в которых своеобразно воплощено сознание людей древнейших цивилизаций, их отношение с окружающим миром, с космосом, с другими людьми»², как основа трех великих книг — «Махабхараты», Библии и Корана. Эти принципы, однако, не являются достаточными, и не приходится удивляться, что в современной форме преподавание МХК напоминает экскурсию по антикварному салону, в котором представлены огромные сокровища художественной

мысли, но остается непонятным, зачем и для чего все они собраны вместе и кому они нужны сегодня, в III тысячелетии.

В 1930-е гг. в своих лекциях Борис Робертович Виппер высказал мысль о том, что в XX веке необходимо объединить специалистов в области пластических (архитектура, скульптура, живопись) и временных (музыка, театр, кино) искусств для создания единой истории искусств. В 1970-е гг. известный искусствовед, лорд Кеннет Кларк, создал на фирме BBC серию фильмов под общим заглавием «Цивилизация» с уточняющей расшифровкой: «Моя точка зрения на историю искусств». В этих фильмах была сделана попытка представить основные эпохи развития искусства, опираясь на материал из различных областей: философии, науки, литературы, театра, музыки и изобразительных искусств.

Преподавание МХК в настоящее время ведут или учитель литературы, или учитель истории, или учитель рисования, или же учитель пения. Беседа с работниками российских музеев, читавших лекции для учителей средних школ на курсах повышения квалификации, мы не раз слышали мнение о том, что невозможно в коротких курсах дать объемное представление о мировой художественной культуре. Системный подход к преподаванию этой дисциплины требует и формирования современной методологии, и подготовки специальных кадров, и объединения научных школ и направлений, разрозненных сегодня, для выработки единого подхода к преподаванию курса, крайне важного для формирования личности школьника.

На наш взгляд, философия Н.Ф. Федорова дает ариаднину нить для путешествий в лабиринте современной художественной культуры, помогает увидеть то общее, что двигало художниками во все исторические эпохи. Цитирую С.Г. Семенову: «То, что мы называем искусством родилось — считает мыслитель — как попытка "мнимого воскрешения" — из погребальных обрядов, отпевания, стремления восстановить и сохранить облик умершего, хотя бы в искусственном, в живописном и скульптурном виде»¹. Сам же Федоров пишет так: «Началось же искусство созданием человека чрез него, чрез человека самого, так что последний акт божественного творчества был первым актом человеческого искусства. Вертикальное положение человека есть молитвенное положение, первый религиозный подъем, обращение к небу существа, почувствовавшего утрату — это акт теоантропического искусства» (III, 293).

От наскальных росписей до Марселя Пруста и наших дней фактически все искусство — это непрекращающиеся «поиски утраченного времени», попытка сделать доступным то, что явилось художнику в его время, для потомков, открыть возможность взаимопонимания людей разных культурных миров и эпох. Средства для этого дает конкретная историческая эпо-

ха — от охры и сурика каменного века до компьютерной техники, аудио- и видеосредств наших дней.

Уклонение искусства от задачи преодоления времени, победы над смертью и преобразования мира превращает его в средство для ублажения низших потребностей человека, достижения комфорта и, в конечном счете, ведет искусство к деградации. «Общество потребления» с его идеалом максимального комфорта, культом «мануфактурных игрушек», как это ни парадоксально, остро нуждается в смерти. Экономика такого общества требует быстрой смены поколений. Его вполне устраивает несовершенная, смертная человеческая природа. Путь технического прогресса ведет лишь к ублажению короткой земной жизни, жизни эфемерной и призрачной. Но как бы долго ни длилась жизнь людей, даже самых талантливых и одаренных, смерть их оставляет незаживающую рану в душах их близких. Какими бы денежными средствами ни обладали «сильные мира сего», смерть близких людей отравляет и их комфортную, богатую и благополучную жизнь, если они не впали в «окамененное бесчувствие», ставши сами мертвыми еще при жизни.

В курсе МХК должны быть рассмотрены с федоровских позиций основные этапы истории культуры.

НАСКАЛЬНАЯ ЖИВОПИСЬ. Начиная со времен неолита, искусство было попыткой «остановить мгновение» (тому пример — наскальные изображения сцен охоты) и дать человеку возможность оживлять, хотя бы в памяти, исчезнувшие события и тем самым уже как-то влиять на них. Уже на этом этапе искусство имеет прямое отношение к ритуалам погребения в надежде на грядущее воскресение (дольмены, кромлехи, гробницы, зачастую украшенные магическим орнаментом).

ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ с полной очевидностью демонстрирует связь искусства с идеей загробной жизни, воздаяния, воскрешения. Искусство Древнего Египта прежде всего обслуживало погребальный культ обожествляемых фараонов.

Идея возвращения фараона из Царства Мертвых подразумевала, что он будет вождем, который выведет за собой и свой народ. Только грандиозная мысль о бессмертии могла воодушевить создателей таких гигантских сооружений, какими являются Пирамиды и комплексы поминальных храмов, с многочисленными росписями и рельефами на стенах гробниц.

ИСКУССТВО ЭЛЛАДЫ достигает несравненных высот одухотворенного реализма в изображениях богов и героев. В Древней Греции в искус-

стве разрабатывается представление о дуализме тела и духа — бессмертие духовной субстанции и тленность тела. Идея переселения душ в пифагорействе и орфизме, по-видимому, заимствована с Востока. Мертвое тело иногда предавалось огню. Замечательные скульптуры Фидия, Поликлета и других великих скульпторов Эллады выражают тип, а не индивидуальность. Фигуры, изображенные на надгробных рельефах, имеют обобщенный характер. Первые успешные попытки сохранить индивидуальный облик в портретах — это Файюмские портреты, обнаруженные в 1887 г. в оазисе Файюм, оригинальный сплав древнеегипетской и римской традиций. Им предшествовали в Египте цветные изображения лиц на гробницах фараонов и приближенных к ним лиц. Портреты, выполненные в технике восковой живописи на доске (иногда на холсте), выставлялись первоначально в домах, а после смерти — вставлялись в бинты мумии на месте лица. Первое направление характеризует яркая жизненность образов, трехчетвертная постановка головы и светотеневая передача объема — влияние эллинского искусства. Второе направление следовало древнеегипетским образцам — его отличает графичность, плоскостность и резкость контуров.

ИСКУССТВО СРЕДНИХ ВЕКОВ в Европе полностью пронизано христианскими темами и идеями — будь то готические храмы, деревянные, мраморные и бронзовые скульптуры или русские иконы. Гробницы королей и пап располагались горизонтально, дублируя положение тел погребенных. В надгробии Филиппу Смелому в Дижоне мы видим лежащую фигуру со сложенными, как для молитвы, руками. Каменные надгробья уже обладают портретными чертами погребенных.

ВОЗРОЖДЕНИЕ принесло новый взгляд на человека, как на основного творческого деятеля в мире. Появились новые формы реализма и соответствующие им техники — но тема смерти и бессмертия отнюдь не исчезла (Рафаэль, Микеланджело, Дюрер и т. п.). Обращение к «Весне жизни», краскам и формам природы и человеческого тела после веков аскетического христианства отнюдь не сняло проблему смерти. По точному наблюдению В.А. Кожевникова, ученика и последователя Н.Ф. Федорова, эстетика Возрождения «и поныне остается, быть может, самым общедоступным союзником пассивного мировоззрения». Вершина философского осмысления темы смерти в искусстве Возрождения — капелла Медичи в флорентийской церкви Сан-Лоренцо, выполненная великим Микеланджело. Аллегорические фигуры «Утро», «Вечер», «День» и «Ночь» символизируют прерванную смертью, остановившееся время.

*Я словно б мертв — но миру в утешенье
Я тысячами души живу в сердцах
Всех любящих и, значит, я не прах,
И смертное меня не тронет тленье, —*

пишет скульптор и поэт, прибегая к метафоре «бессмертия в памяти» — этой извечной замене подлинного бессмертия.

ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ, проникнутая духом Вольтера и энциклопедистов, совершила попытку обосновать самодостаточность человека, освободившегося от клерикального гнета — но вечные темы по-прежнему проявлены в наиболее значительных произведениях музыки, живописи, поэзии и театра. Механистические идеи энциклопедистов, возродив отринутую Средневековьем атомистику Эпикура и Демокрита, как это ни парадоксально, открыли новое понимание возможности восстановления человеческого тела с помощью науки, а развитие естественных наук заложило основу для научного прорыва XX века.

ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ вызвала резкий рост научных институтов, которые в Новое время становятся опорой для создания машин и овладения новыми источниками энергии (пар, а позже — электричество). Она ознаменовала начало бурного наступления капиталистической эпохи, когда с очевидностью обнаружилось, что возрожденческие заявки человека на «самодостаточность» оборачиваются подчинением человека ходу индустриализации и самой бесчеловечной из стихий — стихии денег, «золотому тельцу». Но лозунг «Свобода, Равенство и Братство» снова напомнил людям об их общем происхождении и общей судьбе. Ведь в самом понятии «братства» наличествует память о предках, а в требовании «Свободы», если мыслить по-федоровски, скрыта мысль о воскрешении — ибо смерть выражает высшую, абсолютную степень несвободы, лишение возможности действовать. Требование Равенства, конечно, не утверждало отсутствия различий людей — речь шла о равенстве всех граждан перед лицом Закона. Отказ же от веры в возможность воскресения, связанный с секуляризацией общества, породил многочисленные «романтические» пессимистические учения.

НОВОЕ ВРЕМЯ («МОДЕРН»)

Эпоха модерна — это прежде всего эпоха индустриального развития.

*А человек? Он жил безвольно.
Не он — машины, города...*

*Жизнь так бескровно и безбольно
пытала дух, как никогда...*

Александр Блок. *Возмездие*

Но темы жизни, смерти и бессмертия, конечно, не перестали волновать людей, и при внимательном взгляде ясно видны в творчестве всех истинно великих мастеров, даже тех, кто, заглянув в бездну небытия, не увидел возможности выхода из нее. Нарастающая секуляризация углубляет у многих деятелей культуры убежденность в невозможности противостоять непобедимой смерти. Это убеждение широко распространилось в философии (Шопенгауэр, Ницше), литературе (Метерлинк, Леконт де Лилль), живописи («Город мертвых» Беклина), в музыке («Пляски смерти» Мусоргского, «Dance macabre» Сен-Санса и др.) — многочисленные примеры этого рода представлены В.А. Кожевниковым. И это было бы катастрофично, «если бы иной, более чистый и глубокий родник русского народного православного вдохновения в лице “Пасхальной утрени” Римского-Корсакова, не дал возможности <...> прозвучать вместо гимна туманному философскому “просветлению” действительно церковной песни истинного воскресения»⁴. «Модерн» в узком смысле слова (конец XIX — начало XX века) — это искусство эпохи, уже испытывающей пресыщение комфортом, избыточными материальными благами, жизнью «в свое пузо» (выражение Ф.М. Достоевского).

В то же время ясное понимание нерешенности главной задачи — преодоления смерти — порождает устремления в «Потусторонние миры», грезы, мистику, теософию, «богоискательство» и «богостроительство», а также различные извращения, в которых пытаются найти временное возбуждение, всегда заканчивающееся тоской. Романтизация декаданса приводит к «мировой скорби» и заставляет задуматься о том, верным ли был путь «освобождения» от истин, данных христианской религией. Николай Федоров является первым в истории человечества глубоким мыслителем, отказавшимся от уверенности в непобедимости смерти и от убежденности в фундаментальном противостоянии науки и религии, сказавший о возможности их соединения в «Общем Деле».

АВАНГАРД, включая футуризм, был яркой художественной попыткой освоить прорыв в «иные измерения», который явила человечеству новая физика и психология. Параллели между идеями Эйнштейна и Малевича хорошо известны искусствоведам.

Пресловутый «Черный квадрат» — чисто концептуальное произведение, «антиикона», амбивалентный символ, с одной стороны, тупика, к которому пришла цивилизация, а с другой стороны — попытка выразить

невыразимую реальность «иног мира». В России толчок поискам авангардистов дал Октябрьский переворот, вселивший надежду на то, что Царство Свободы уже скоро будет «построено» на земле. Эйфория была недолгой, и уже в конце 1920-х гг. художники были поставлены на место железной рукой партии, взявшей на себя роль высшего эксперта в области искусства. Убожество работ, выражавших официальный заказной оптимизм в СССР, имеет четкую параллель вплоть до фотографического сходства с искусством Третьего рейха, воспевавшего языческую мощь «истинных арийцев». Тема смерти была вытеснена с поверхности общественного сознания, но ее яды подспудно разъедали и это искусство, и общество.

ПОСТМОДЕРН, претендующий на роль мировоззрения «постиндустриальной» эпохи, представляет собой катастрофическую попытку вообще отказаться от категории истины, заменив плодотворное разнообразие позиций и взглядов ироническим равнодушием «плюрализма» и плетением интеллектуальных орнаментов, подчас забавных. Эта система породила множество эфемерных явлений и течений в искусстве, в том числе и достаточно гнусных, но уже в конце XX века стало ясно, что как философия, так и искусство постмодерна — это не более чем тупик на пути человечества.

ИСКУССТВО ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ имеет шанс, усвоив федоровские идеи, осознав свою главную задачу, превратиться из искусства создания мертвых копий и запечатления следов быстротекущего времени в реальный инструмент воскрешения. Конечно, это возможно лишь на пути синтеза науки, искусства и религии. Появление таких совершенно новых форм искусства, как фотография и кинематограф, развитие технических средств обработки и передачи информации (радио, телевидение, компьютеры, Интернет) — это первые шаги человечества на пути все более глубокого сохранения памяти.

Понимание искусства, как попытки «мнимого воскрешения», отраженное в разных культурах, поможет снять многие проблемы, связанные с противостоянием и взаимной нетерпимостью религиозных и мировоззренческих позиций. Те, кто сознательно отвергают возможность воскрешения, отказавшись от главной задачи христианства, будут вынуждены честно признать свою позицию, написав на своих знаменах «Да, смерть!» и признать ее своим кумиром. Это явление, в философском плане определяемое как «смертобожничество»⁵, а в клиническом — как некрофилия, нельзя сбрасывать со счетов, но и добра от него ждать не приходится.

«Воскресительный импульс никогда не исчезал из искусства, став его определяющей генетической чертой; <...> Существующее искусство для

Федорова прообраз, предварение (особенно убедительное в храмовом, литургическом синтезе искусств) того искусства будущего, которое в синтезе с религией и наукой станет истинной теoантропоургией (богочеловеческим делом), реально воскрешающей и преображающей погибшее, распространяющей творчество в благе и красоте на всю Вселенную»⁶.

Храм, строить который призывает Н.Ф. Федоров в противовес пророкам хаоса — Шопенгауэру, Ницше и их последователям, — основа той системы ценностей, которая противостоит разрушительному иррационализму, распаду и смерти, как их высшему выражению.

Преподавание МХК может и должно стать точкой опоры для формирования ноосферного мировоззрения III тысячелетия, соединяясь с высшими достижениями в области естественных наук, религии и философии в деле преображения мира и определения истинных задач человека во Вселенной как сотворца и хранителя Бытия, а не простого потребителя материальных благ.

Примечания

¹ *Елисеенко Н.М.* Программа факультативного курса «Литература Древнего мира» // <http://festival.1september.ru/articles/101268/>

² Там же.

³ *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 70.

⁴ *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова... М., 2004. С. 323—329.

⁵ *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертობожничество // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М., 1995. С. 97.

⁶ *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. С. 70.

А.Б. Овчинникова-Новочадовская **ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ** **Н.Ф. ФЕДОРОВА И РЕАЛИЗАЦИЯ ЕГО ИДЕЙ** **НА БОГОРОДСКОЙ ЗЕМЛЕ**

Мир идей Н.Ф. Федорова, как подлинно великое явление, представляет собой удивительное единство трансцендентной Вселенной и чудесной простоты земного воплощения ее законов. Направляя мысль человека к вершинам духа, философ с поразительной заботой помнит о каждом и включает в это великое восхождение каждого самого маленького и незначительного. Точнее сказать, в его мире нет малых и незначительных. Это положение для каждого становится божественным даром возможности ощутить в себе искру света Христова и понести ее по жизни в радости сопричастия Общему делу.

Сама жизнь Н.Ф. Федорова была истинным осуществлением этого восхождения и сопричастия. Несовершенство мира, от которого когда-то в горестном изумлении сжалось сердце незаконнорожденного ребенка, вызвало к жизни мощные силы созидания. В мире взрослых людей любой ребенок мог быть объявлен вне закона, ими же и провозглашенного.

Кто по рождению, кто по имущественному положению, кто по социальному статусу, кто по оценке умственных способностей, и так до бесконечности.

Это несовпадение, несоответствие Вселенской истины и ее земного прочтения, в творчестве Н.Ф. Федорова легло в основание построения звездных стропил для всех детей Земли.

Глубоко символично, что путь мудреца был начат им во всей простоте поприща школьного учителя. Кто же, как не учитель, может одарить улыбкой начинающего восхождение, поддержать слабого, одобрить дерзновенного, провести за руку через самые опасные тропы сомнений и невзгод?

Так же, как мысль, Федоров выстраивает лики простых человеческих жилищ в единую панораму храма, сердце его с бесконечной любовью вписывает лицо каждого ребенка в контекст святой фрески Мироздания. Поднимая детей из трюмов сознания на звездные палубы, Федоров возводил для них звездный мост духа и безграничного познания. В святой простоте деревянного возвышения — астрономической вышки для изучения звездного неба — звучал камертон новой эпохи. Вместе с детьми Московский Сократ звал к восхождению не только свой народ, но и все человечество. И сегодня сквозь пространство и время звучит удивительный голос русского мыслителя, обращаясь к каждому из нас.

В контексте современной истории России и мира его идеи не только не утратили своей актуальности, но и обрели новую значимость, которую невозможно переоценить. Закон родства и братства, идеи вселенской народной семьи, общий труд по обузданию разрушительных, стихийных сил природы в полифоническом полотне современной жизни звучат, как набат.

Для Богородской земли имя Н.Ф. Федорова — это не просто имя мыслителя, известного всей России, но для богородчан — это память о родном человеке, близком и дорогом, жизнь которого стала уроком многим поколениям.

Древние говорили: «Случай — это имя закона, который не распознан». Шесть лет пребывания Николая Федорова на Богородской земле не были случайными и не прошли бесследно. Само общение с удивительным учителем, чьи ум и сердце безраздельно принадлежали идее Вселенского добра, которое выражалось в простейших жестах высшего гуманизма по отношению к детям, оставляло неизгладимый след в сердцах его учеников. В генезис сознания маленьких богородчан закладывались удивительные основы

совершенных законов Божьего мира. И всей жизнью своей, и каждым днем этой жизни он учил их трепетному, бережному познанию этих законов, честному, искреннему, неискаженному их претворению в земном бытии.

К сожалению, в современном Ногинске — Богородске не сохранилось здания Богородского уездного училища, в котором преподавал Н.Ф. Федоров. Но, тем не менее, во всей красоте мечты нам хотелось бы думать о том, что идея Федорова о создании условий для изучения астрономии, как необходимой составляющей Вселенского знания, была воплощена отцами города, построившими первую обсерваторию в здании Реального училища для мальчиков в 1902 г. И может быть, кому-то наша догадка покажется детской фантазией, но мы склонны снова и снова вспомнить слова Платона о том, что идеи правят миром. Для сегодняшнего дня идеи Николая Федоровича Федорова являются не просто историческим наследием, не только грозным предупреждением... Его учение выстраивает ступени будущего человечества. Эволюционный путь, проложенный через радость сердца и чувство родства к миру и человеку. Вне законов родства и братства, вне сопричастности Общему делу воскрешения человечества нет сегодня у России и мира другого пути. Федоров мечтал о том, чтобы каждый город, каждое село стало единым духовным пространством, в котором все жители связаны священными узами добра и знания. В народной общине каждый становился и созерцателем красоты, и исследователем-историком, и созидателем.

В заключение мы позволим себе рассказать о многолетнем проекте «Город — как модель Отчего дома», осуществляемом в подмосковном городе Ногинске (старинное название — Богородск) с 1999 г. Главной идеей проекта стала идея объединения усилий различных общественных движений, организаций и государственных властных структур; объединение представителей разных народов и поколений, их приобщение к сокровищнице национальных культур, широкое просвещение на основах синтеза знаний. Целью проекта стало создание единого духовного, культурного пространства, исполненного добра, света, тепла и любви отчего дома, в котором нет посторонних, лишних, чужих, «неродных». Это отчий дом, где каждого человека, и малого, и старого, всегда ждут и встречают с радостью, где каждый человек любит свой дом, горд своей принадлежностью к замечательной семье, хранит ее лучшие традиции и преумножает ее достояние. В рамках проекта идут программы: «Чистое слово» (возрождение Российской культуры, сохранение чистоты русского языка и приобщение к сокровищнице мировой литературы), «Град Китеж» (работа студентов педагогического колледжа с подростками города).

Второй год в рамках проекта проводится акция «Всемирный день сердца», в которой принимают участие все жители города. По инициативе Все-

мирной кардиологической федерации, под эгидой ЮНЕСКО и Всемирной организации здравоохранения этот день (последнее воскресенье сентября) с 2000 г. отмечает все прогрессивное человечество. Врачи всего мира бьют тревогу: сердечно-сосудистые заболевания стали настоящей бедой человечества. Они — основная причина безвременного ухода из жизни сотен тысяч людей. И это не просто потеря для близких... Эти люди могли бы принести миру множество прекрасных даров: от мудрого совета и улыбки бабушки до замечательных открытий высокой науки.

Мы вновь и вновь слышим предостережения о факторах риска, и взоры врачей, педагогов, родителей с тревогой обращаются к молодому поколению. Действительно, события современного мира заставляют сердце человеческое биться в напряженном ритме. Ему воистину трудно. Одной из задач акции была необходимость довести до сознания людей простую истину: инфаркты и инсульты и другие сердечные заболевания — не просто следствие злоупотребления пищей, табаком, алкоголем и т. д. Сердце наше болит прежде всего от отсутствия Любви. Любви с большой буквы, исполненной преданности, доброты, щедрости, сострадания и чувства родства.

Если бы наши сердца были здоровы, наши родители не заканчивали бы свою жизнь в домах престарелых; беспризорные дети (они ничего не знают о звездах, никогда не слышали колыбельных песен и им никогда не приходилось с гордостью рассказывать сверстникам о своих прадедах) не исчислялись бы цифрами, в которые отказывается верить разум.

Сама жизнь убеждает нас снова и снова в том, что невозможно разделить словарь медицинских терминов, объясняющий болезни нашего сердца, и словарь нравственных основ жизни человека.

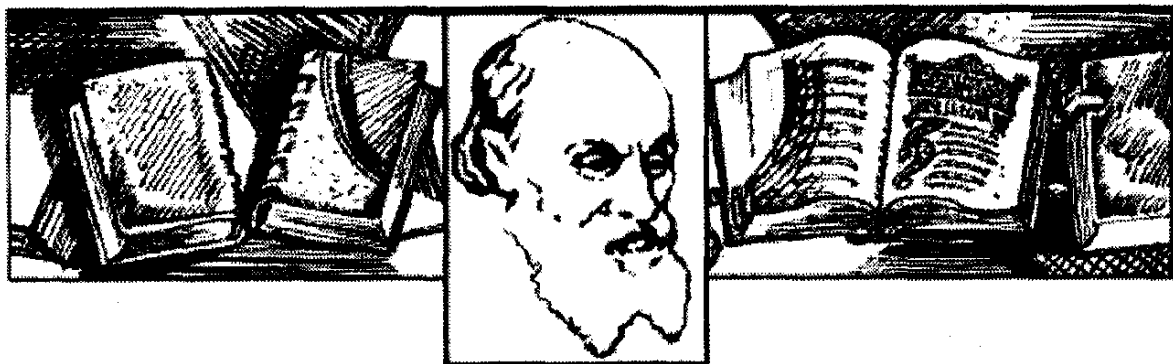
И опыт великого народа, и грандиозное наследие русской философии, и наши сердца говорят нам о неизмеримой ценности духовных основ жизни человека, чистой крепкой семьи, уважения и заботы о каждом человеке, памяти предков. В 2008 г. акция «Всемирный день сердца» в г. Ногинске проходила в течение недели. В больницах, детских домах, интернатах, детских приемниках и приютах проходили концерты, театрализованные программы и представления. Все детские сады и учебные заведения г. Ногинска приняли участие в конкурсе литературных и художественных работ «Мое сердце бьется для тебя, моя Земля». В книжных магазинах города работали волонтеры — студенты Ногинского педагогического колледжа. «Радуга сердца» — так называлось приглашение к жителям города приобрести книги, альбомы и краски для детских городских больниц, детских домов и интернатов. Торговой сетью города людям, лежащим в больницах, были подарены «сердечные продукты». Заключительным этапом акции стал торжественный гала-концерт, посвященный теме Сердца Человека.

ка. И в заключение были приняты решения о создании и ведении детьми города «Летописи добрых дел Богородского края» и объявлен конкурс среди малышей и школьников города на создание лучшей модели детского ордена Доброты.

С плакатов, выпущенных к Всемирному Дню Сердца, Ангел напоминал людям, что без милосердия, сострадания, щедрости, мудрости, веры и любви сердце человеческое не сможет обрести ни здоровья, ни радости бытия, ни смысла жизни. Мы все сегодня живем надеждой, что Всемирный День Сердца превратится в наш общий праздник, и все жители наших городов и сел когда-нибудь смогут сказать: «День Сердца, неделя, месяц, год — Эпоха Сердца!»

Все организаторы акции были по-настоящему удивлены и тронуты той чудесной отзывчивостью жителей Богородской земли, с которой они откликались на все предложения проекта. Сотни людей от чистого сердца посылали помощь тем, кто в ней нуждался, и эти дни были наполнены радостью единения, творчеством и чувством искреннего родства.

Мы чувствовали, что в наших силах сегодня сделать так, чтобы никогда не сжималось детское сердце от соприкосновения со словом «война», холодом чужих глаз и хлебом, который нельзя есть.



ГРАНИ ТВОРЧЕСТВА

В.А. Никитин

УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА И ПРОБЛЕМЫ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

«Мода — это всегда ложь», — считает священник Андрей Лоргус, автор весьма добросовестного и обстоятельного курса лекций «Православная антропология»¹. В аннотации сказано: «Книга представляет собой первый опыт систематического изложения православной антропологии, которая является неотъемлемой частью христианского богословия». К сожалению, однако, здесь нет ни слова об антропологии великого русского мыслителя Николая Федоровича Федорова. Нет о нем упоминания и в статье «Антропология» священника Владимира Шмалия в «Православной энциклопедии», равно как и в его же интереснейшей статье «Проблематика пола в христианской антропологии»². Профессор Московской духовной академии Н.К. Гаврюшин обошел стороной и не включил в составленную им фундаментальную антологию «Русская религиозная антропология» (Т. I—II. М., 1997) хотя бы небольшой отрывок из «Философии Общего Дела». Что касается моды, то, как известно, на то и правила, чтобы быть исключениям. К такому счастливому исключению, на наш взгляд, как раз и относится мода на антропологию.

Актуальность антропологии для культуры и общества в целом, для религиозно-философской и богословской мысли в особенности глубоко оправдана. Не случайно на повестку дня поставлен сегодня вопрос о создании антропологии как интегральной научной дисциплины, на стыке естественных и гуманитарных наук.

Под антропологией ныне подразумевают несколько научных дисциплин. Медицинская антропология, например, занимается изучением че-

ловека как биологического вида, археологическая — ископаемым человеком; к антропологии в том или ином аспекте можно отнести многое, что имеет непосредственное отношение к человеку в самых различных проявлениях его истории, языка, культуры, этики и эстетики, психологии и религиозных верований.

Мы будем говорить о христианской антропологии как о богословской дисциплине, имеющей свои основания преимущественно в монашеской жизни и аскетике, но, как это ни странно, несмотря на двухтысячелетнюю историю христианства, еще недостаточно разработанной. В этом мнении сходятся даже оппоненты, такие как Владимир Лосский и прот. Сергей Булгаков.

Отцы и учителя Церкви не оставили нам цельной системы антропологии. Объясняется это тем, что они были заняты преимущественно разработкой догматического учения, объемлющего проблемы триадологии, христологии, пневматологии и мариологии, т. е. учения о Святой Троице, Богочеловеке Иисусе Христе, Святом Духе и Приснодеве Марии, Матери Спасителя. Внимание к человеку, вопросы и проблемы антропологии богословскую мысль, по-видимому, занимали гораздо меньше. Особенно это касается православного Востока, для которого догматическое развитие христианского богомыслия остановилось на VII Вселенском (II Никейском) Соборе (783—787) в VIII веке.

В итоге проблема Богочеловечества как некоего единства в двойстве, именно силы образа Божия в человеке и образа человеческого в Божестве, т. е. ключевая проблема христианской антропологии, осталась не разработанной — сожалел о. Сергей Булгаков³.

И все же, опираясь на тексты Священного Писания, на богатейшую литературу по истолкованию Библии, извлекая те или иные суждения о человеке из святоотеческих творений, мы можем воссоздать приблизительные контуры христианской антропологической системы, которая, оставаясь вне догматического поля, допускает различные суждения по целому ряду промежуточных проблем. Подразумеваем «теологумены», частные богословские мнения, в той или иной степени авторитетные для верующих, которые могут существенно расходиться друг с другом, не являясь ересью.

Автору уже приходилось писать о том, что значительнейшая часть федоровской проблематики относится к сфере именно теологуменов, а не догматов, т. е. к области допускаемого Церковью разномыслия. О том, что нео-христианство Федорова — не школьное и даже не академическое, а пророческое учение, устремленное к грядущему, спасенному и преображенному миру, обоженному после всеобщего воскресения.

Святоотеческими источниками для христианской антропологии периода Единой Неразделенной Церкви принято считать сочинение святите-

ля Григория, епископа Нисского (ок. 335—394) «Об устройении человека», «Исповедь» Блаженного Августина (354—430), фрагменты из произведений преподобных Макария Великого (Египетского) (ок. 300—390), Максима Исповедника (580—662), Исаака Сирина (VII в.) и других авторов, вошедшие впоследствии в «Добротолюбие».

Н.Ф. Федоров, на наш взгляд, испытал не только влияние «учителя учителей» Оригена (ок. 185—224) и святителя Григория Нисского (о чем уже писалось), но и Блаженного Августина. С последним он был готов охотно полемизировать. История обращения Августина считается шедевром интроспективной автобиографии. Сравнивая ее с «Исповедью» Жан-Жака Руссо, Федоров проницательно замечает: «Описывая пороки, он (Руссо), можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним...» (III, 257).

Антропологические воззрения Блаженного Августина определялись в решающей мере его собственным религиозным подвигом, подвигом обращения ко Христу. В обретении Бога — ключ к его учению о человеке⁴.

Всецелая устремленность ко Христу-Воскресителю — жизненный и творческий подвиг Федорова.

И это тем более замечательно, что в середине XIX века, когда Н.Ф. Федоров формулировал свое учение, господствовала так называемая «эмпирическая психология» или антропология, которую можно назвать «психологией без души». Душа как понятие религиозное отверженцами этой психологии отрицалась. В результате явления духовной жизни теряли свое единство и глубину, рассматривались как произвольный набор отдельных психических элементов — представлений, ощущений и т. п.

Отмечая принципиальную разницу в мировоззренческих установках Церкви и светских наук относительно учения о человеке, Владимир Лосский справедливо считал, что «антропология богословская должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов»⁵.

Учение Федорова, на наш взгляд, именно так и строится.

И хотя оно несводимо к традиционному учению Церкви о природе человека, но далеко выходит за эти рамки, тем не менее, в главных своих чертах определяется именно христианской антропологией и триадологией.

Православную триадологию — учение о соотношении и взаимоотношении Трех Лиц Святой Троицы — Федоров рассматривал как идеальную модель для человеческого общежития, это один из излюбленных идейных лейтмотивов философа: «Мысль об осуществлении на земле подобия Троице (подобно мысли о воскрешении, которое и есть Ее, Бессмертной Троицы, полное выражение) никогда не была чужда человечеству, но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления

такого подобия» (I, 88); «Троица — это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*» (I, 90), — так пишет Федоров. И продолжает в духе своего изумительного литургического богословия, запечатленного высокой поэзией: «В возгласе "Благословенно Царство Отца, Сына и Святаго Духа" царство можно относить и к самой Троице, как обществу совершеннейшему, и к обществу человеческому, если в нем осуществляется подобие этому царству» (I, 90).

Далее Федоров ссылается на «Пять бесед о молитве Господней» святителя Григория Нисского, по которому одно из прошений этой молитвы, оставленной нам Самим Христом, а именно — «да приидет Царствие Твое» — читается: «Да приидет Дух Твой Святой на нас и очистит нас» (I, 90). Такое изъяснение, в котором есть мольба о вдохновении или пробуждении наших сил для осуществления Царства Божия, чрезвычайно дорого Федорову.

В Священном Писании учение о происхождении человека (антропология) и учение о его сущности (антропология) связаны воедино. Библейская антропология исходит из воззрения, что весь космос, весь тварный мир и венец природы — человек — созданы Высшим Творческим Началом — Богом. Федоров в этом не сомневался.

Признание Бога в качестве целепологающей причины творения принципиально недоказуемо, оно является предметом веры, характерной особенностью человека религиозного. Федоров был глубоко верующим православным христианином, исполненным духа истинного евангельского смирения и сокрушения о грехах; о себе он обмолвился: «Человек неученый, но воспитанный службою Страстных дней и Пасхальной утрени, как выражения высшей нравственности, которой должна предшествовать сороклетие покаяния в общих всем грехах: в культуре, т. е. самоубийстве, в искусственном вымирании, в цивилизации или взаимном истреблении, и в эксплуатации или истощении природы» (II, 169).

Следует отметить, что религиозная вера имела для Федорова дополнительное измерение, — «в смысле старом, народном» (I, 78) как завет и завещание, и в смысле новом, проективном — как руководство к действию. Этот важный фактор нам необходимо, безусловно, учитывать.

Замечательно, что задолго до протоиерея Александра Шмемана — выдающегося богослова — и других современных авторов Федоров весьма основательно и глубоко развивал так называемое литургическое богословие, на поприще которого был первопроходцем. Символ веры Федоров называл «последним словом Христа на Земле», то есть завещанием; в таинстве святого крещения видел «отречение от старых дел, или ересей»; в

исповедании Символа веры — «обет исполнить общее изначальное дело»; в таинстве миропомазания — «посвящение в самое дело» (I, 78).

Библия сообщает, что Бог создал человека в «шестой день» творения (шестой космический цикл), по образу и подобию Своему (предшествующие циклы творения можно рассматривать как подготовительные этапы создания человека). Библия об этом повествует так: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7).

Идея богосотворенности мира и человека — фундамент библейской антропологии — была для Федорова аксиомой, не требующей доказательств. У Федорова она получила дополнительный вектор активного проективизма. Он, например, писал: «Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность» (I, 255).

Раннехристианские писатели, такие, например, как Ориген или епископ Лионский Иринеи, считали, что «образ Божий» человеку дан, подобие же задано, его надлежит стяжать, в соответствии с заповедью Христа: «...будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48). Отсюда идеал обожения у преподобного Макария Великого, святителя Афанасия Великого и других.

Этот идеал, безусловно, не только вдохновлял Федорова, но и дополнялся в его восприятии учением Оригена и святителя Григория Нисского об *апокатастасисе* — возвращении мироздания в первоначальное райское состояние, когда с явлением Мессии должны исполниться обетования о мировой гармонии и утверждении Царства Божия на земле. С этим учением в известном смысле связан *хилиазм* — вера в «тысячелетнее царство» Божие на земле еще до конца мира⁶.

В отличие от хилиазма, апокатастасис предполагает обращение всех людей в христианскую веру и обретение святыми вечного блаженства после Страшного суда Христова и преобразования всего мира. Об этом учил Сам Христос и Его ученики, особенно св. апостол Павел: «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» (1 Кор. 15,

22—26). И далее: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11, 32).

В основном труде Оригена «О началах», оказавшем глубокое влияние на Федорова, развивается учение о том, что воскресшее тело, измененное «благодатью воскресения», явится тонким и эфирным, преображенным и гораздо славнее земного; совершенство его будет соответствовать нравственному состоянию души. В то же время воскресшее тело будет, в сущности, тождественно с земным, субстанционально с ним единым и иметь тот же самый индивидуальный вид, определяемый «семенем Логоса»⁷.

Многие мысли Оригена были впоследствии неверно истолкованы, «оригенизм» дал начало ряду неортодоксальных течений; мысль о том, что при всеобщем восстановлении (апокатастасисе) воскресшие воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI веке еретиками исохристами.

Несмотря на то, что некоторые мнения Оригена были отвергнуты на Поместном Константинопольском Соборе 543 г., его авторитет и его влияние на развитие христианского богословия не изгладились и поныне. Он оказал сильное влияние, прежде всего, на святителя Григория, епископа Нисского. В своем учении о воскресении свт. Григорий Нисский развивает две оригеновские темы: о неразрушимости тела, восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом душевно-духовном начале — *ratio*, присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, по воскресении, восстановления человеческого существа. Как и Ориген, святитель Григорий Нисский берет за основу своих размышлений учение о воскресении, изложенное святым апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам: «Ибо подобает тленному сему облечься в нетление» (1 Кор. 15, 53). А нетление, слава, честь и сила принадлежат собственно Божию естеству; они были прежде у созданного по образу Божию человека, и снова ожидаются⁸.

Комментируя другое изречение святого апостола Павла: «Бог будет всё во всё» (1 Кор. 15, 28), святитель Григорий Нисский развивает концепцию, также идущую от Оригена, о совершенном уничтожении зла в грешниках, так как если во всех существах будет Бог, то в них не останется зла. Таким образом будет восстановлена божественная цель творения, которое было изначальное «добро зело» (Быт. 1, 31). Рассматривая слова апостола Павла о том, что через крестную смерть Иисуса Христа пред Его Именем преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10), святитель Григорий под «небесными» подразумевает ангельские иерархии, под «земными» — человеческий род, ныне живущих людей, а под «преисподними» — всех умерших, а также падших ангелов. Бесконечная сила искупительной жертвы Христовой, по мнению святителя

(не разделенному всей Полнотой Церкви), распространится и на inferнальный мир⁹.

Следует добавить, что вслед за Оригеном святитель Григорий Нисский смотрел на наказание грешников как на средство их уврачевания от грехов, и ад ему представлялся своего рода чистилищем; учение о вечности адских мучений, по его мнению, допущено Церковью с воспитательно-профилактической целью, ибо слово «вечность» (эон) в Библии часто обозначает лишь чрезвычайно большую по сравнению с земной жизнью продолжительность времени, но не его божественную, вневременную бесконечность. Такое понимание было близко и Федорову.

Понимая под апокатастасисом обращение всех существ, не исключая и дьявола, Ориген, по мнению Церкви, искажил это учение. И хотя подобные воззрения высказывали позднее, в IV—V веках Дидим Александрийский (ок. 313—398), Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, Церковь в VI веке отвергала это учение, как «оригеновскую» ересь, отстаивая представление о вечности адских наказаний для нечестивых.

Тем не менее, идея апокатастасиса вновь заявила о себе в IX веке устами нового провозвестника — гениального богослова Иоанна Скота Эриугены, который был глубоко убежден в том, что смысл вселенской истории в возвращении (reditus) человеческой природы, а в ней и через нее — и всего сотворенного в идеальное состояние. Моменты этого возвращения: смерть, воскресение тела, одухотворение всего материального (conversio in purum spiritum), возвращение в мир идей и соединение с Богом (deificatio). Впервые восстановлена человеческая природа в идеальное состояние во Христе; через Него совершается восстановление ее во всех других людях¹⁰.

Подчеркивая, что Федоров продолжает и развивает именно то течение в христианской мысли, которое было одушевлено идеей всеобщего апокатастасиса (ведь у всех «сеется тело душевное, восстает духовное» — 1 Кор. 15, 48), ведущий исследователь «Философии Общего Дела» С.Г. Семенова образно заключает: «Иррациональный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы и всеобщее очищение»¹¹.

В своей работе «Принципы православной антропологии» протоиерей Василий Зеньковский упоминает Федорова лишь один раз, да и то в примечании, замечая, что он якобы игнорировал, что воскресение не есть простое восстановление телесности. Нам кажется, это досадная ошибка, не характерная в целом для о. Василия, который очень высоко ценил личность, учение и вдохновение Федорова, «сияющее светом христианского благовестия о воскресении»¹².

На наш взгляд, Федоров понимал «духовное тело» не как простое восстановление телесности, но и не спиритуалистически, а согласно духу

Евангелия, повествующего о том, что воскресший Господь вкушал пищу и приглашал учеников: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). То есть философ оставался верен христианскому признанию метафизической природы телесности, неразрывно связанной с тайной Боговоплощения и преображенной в Христе Воскресшем.

Федорова нередко упрекают в рационалистическом материализме. Так, он пишет о сновидениях как болезненных аномалиях или проявлениях праздной жизни. В IV части «Вопроса о братстве...» встречаем суждение о человеке-машине, продуктом жизнедеятельности которой является сознание: «...организм — машина <...> сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите (разломанную. — В.Н.) машину — и сознание возвратится к ней!» (I, 258). Это именно суждение обыкновенно приводят критики Федорова, указывая на неприемлемость подобного представления о воскрешении. Но здесь философ, коли вдумчиво вчитаться в контекст, полемически преднамеренно заостряет в своем изложении воззрения вульгарных материалистов, — в поисках аргумента а contrario («от противоположного»), — в чем автора в свое время настойчиво убеждала и сумела убедить Анастасия Гачева. Нам уже довелось писать об этом в обзорной статье «Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания»¹³.

Впрочем, вопрос о том, является ли душа абсолютно нематериальным началом или чрезвычайно утонченным эфирным телом (мнение Тертуллиана), не так уж прост. И в наше время нельзя считать абсурдными попытки, образно говоря, «взвесить душу» на воображаемых электронных весах.

Придавать интегральному учению Федорова сугубо материалистическую интерпретацию, особенно в области антропологии, отбрасывать его духовное ядро значит недопустимо искажать его суть. Ибо этим ядром, лучше сказать, сердцевиной, была религиозная вера в Богочеловека Христа и в Его воскресительную силу.

В целом же учение Федорова, на наш взгляд, требует развития и углубления, дальнейшего совершенствования в духе подлинно христианской антропологии, синтезирующей все достижения современной гуманитарной и естественнонаучной мысли. Федоров был бы этому только рад. Трудно представить, к каким удивительным прозрениям воспарила бы мысль этого несравненного гения в наше время!..

Воздавая должное его памяти, надо здесь же подчеркнуть: Федоров знал и использовал для своего учения новейшие данные современной ему науки, в частности, биологии и медицины, а также генетики, основы которой были заложены католическим монахом Грегором Менделем во второй половине XIX века. В этой связи Федоров проницательно, можно сказать,

пророчески писал: «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем волн и производящая или потемнение, ослабление, или же усиление света. Человек, углубляясь в самого себя с целью самопознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, наклонности, явления, для коих нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, отчего он сам, познающий, произошел, что в него перешло, т. е. познание своих родителей. Душа человека — не *tabula rasa*, не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать всё, что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ. Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей; полный ответ на древний вопрос, написанный над воротами Дельфийского оракула, — *"познай самого себя"* — мы будем иметь во всеобщем воскрешении» (I, 282); «Крылья души сделаются тогда телесными крыльями» (I, 282).

Создание тела и души — два ключевых момента в сотворении перво-человека Адама. Признавая, безусловно, акт божественного творения, как отправную точку в развитии рода человеческого, библейское откровение оставляет открытым вопрос о возможной эволюции человека и ступенях этой эволюции. В этом плане возможно существование целого ряда самостоятельных научных гипотез, безотносительно к религиозным учениям. Безусловно несовместимым с библейской антропологией, однако, является взгляд на то, что человек лишь количественно, а не качественно отличается от так называемых «ближайших соседей» на ступенях эволюции, например, от высших приматов. Человек, созданный по образу и подобию Творца, для которого Бог сотворил мир, рассматривается в христианстве как венец творения. «Среди всего ранее сотворенного не было настолько ценного создания, как человек... он достойнее и величественнее всего остального... И не только достойнее, но и является хозяином всего, и все для него создано», — подчеркивает Иоанн, Экзарх Болгарский (X в.) в своем популярном в Киевской Руси компилятивном сочинении «Шестоднев»¹⁴, — и эту мысль Федоров, безусловно, разделял.

Превосходство человека над всем сущим объясняется его одновременной принадлежностью двум мирам — видимому физическому и невиди-

тому духовному (трансцендентному). Мир человека (микрокосм) столь же целостен и сложен, как и мир природы (макрокосм). В Библии с поразительной ясностью разграничены в человеке естественная (биологическая) и сверхъестественная (теологическая) сферы. К первой относится человеческое тело, генеалогия которого выводится непосредственно из природного вещества («земной персти»), подчинена законам животного бытия. Ко второй относится «душа живая», несущая печать Божественного Духа, так как Сам Бог «вдунул в лице его (человека) дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Христианская антропология рассматривает человека, прежде всего, как явление духовного порядка, «загадочного пришельца», предназначенного к уходу в иной мир. Воззрения Федорова (быть может, удачнее сказать: «подход Федорова») здесь существенным образом отличаются от библейских, и на это не следует закрывать глаза. Убежденный и последовательный монист, он был решительным противником разделения единого мира на посясторонний и потусторонний. В то же время воскресению трансцендентному он противопоставлял воскрешение имманентное (как творческий подвиг объединенного человечества) — и здесь, на наш взгляд, кроется трудное и едва ли устранимое противоречие.

Вообще, следует сказать, что признание акта творения отнюдь не разрешает всех загадок человеческой природы, например связи человека с космической эволюцией, взаимосвязи физической и психической сферы (тела и души), в единстве которых человек представляет собой живое, целокупное существо, несмотря на означенную двойственность.

Психическая жизнь человека сама по себе весьма подвижна и неустойчива, она похожа на быстротекущую реку, в которую невозможно войти дважды. Это область, в которой взаимодействуют тело и душа (дух); сами же они весьма устойчивы — в пределах земной жизни (тело) и даже в вечности (душа). Та неизменная устойчивость личности, которую мы подразумеваем под словом «я», создающая идентичность нашей индивидуальности, несмотря на постоянный поток сознания, смену впечатлений и ощущений, круговорот обмена веществ, — эта устойчивость определяется с точки зрения христианской антропологии именно душой, нематериальным субстратом, в котором, упрощая проблему и выражаясь современным языком, заложена вся информация о нашем «я»¹⁵.

«Творческое Слово», по мысли святителя Григория Нисского, Бог первоначально вложил в мир и в человека, и оно являлось нормой для их бытия. Эта норма была нарушена вследствие космической катастрофы — грехопадения прародителей (Адама и Евы), повлекшего за собой онтологическую поврежденность (падшесть) в человеке, распространившуюся на весь мир.

Отсюда контраст между первоначальным райским блаженством человека и дальнейшей борьбой за существование в человечестве, дошедшей до современного состояния, близкого к агонии: прибегая к научной терминологии, это состояние является возрастанием энтропии до некоего критического предела. Согласно выдающемуся католическому богослову и ученому о. Тейяру де Шардену, — это приближение к разрыву ноосферы¹⁶.

Профессор В.И. Несмелов в своем сочинении «Наука о человеке»¹⁷ дает интересную интерпретацию темы библейского грехопадения человека. Нарушение Божественной заповеди, вкушение от древа познания добра и зла явилось искушением пойти внешним путем для приобретения высшего ведения, попыткой взойти на высоту бытия без должных внутренних усилий. В этом символическом образе заключена глубокая трагедия человека, приведшая его к утрате царственного положения в природе, к подчинению ее стихийным силам.

Труд Несмелова был написан до того, как увидела свет «Философия Общего Дела»; тем не менее у Федорова и Несмелова есть несколько общих антропологических мотивов. Федоров неоднократно подчеркивал, что имеется одно-единственное учение, которое требует не выделения, а воссоединения, — это учение о родстве. По милости Божией, его не коснулось даже наказание пост-вавилонского смешения языков: многие названия, относящиеся к родству, т. е. термины из генеалогического и антропологического словаря, и поныне одинаковы у разных народов¹⁸. «Не заключается ли в этом указание на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью?» — вопрошает мыслитель. И поясняет далее: «Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов... 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... в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе» (I, 44).

Современному нигилизму и позитивизму, конечно, чуждо такое понимание, равно как и всё христианское учение о «падшести», поврежденности, болезненности человека, а вместе с ним и всей природы, которая «совокупно стенает и мучится поныне», ожидая спасения от «славы детей Божиих» (Рим. 8, 21—22). Но для тех, кто ощущает приближение Парусии и взыскует Горнего Града, общность судьбы каждого человека и всего человечества очевидна. В осознании и формулировке глобальной

проблематики, предвосхитившей «философию космизма», безусловный приоритет принадлежит русской религиозной философии, и, прежде всего, Н.Ф. Федорову и В.С. Соловьеву. Оба гениальных мыслителя, оказавшие влияние друг на друга, впервые с полной ясностью развили учение о том, что субъектом истории является человечество как целое¹⁹.

Единство человечества обусловлено следствием его сотворенности по образу и подобию Божию. Автор «Философии Общего Дела» и автор «Чтений о Богочеловечестве» в этом были совершенно согласны. Отсюда линии этого единства как в историософии, так и в космологии: человечество является особым образованием не только в историческом бытии, но и венцом природы в эволюционном плане, в биосфере и ноосфере. Эту идею подхватил и впоследствии развивал о. Тейяр де Шарден, который дал христианской антропологии «второе дыхание».

В центре внимания у о. Тейяра де Шардена — человек как венец творческой эволюции Богосотворенной природы, вершина космогенеза и в то же время «руководящая сила всего биологического синтеза», устремленная к сверхличному началу — точке Омега, Абсолюту, Богу. Его натурфилософия естественным образом переходит в теологию и даже в мистику, но это преимущественно мистика знания; его антропология зиждется на биологии и палеонтологии.

В отличие от нее, антропология Федорова носит ярко выраженный христологический характер, основываясь, прежде всего, на догмате искупления рода человеческого воплотившимся Богочеловеком Иисусом Христом. Господь Своєю крестной смертью снял с рода человеческого тяготевший над ним первородный грех. Победой над смертью Спаситель явил роду человеческому пример для подражания. О чем в Евангелии от Матфея сказано с абсолютной ясностью: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф. 10, 8).

Спасительные плоды подвига Христова усваиваются каждым человеком через Крещение и другие церковные Таинства. Касаясь же главной, наиболее самобытной идеи Федорова — нравственного долга живущих воскресить умерших, кто, положив руку на сердце, осмелится утверждать, что это невозможно, когда Сам Господь учит: «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. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин. 14, 12—14).

Как видим, Господь заповедует верующим в Него, то есть христианам, творить Его дела и Его чудеса, главное из которых — воскрешение.

Заповедует потому, что Сам возносится на Небо... И в следовании этой заповеди усматривает условие прославления Отца, то есть торжества Православия. И дважды уверяет, что ниспошлет благодатную помощь свыше всем, кто попросит этой помощи во имя Христово. Именно здесь — ключ к идее синергизма, то есть к идее соработничества человека с Богом, сформулированной еще в V веке св. преподобным Иоанном Кассианом Римлянином (ок. 360—435), основателем христианского монашества, предшественником св. Бенедикта (Венедикта) Нурсийского. В своих воззрениях преп. Иоанн Кассиан опирался на учение о синергизме древних восточных и западных отцов, в особенности, преп. Макария Великого (Египетского). Сожалея о том, что уму человеческому непонятно, *как это Бог дает просящим и обретается ищущими*, св. Иоанн Кассиан писал (в главе 9-й «О силе доброй воли и о благодати Божией» 13-го собеседования своего сочинения «Собеседования египетских подвижников»): «Не трудно будет решить эти сомнения, если мы будем помнить, что в деле спасения нашего участвует и благодать Божия, и свободная воля наша»²⁰. Соучастие благодати Божией и свободной воли человека выражается в наших добрых делах. В этом и состоит принцип синергизма. Замечательно, что благодать Божия значительно превосходит силу человеческого волеизволения. Об этом свидетельствуют нам и чудеса Самого Спасителя в евангельских повествованиях, и чудеса Его учеников, описанные в Деяниях святых Апостолов. Так, например, «хромой от чрева матери», сидящий у Красных ворот Иерусалимского храма, просил у апостолов Петра и Иоанна лишь милостыни, но по благодати Божией получил бесконечно больше — чудесное исцеление от своей врожденной болезни (Деян. 3, 1—11). Разве нет здесь оснований для «синергического» оптимизма автора «Философии Общего Дела»?

В связи с вышесказанным обратимся к давнему богословскому спору *пелагианства и августинианства*. Христианский монах Пелагий (Pelagius; ок. 360 — после 418) учил, что средства к спасению доступны людям, которые не захвачены грехом полностью и в состоянии совершать добрые дела. Пелагий как бы ограничивал идею благодати, сводя ее к божественным предписаниям, например, в Десяти Заповедях. Пелагианство можно, упрощенно говоря, свести к «спасению по заслугам», в отличие от «спасения по благодати» Блаженного Августина. Согласно Августину, человеческая природа является слабой, падшей и бессильной, спасение всецело зависит от Бога, это дар свыше, незаслуженный человеком. Отсюда доктрина «предопределения» — первоначального и вечного Божьего решения спасти избранных, а других — осудить (эта идея получила впоследствии наиболее радикальное воплощение в кальвинизме). Согласно же Пелагию,

человеческая природа автономна и самостоятельна, Бог лишь указывает «вектор спасения», спасение может быть честно заслуженной наградой. Парадоксально, однако, и, увы, несправедливо, что в ходе последовавшей в Западной Церкви дискуссии взгляды Августина были признаны ортодоксальными, а взгляды Пелагия отвергнуты: пелагианство было осуждено как ересь на III Вселенском Соборе (431). Пелагианство, конечно, можно упрекнуть или даже обвинить в том, что оно отрицает наследственную силу первородного греха, делает спасение человека следствием лишь его собственных усилий, умаляя или игнорируя фактор спасительной благодати, — на чем настаивал Блаженный Августин. Эти два различных антропологических подхода в полной мере выявились в истории богословской мысли впоследствии. Вождь Реформации Лютер в XVI веке призвал вернуться к взглядам Августина, считая, что Римско-Католическая Церковь якобы утратила идею благодати Божьей, слишком полагаясь на свои человеческие возможности. Кальвинисты в своем противостоянии Риму пошли еще дальше. Всё это усугубило раскол некогда Единой и Неразделенной Церкви, и уже в наше время постоянно продуцирует кризис в христианском мире. На наш взгляд, учение Федорова делает возможным примирение пелагианства и августицизма, преодоление их односторонности именно в концепции синергизма.

В XIX веке Федоров заповедь Христову «больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте» наконец-то уяснил как категорический императив и провозгласил вселенской миссией христианства. Он же гениально осмыслил, развил и довел до логического завершения идею синергизма: «Человек есть лишь исполнитель воли высшего разума, воли, очевидно, благой; а что это воля благая, будет понятно, если мы захотим только представить себе радость воскрешающих и воскресающих, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136).

Благодаря Боговоплощению и Искуплению, дарованному Христом, стало возможно спасение и обожение человека и всей твари, всего космоса. В этом и состоит предназначение Церкви; ее вселенская миссия. Николай Федоров выразил эту идею с ясностью гения, поделился ею со смиренным праведником, призвал к ее осуществлению с пафосом пророка²¹.

Примечания

¹ Свящ. Андрей Лоргус. Православная антропология. Курс лекций. М., 2003. С. 6.

² См.: Свящ. Владимир Шмалый. Антропология // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 700—704; Он же. Проблематика пола в христианской антропологии (в Интернете на сайте «Образовательный портал Учебного комитета Русской Православной Церкви»).

³ См.: *Прот. Сергей Булгаков*. На путях догмы: после Семи Вселенских Соборов // Путь. 1933. № 37. С. 31—32.

⁴ См.: *Никитин В.* К антропологии Блаженного Августина // Богословская конференция «Учение Церкви о человеке». Москва, Свято-Даниловский монастырь, 5—8 ноября 2001 г. Материалы [сб. докладов]. М., 2002. С. 49—67.

⁵ *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 163.

⁶ См.: *Алфионов Я.* Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875.

⁷ См.: Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Вып. I. О Началах. Казань, 1899; *Ориген*. О Началах. Самара, 1993.

⁸ См.: *Свт. Григорий Нисский*. О душе и воскресении // *Свт. Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 201—326.

⁹ См.: *Никитин В.А.* Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 279—303.

¹⁰ См. о нем интереснейшую статью проф. Петербургской духовной академии А.И. Бриллиантова в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона».

¹¹ См.: *Семенова С.Г.* Философия воскрешения у Н.Ф. Федорова (I, 26).

¹² *Прот. Василий Зеньковский*. История русской философии. Т. 2. Париж, 1989. С. 146.

¹³ См.: *Никитин В.А.* Учение Н.Ф. Федорова и главные христианские исповедания // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 748—776.

¹⁴ «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского, представляет собой перевод с сокращениями фрагментов из «Шестоднева» святителя Василия Великого и творений некоторых других отцов (свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, преп. Иоанна Дамаскина), вместе с отрывками из Аристотеля, Платона, Парменида, Демокрита, Фалеса и иных «эллинских» философов.

¹⁵ Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев) [В.А. Никитин]. Тело, душа и совесть. Учение о человеке в христианской традиции и современность // Человек. 1990. № 1. С. 133—139; О человеческом в человеке. Сб. статей / Под общей ред. акад. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 343—358.

¹⁶ См.: *Никитин В.* Поэт эволюции — мистик науки — служитель алтаря: Тейяр де Шарден // *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Вселенская месса. М., 2002. С. 5—40.

¹⁷ *Несмелов В.И.* Наука о человеке. 3-е изд. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905; Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1907.

¹⁸ См.: *Никитин В.А.* Генеалогия и долг воскрешения // 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. С. 91—96 (цитата на с. 92).

¹⁹ См.: *Никитин В.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. № 23. 1990. С. 279—300; Русское возрождение. 1991. № 53. С. 84—112.

²⁰ *Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. Минск; М., 2000. С. 497.

²¹ См.: *Никитин В.* Н.Ф. Федоров и Православие // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 10; Начала. 1991. № 3. С. 14—21.

А.Г. Гачева

«ЧТО ТАКОЕ ИСТОРИЯ?»

(религиозная историософия Н.Ф. Федорова)

В многогранном, полифоническом целом философии Федорова вопрос о смысле и назначении истории занимает одно из центральных мест, связывает все направления и ответвления его мысли. Примечательный факт: главное сочинение философа — «Вопрос о братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира, и о средствах к восстановлению родства» (1878—1892) — долгие годы носило рабочее название «Исторический очерк», а третья, наиболее объемная его часть, представляла собой начертание всемирной истории, данное сквозь призму учения всеобщего дела.

На протяжении пятнадцати лет, с 1854 по 1868 г., еще до начала службы в Чертковской библиотеке, а затем в библиотеке Румянцевского музея, Федоров работал учителем истории и географии в уездных училищах Липецка, Богородска, Углича, Одоева, Боровска, Подольска. «... Я должен был обучать истории светской, русской и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, придать значение священное» (II, 72), — писал он в конце жизни. Особенный, непривычный взгляд вносил мыслитель в преподаваемые им дисциплины. «География говорит нам о земле как о жилище, история же о ней — как о кладбище» (II, 212). В этой афористической фразе — суть федоровской трактовки истории, вытекающей из представления о человеке как единственном существе в природе, которое сознает, что оно смертно, и сопротивляется этому факту.

Появление сознания смертности — вот что, по Федорову, является гранью, отделяющей высокоразвитые животные формы, вплоть до человекообразных приматов, от человека. Само вертикальное положение существа сознающего он связывал с этим сознанием, видел в нем знак протеста против природной необходимости, что пригибает к земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, а потом и уводит ее в эту землю, оборачивающуюся могильной утробой. Нестерпимость смертной утраты, скорбь об умерших ставил мыслитель в начало искусства, видя в нем попытку «мнимого воскрешения», воссоздания почивших отцов и матерей, сестер и братьев, милых сердцу друзей хотя бы в виде подобия. Ее же полагал началом истории. Если развитие научно-технических умений и знаний с самых первых шагов *homo sapiens* диктовалось стремлением человеческого рода преодолеть свою слабость и незащищенность в природе (ни когтей, ни клыков, ни шерсти для защиты от холода она ему не подарила), свою *ограниченность в пространстве*, то культивация исторической

памяти вызывалась потребностью преодолеть *ограниченность* человека *во времени*, справиться с текучестью жизни, связать миги существования в единую, нерушимую цепь. Через фиксацию событий прошедшего, сначала в устном предании, а затем и в письменном слове, через рефлексию над наследием прошлых эпох, человек на протяжении тысячелетий утверждал себя как самосознающее, мыслящее существо, которое не может ограничиться инстинктивным барахтаньем в лягушатнике настоящего, но все увереннее и глубже входит в воды реки, впадающей в вечность.

«В муках сознания смертности родилась душа человека» (II, 257), и вся последующая история рода людского стала следствием этого раздирающего сознания. Распространение человечества по лицу земли, великие переселения народов связывал Федоров с настойчивым стремлением отыскать «страну умерших отцов» (I, 114). Сухопутные и морские путешествия, географические открытия — все это следствие того первоначально, в полном смысле слова *религиозного* импульса (найти, вернуть навеки утраченное!), который воздвиг человека в молитвенную вертикаль, обратил его взор к небу, заставил возвысить голос в плаче и слове. Народная, *неученая* история, выражающая себя в мифе, легенде, предании, движима тем же воскресительным импульсом. Она аксиологична, она обращает факт в символ, ищет сокровенное значение реальных, внешних событий. «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере, в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представляться для народа средством к открытию "страны мертвых" еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гробом служила лодка (почему и самое название корабля "naos" имело общий корень с "навье" — умерший) — лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока, и за "воротами плача" (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный Океан» (I, 114—115). Другое дело, что по мере экспансии на все новые и новые территории, «страну умерших, т. е. рай и ад, <...> приходилось отодвигать все дальше и дальше, потому что представлять ее возможно было лишь за пределами известного, уже открытого» (I, 115).

Утрата мифологических представлений о бытии по мере развития знаний была неизбежна. Но то первоначальное чувство, с которым родилось человечество, чувство любви к отцам и предкам, несмирительность с их смер-

тью, давшее толчок историческому движению рода людского, теперь, когда наука все уверенней и глубже входит в мир, окружающий человека, исследует и его собственную природу, должно, как бы на новом витке, стать силой, способной одушевить научное знание, поставить перед ним высочайшую цель и задачу — «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (I, 297).

Победа над смертью — вот в чем, по Федорову, верховный смысл существования человека. Сознательно и свободно, руководясь зовом совести и любви, сыны и дочери должны вернуть жизнь отцам, которые им «дали или — вернее — отдали свою жизнь» (II; 202). Мысленное, метафорическое воскрешение, за пределы которого не может выйти культура, в будущей истории человечества перейдет в реальное восстановление каждой конкретной личности в нерасторжимом единстве тела, души и духа. И не только воскрешение умерших предстоит человеку в перспективе его истории, но и преображение всего бытия, ибо смертный закон распространяет свою власть на всю тварь. Природный порядок существования основан на пожирании, борьбе особей, «взаимном стеснении и вытеснении», и все это — разные лики смерти. Привести мир в новое, высшее состояние, в котором не было бы вражды и розни существ, не было бы взаимного пожирания, но, как в библейском видении Царствия Божия, волк возлежал бы рядом с ягненком, — вот к чему призван человеческий род. Регуляция природы, преодоление стихийных, разрушительных ее сил, что проявляют себя в смерчах и ураганах, землетрясениях и наводнениях, засухах и губительных эпидемиях, уносящих миллионы человеческих жизней, превращение планеты в подлинный Сад, наконец, выход в космос для его освоения и преображения, безграничное творчество в обновленной вселенной (ибо не только земля, но и Вселенная — поприще благого труда и творчества человека) — таков поистине вселенский объем задач, которые встанут со страниц федоровской «Философии общего дела». «Земля наша уже в силу тесноты вынуждена делаться кладбищем, носясь среди миров, лишенных или по большей части лишенных обитателей, что и должно привести человека к сознанию: почему на земле господствует смертность, а на небесных телах — безжизненность? История, озаряемая этой точкою зрения, будет действительно всемирною, ибо жизнь и смерть есть принадлежность не России и не Востока только, но и Запада, хотя он и старается игнорировать вопрос о жизни и смерти, принимая по непостижимому безумию замалчивание за решение» (II, 212).

И это не прекраснодушная утопическая фантазия. Человек воскрешающий, человек — космизатор природы, спаситель вселенского бытия от энтропии, от перспективы тепловой смерти, дамокловым мечом висящей

над мирозданием, — вершинная точка развития существа сознающего, подлинный венец эволюционного процесса. Федоров был одним из первых, кто утверждал: развитие природного мира носит целенаправленный, восходящий характер. Эволюция идет от первых простейших форм жизни к многоуровневым живым формам, находящим свое высшее воплощение в человеке. Более того, с появлением *homo sapiens* эволюционный процесс меняет свое качество, в нем начинают действовать факторы разумного, психического порядка. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою» (II, 239). Человеку предстоит сознать себя активным агентом бытия, призванным направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом. А что может быть выше идеала бессмертной, неветшающей жизни, в которой, как пишет Федоров, «и истина, и благо, и красота в их единстве»? Нынешний организм человека всецело зависим от условий внешней среды, он неустойчив, несамодостаточен, ограничен в пространстве и времени. Дух, взыскующий вечности, в смертном человеке еще не управляет материей, не способен остановить ветшание тела, тем более предотвратить его конец и посмертное разложение. Подняться на новую ступень эволюции, стать бессмертным, «полноорганическим» существом, возвращая к преобразованному существованию всех тех, кто когда-то пришел в этот мир, более того — возвести к этому преобразованному существованию все бытие, — вот та конечная цель, которая, по Федорову, предносится человеку.

Эта цель объективна, а не субъективна, и главное — *эволюционно оправдана*. Заклинивание человека в наличном его состоянии чревато для него тяжелейшим кризисом, ибо смертность — глубочайшая причина зла в человеке. В ней — корень нравственной искаженности личности, на ее ядовитой почве растет ненависть, злоба, зависть, соперничество, она дает толчок межчеловеческой розни. Вспомним, как подпольный герой Достоевского свою нестерпимую обиду на «законы природы», создавшие его таким маленьким, больным и страдающим, переносит на беззащитную, ни в чем не повинную Лизу. Прибить кулаком стену «природной необходимости» он не в состоянии, зато сполна отыгрывается на ближнем, ведь тот, в отличие от «равнодушной природы», в полной мере способен почувствовать боль от удара, неважно, физического или душевного.

Оставаясь существом, всецело зависимым от предложений природной среды, от естественных ресурсов планеты, человек сам себя загоняет в тупик, ибо по мере развития цивилизации все сильнее истощает землю, на которой живет. «Цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (I, 197) — в этой афористической формуле Федорова сконцентрировано его отношение

к тому паразитарно-хищническому типу отношения к природе, который возобладал в истории человечества. Более того, мыслитель неоднократно подчеркивал: потребительское поведение человека в природе имеет катастрофические последствия не только для него самого, съедающего землю, на которой он рождается и возрастает, но и для бытия в целом. Налицо «естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма» как следствие безответственного (по принципу «После нас хоть потоп») «хозяйничания» людей на планете. Человек, избирающий для себя роль захребетника бытия (роль стыдную, недостойную его онтологического статуса) губит не только себя: он ведет за собой к катастрофе всю землю.

Позднее французский ученый, философ, богослов Пьер Тейяр де Шарден, выдвинувший близкое Федорову понимание эволюционного процесса, скажет такие слова: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно все выше»¹. Создатель учения о ноосфере будет утверждать: человек незаменим в бытии, его эволюционная роль не может быть переадресована никому в мироздании, а значит неминуемо должна быть исполнена, ибо отказ человека от своей преобразовательной, космизирующей роли равносителен фиаско всего универсума. В том же направлении будет развиваться мысль русских ученых, представителей активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века: Н.А. Умова, выдвинувшего представление об антиэнтропийной сущности жизни, сознания, труда человека; В.И. Вернадского, называвшего человеческий разум «великой геологической, быть может, космической силой»², ведущей к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы, в котором важнейшую роль играют дух, сознание, этика.

Перед человеческим родом, таким образом, встают два пути, и обозначить их можно двумя глаголами: «оставаться» и «восходить». Оставаться в рамках наличного — превратного, смертного — состояния мира, принимая как данность существующие законы природы (половой раскол, борьбу за существование, вытеснение, смерть), считая их изначальными и неизменяемыми нигде, никогда, ни при каких обстоятельствах. Или восходить, преображая собственное духовно-телесное естество, поднимая за собой природу на вершинную ступень бытия. Первый путь Федоров считал языческим, второй — христианским, подчеркивая, что именно христианство ставит перед человечеством идеал Царствия Божия, нового, преображенного строя творения, который воцарится в финале времен и в котором будет царствовать Божеский, совершенный закон — закон любви, всеединства, бессмертия.

Весть о благобытии, о преображенном, неразрушающем и невытесняющем порядке природы, о победе над смертью и грядущем воскресении всех приносит Христос. Воплощение Бога-Слова и Его Воскресение, в представлении философа, — переломный момент мировой истории. Человечество, на протяжении тысячелетий искавшее ответ на вопрос о том, куда уходят умершие, и в этом вопрошании создававшее развернутые и многообразные религиозные культы, теперь встречает Своего Бога лицом к Лицу и слышит из Его уст ободряющие слова: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). А параллельно — видит дела, которые заповедует Господь Своим чадам, ибо на протяжении всего Своего земного пути Спаситель исцеляет больных, утишает стихии, воскрешает умерших и, наконец, воскресает Сам, демонстрируя безграничную власть духа над распавшимся, брошенным в прах естеством.

Христос — Богочеловек, и это для Федорова принципиально. Божественная и человеческая природы соединены в Нем «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», как было о том постановлено еще на IV Вселенском соборе. А значит все Свои дела Он творит в единстве двух этих природ и человеческое естество обретает через Него способность к подлинному, преображающему мир действию. В самом Себе являет Спаситель образ Богочеловеческой синергии, соработничества Божественной и человеческой энергий в деле спасения. А еще — образ поистине совершенного отношения между Богом и человеком: как Христос, возлюбленный Сын, послушен Отцу и творит волю Его, так и все человечество должно сотворить волю Бога отцов, «не мертвых, а живых», соработая ему в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401).

Особенность Федорова как христианского мыслителя в том, что он требовал от человечества исполнения не только нравственных евангельских заповедей, но и онтологических обетований христианства: преодоления смерти, воскрешения умерших, преображения земли и всего универсума в Царствие Божие. Его учение об активном, творческом христианстве — своего рода развернутый комментарий к слову свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». Мыслитель убежден в том, что «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Чрез труд воскре-

шения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью» (I, 255).

В учении о человеке как сорботнике Творца на земле и заключается, по Федорову, ответ на вопрос, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресения всех. «Мы должны, — пишет мыслитель, — представить воскрешение как действие еще неоконченное. <...> Христос ему начаток, чрез нас оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; <...> как Божественное оно уже решено, как человеческое еще не произведено» (I, 142). И ниже: «Если смотреть на историю как на осуществление "Благой Вести", то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» (I, 146).

Так формулирует Федоров ключевую идею своей историософии — представление об истории как «осуществлении "Благой Вести"» (I, 146), как совокупной творческой работе спасения, в которой участвуют люди, сознавшие себя не рабами, но сынами Божиими, по слову апостола: «Потому ты уже не раб, но сын, а если сын — то и наследник Божий чрез Иисуса Христа» (Гал. 4:8). Христианство, в его представлении, должно выйти за стены храма, пронизать собой жизнь, одушевить воскресительным идеалом все сферы дела и творчества человека. Наука и искусство, техника и хозяйство, культура и образование начинают работать в благом направлении, служа делу воскрешения и регуляции, которая заступает место нынешней безоглядной эксплуатации ресурсов земли. Даже армия, подчеркивает мыслитель, может стать «христолюбивым воинством жизни», обращая имеющийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на борьбу с себе подобными, а на борьбу со стихийными природными катаклизмами: засухами, наводнениями, землетрясениями. «Орудия разрушения» должны быть обращены «в орудия спасения», в орудия коллективного исследования природы, сознательно-творческого управления ею.

В своем требовании религиозного делания в истории Федоров в русской культуре был не одинок. Мысль о христианском смысле исторического процесса, о невозможности ограничивать «благую весть миру» лишь проповедью личной аскезы, была развита еще П.Я. Чаадаевым. Вот строки из первого «Философического письма»: «Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»³; «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действитель-

но способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»⁴. Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историсофских построений славянофилов (А.С. Хомякова, убежденно-го, что «в истории творится судьба всего человечества»), И.В. Киреевского, И.С. Аксакова), глубоко пронизали поэзию А.Н. Майкова и политическую лирику Ф.И. Тютчева, неоднократно выражались и Ф.М. Достоевским, видевшим смысл земного пути человечества в созидании Царства Христова и рисовавшим в финале знаменитой «Пушкинской речи» образ будущей вселенской гармонии, «братского, окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону»⁵.

«Подобно Царствие Божие квасу, — сказал Спаситель, и данный Им Новый Завет — это, в смысле всемирно-историческом, те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изнимет оно из себя этого кваса, пока он не перебродит!»⁶, — писал И.С. Аксаков. Он подчеркивал медленное, органическое развитие христианской истины в мире, вызревание основ Царствия Небесного в лоне человеческой истории, апеллируя к знаменитой евангельской притче (Мф. 13:33). В 1891 г. в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», написанном под сильным влиянием идей Федорова, тот же евангельский образ закваски, вместе с притчевыми образами дерева и зерна использует для оправдания истории и В.С. Соловьев.

Итак, земная жизнь и история — уже не пробел в нравственном миропорядке, но необходимое звено в цепи, протянутой от начала мира к его финальному преобразению, здесь «в процессе брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»⁷, вызревает иной, совершенный, божеский порядок бытия. Новый Иерусалим не сходит с неба как *deus ex machina*, он должен медленно прорасти сквозь историю, которая становится богочеловеческой «работой спасения», созидая условия для его воцарения в бытии.

Идею христианского оправдания истории русские писатели и мыслители XIX века отстаивали в противоположность другой, полярной концепции — концепции краха и неудачи истории, которая также опиралась на христианство, но давала ему совершенно иную трактовку. Христианство понималось здесь как религия личного спасения, а не общего, соборного дела, как вера, для которой и мир, и все дела мира находятся во власти «князя века сего», а потому их судьба христианина волновать не должна; его задача — в работе над собственной бессмертной душой, а не над преобразованием вовне лежащей реальности.

Наиболее ярко идея фиаско истории проявила себя у К.Н. Леонтьева. Она росла из обостренного переживания падшести и безблагодатности мира, из сознания катастрофического, непреодолимого разрыва между действительностью и идеалом. А ее религиозной опорой служили пророчества Апокалипсиса об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и страшном суде. Исторический процесс представлялся Леонтьеву нескончаемой цепью грехопадений: это великий Вавилон и блудница на звере, путь к гибели «века сего». Для подобного «апокалиптического» мышления всякая попытка «земного устроения» ведет лишь к умножению бессмыслицы и зла, воспринимается как нелепая и «еретическая». И не случайно в отклике на «Пушкинскую речь» Достоевского Леонтьев обвинил писателя в переоценке истории, в проповеди «мировой гармонии», противной, по его мнению, духу подлинного христианства, которое «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»⁸. От несбыточных чаяний «торжества любви и всеобщей правды на земле» человеческий разум, по мысли Леонтьева, должен «обратиться к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному примирению с несправимостью земной жизни, которое говорит: «Терпите! *Всем — лучше никогда не будет. Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственно возможная на земле гармония! <...> одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть. И потому, на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески-болезненные мечты и восторги!*»⁹.

Если сторонники идеи истории как работы спасения усиливались дать человеку благое и абсолютное дело жизни, стремились к христианизации внецерковной действительности, то концепция неудавшейся истории, напротив, логически приводила к отрицанию всякой активности личности в мире, обесмысливала все общественные формы человеческого бытия: политику, культуру, государственное строительство, суетным и безблагодатным объявляла всякое изобретательство и творчество. Абсолютной признавалась лишь внутренняя, сокровенная работа души, тернистый путь самоспасения — в монастырской келье или одиночестве пустынного жития.

В свое время Достоевский резко высказался против леонтьевской историософской концепции. Исторический пессимизм, подчеркивал он, вовсе не служит духовному возрастанию личности, напротив, питает в ней чувства антихристианские: отчаяние в спасении, эгоизм и демонизм, доходящие до отрицания всякого нравственного закона, до «все позволено»:

«Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо»¹⁰. А в ответе А.Д. Градовскому по поводу «Пушкинской речи» (тот хоть и нападал на нее с секулярных позиций, тем не менее не преминул включить в число аргументов *contra* и ссылку на Апокалипсис, упрекая писателя в переоценке истории) в противовес неоязыческому устройению секулярной цивилизации, закрывшей для себя небо, утратившей высшее измерение бытия, цивилизации фабрик и банков, спекуляции и наживы, обособления и вражды между людьми, выдвигал образ христианского социума, основанного на началах Христовой любви и правды. Идеал «всемирного», «всечеловечески братского единения»¹¹, которого чает истинно христианское сердце, дает благое, Божеское направление истории человечества. И если теперешняя история, подчинившая себя идеалам «князя века сего», увлекает мир к катастрофе, то в истории, которая творится людьми, руководящимися уже не идолом капитала, а «святою жаждою всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига»¹², открывается путь к преобразению этого мира.

Федоров не менее страстно, чем Достоевский, выступал против пессимистического умонастроения, считая, что оно несовместимо с подлинным христианством. Более того, подчеркивал, что именно мироотрицающий уклон в христианстве привел к материализму XIX века: последний есть «прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (I, 61). В противовес пассивному эсхатологизму он развивал концепцию «активно-творческого эсхатологизма» (выражение Н.А. Бердяева), ядром которой была идея условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой концепции, кризисы и катаклизмы, «глади и пагуби», пришествие антихриста, конец мира и «страшный суд» с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорит Откровение ап. Иоанна, станут реальностью только в том случае, если человечество по-прежнему будет упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской сознает себя соработником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в глубины сатанинские, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

Традицию христианского оправдания истории вслед за славянофилами, Федоровым, Достоевским и Соловьевым продолжили представители русского религиозно-философского возрождения конца XIX — первой

трети XX века — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, Б.П. Вышеславцев, Г.П. Федотов, В.Н. Ильин и др.¹³ Подобно своим предшественникам они восставали против идеи краха и неудачи истории, обесмысливающей земное бытие человека. Вот что писала Е.Ю. Кузьмина-Караваева, знаменитая монахиня Мария, активная участница религиозно-философского и общественного движения «новоградства»: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач — религиозных, главным образом, — вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»¹⁴. Как бы на новом витке религиозные мыслители XX века продолжили спор Достоевского с Леонтьевым, расширяя этот спор до полемики с той традицией историософского пессимизма, которая была сильна внутри самой христианской мысли. Они упрекали историческую церковь за отсутствие в ней «религиозно-социального идеала», за то, что она обещает рай лишь за гробом, «оставляя земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустым, без воплощения истины»¹⁵. И выстраивали «новое религиозное сознание» как сознание христиан, сознавших свою ответственность за судьбы истории, усиливающих повернуть ее с путей неправды на Божьи пути.

Но, критикуя историософский негативизм и пессимизм, русские мыслители XIX века из числа сторонников религиозного оправдания истории были не менее резкими критиками концепции линейного прогресса, на русской почве представленной работами П.Л. Лаврова, Н.В. Шелгунова, Н.И. Кареева. Достоевский еще в 1860-е гг. в «Зимних заметках о летних впечатлениях» и «Записках из подполья» раскрыл основные изъяны прогрессистской трактовки истории, некритической, «детской» веры в «умственное, нравственное, общественное совершенствование человечества, движение от мрака невежества, варварства и анархии к свету истины, блага, гармоничного порядка общественной жизни»¹⁶: слишком простенький подход к человеческому естеству, слабое понимание его противоречивости и дисгармоничности, корней зла в нем, которые невозможно устранить ни социальными реформами, ни одной лишь моральной проповедью. Образ «социалиста», уговаривающего «на братство» обособленных, разъединенных людей, — один из самых сильных в «Зимних заметках...»: «Чтоб сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство»¹⁷. Но, пожалуй, еще убедительней было разоблачение позитивистских теорий прогресса Достоевским-художником. «Подпольный парадоксалист», выворачивая наизнанку под-

люю человеческую натуру с ее своеволием и эгоизмом, с ее страстью не только к созиданию, но и к разрушению, с легкостью разбивает иллюзорную веру в то, что можно построить счастливое будущее с *таким* — смертным, самостным существом. «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19), — было сказано еще апостолом Павлом. Герои Достоевского демонстрируют это на каждом шагу, взрывая своими неожиданными, порой алогичными, а на деле глубоко обусловленными их натурой поступками спрямленное, просветительски-наивное представление о человеке, что легло в основу концепции линейного прогресса.

Внятен был Достоевскому и главный ущерб прогрессистской трактовки истории: сфера прогресса ограничивалась здесь уровнем социальным, умственным, этическим, не распространяясь на область физического, природно-космического. П.Л. Лавров в «Исторических письмах» специально подчеркивал: прогресс — движение поступательное и устремленное к идеалу — совершается лишь в сфере «надорганической», ибо в природе нет «ни ухудшения, ни улучшения, ни понижения, ни возвышения, есть лишь смена явлений»¹⁸. Целей истины и справедливости, вторил Лаврову Кареев, достигают только люди, а не природа. «Нравственные цели мы можем сами ставить не мировому процессу, а процессу историческому, стремясь осуществить идеальное общество, а не идеальную вселенную»¹⁹. Ни Достоевский, ни его герои принять эту двойную бухгалтерию не в состоянии. Они сознают непрочность социального прогресса, протекающего под дамокловым мечом природных и космических катаклизмов. И задают простой, но совершенно резонный вопрос: возможно ли достичь совершенства в нынешнем падшем и смертном мире? Не эфемерно ли счастье, не хрупка ли гармония, коли создаются они под дамокловым мечом природных катаклизмов, коли «планета наша невечна» «и как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это приравняется завтра к тому же нулю»²⁰? Сознание того, что через пять миллионов лет, солнце потухнет и земля превратится в «ледяной камень», бороздящий пространство мертвой вселенной «с бесконечным множеством таких же ледяных камней»²¹, обесмысливает историю, делает нелепыми и ненужными все попытки гармонизации общественной жизни людей. Самый смысл нравственного закона колеблется перед лицом ничем не отменимой, рушащей катастрофы: «Только — видишь, — говорит Версильов в подготовительных материалах к роману «Подросток», — естественное влечение любви к человечеству и ко всякой великой идее, конечно, неотразимо, <...> но, при неизбежности и фатуме ледяных камней, эта любовь к человечеству похожа на крепостное состояние и удовлетворения мне не дает»²².

Я не случайно привела здесь примеры из Достоевского. В своем понимании мира, человека, истории он был близок Федорову, стоял с ним на общей религиозно-философской платформе, недаром, познакомившись в конце 1877 г. с изложением идей мыслителя, сделанным его учеником Н.П. Петерсоном, признавался, что «прочел их как бы за свои»²³. У обоих была сильна вера в человека, но не в самоопорного человека, горделиво глаголющего о Боге: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» и устраивающего свою жизнь на своих, альтернативных началах, а в человека, сознающего себя существом, ответственным за бытие, вверенное ему Творцом. То, о чем Федоров говорит на языке философии (о невозможности для человека жить без веры в бессмертие, о воскресении как центральном обетовании христианства и соучастии в нем человечества, о раздирающем мир небратстве и путях восстановления родства), Достоевский изображает художественно²⁴.

Подобно Достоевскому Федоров на протяжении всего своего творчества выступал против односторонности прогрессистских концепций, не учитывающих того, что человек от начала истории — пленник падшего, смертного, раздробленного бытия. В безжалостных лучах смерти всякий прогресс видится иллюзорным, надежды на гармоничное жизнеустройство рушатся как картонный домик. Человек, сознающий себя венцом творенья, изобретающий тончайшие машины и механизмы, воспаряющий мечтой в небеса, в реальности зависим от любого микроба. Он жалок в своей бессилии перед стихией, во мгновение ока сметающей созданные им технические сооружения, уносящей тысячи людских жизней. Реальное восхождение человечества по лестнице истории, подчеркивал философ всеобщего дела, должно быть сопряжено с его духовно-телесным преображением, равно как и с преображением вовне лежащего мира. Прогресс должен быть распространен не только на интеллектуальную, научно-техническую, психическую, культурную, социальную сферы, но и на физическую природу человека, которая, при всех чудесах техники, при богатстве умственного и духовного багажа рода людского, остается все такой же зависимой и уязвимой, как и в первые его дни на земле. Психофизиологическая регуляция, достижение человеком способности управлять своим организмом — необходимое условие прочности и подлинности прогресса. Равно как и регуляция планетарно-космическая, предотвращающая возможность тепловой смерти Вселенной, обращающая «землю <...> в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим» (II, 240), а «слепые движения планет и всей солнечной системы в управляемые разумом сынов человеческих» (II, 242).

Встает у Федорова и вопрос о нравственных основаниях идеи прогресса, о «цене прогресса», мучивший еще Герцена: вспомним его ужас перед

«дурной бесконечностью прогресса», этого «Молоха», которому служат миллионы сознающих и чувствующих существ, обреченных на «жалкую участь карнатид»²⁵. Подобно Достоевскому Федоров отвергает мысль о разумном и целесообразном ходе истории, ведущей к царству красоты и гармонии, коль скоро создается оно для будущих счастливых избранных, на жертвенности целых поколений, силы и жизнь которых отданы строительству пресловутого «хрустального дворца», где им, уходящим в небытие, уже не будет места. Прямую критику концепции линейного прогресса, стремящего вперед и только вперед, гордынно попирающего прошедшее, находим в первой части «Вопроса о братстве...», где ведется полемика с историком-позитивистом Н.И. Кареевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (СПб., 1887). «Прогресс, — пишет Федоров, — состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» (I, 52). Философ всеобщего дела подчеркивает безнравственность такой установки, которая представляет собой фактическую кальку с законов падшей природы, где подросший молодняк забывает о вскормивших его родителях, где нет чувства долга в отношении к стареющим особям: они уже отслужили свое и с точки зрения рода становятся ненужным балластом. «Если старое говорит молодому: "Тебе подобает расти, а мне малиться", то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: "Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу", то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей. <...> Прогресс <...> есть самовозвышение, возвышение самих себя, т. е. тот грех, который и был наказан смешением языков, к чему близко и наше время, в которое люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что люди перестают даже понимать друг друга» (I, 50—51).

Подлинный, христианский прогресс, по мысли философа, должен быть сопряжен с идеей ценности и уникальности каждой человеческой личности, с сознанием вселенской ответственности за бытие в целом. А главное — верховной его целью должно стать воскрешение, возвращение к преображенной, бессмертной жизни всех жертв истории, всех жертв ложного прогресса. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему <...> требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребление было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением

не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага» (I, 53). «Сам прогресс, — утверждает Федоров, — требует воскресения» (I, 53). Позднее В.С. Соловьев, на протяжении всей своей жизни находившийся под глубоким влиянием философских идей Федорова, в статье «Тайна прогресса» (1897), напоминая сюжет об Энее, основателе Рима, который в ночь падения Трои вынес из горящего города на своих плечах престарелого отца Анхиза, напишет: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов», — и заключит свою мысль так: «Спасаящийся спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет»²⁶.

Утверждение идеи истории как «работы спасения» сочеталось у Федорова с исканиями совершенной, должной основы социального бытия. И здесь мыслитель обращался к центральному догмату христианской веры — догмату Троичности Божества, видя в нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве Божественных Лиц, «единстве без слияния, различии без розни» (I, 96), идеальную форму взаимосвязи человеческих личностей. «Учение о Божественном Троиединстве превращается в вопрос о нашем человеческом много- или всеединстве (о церкви)» (I, 102). Высший, Троичный (или соборный) тип единства разрешает антиномию индивидуализма и коллективизма, он основан на сверхприродной, Божественной логике, согласно которой личность способна по-настоящему состояться только во взаимодействии с другими личностями, в братски-любовном слиянии с ними, причем слиянии не только не умаляющем каждое конкретное «я», а напротив, всецело утверждающем его в бытии.

Всемирная история, в представлении Федорова, и должна стать осуществлением догмата о Троице. Более того, достигнув неслиянно-нераздельного единства друг с другом, человеческий род распространяет любовно-соборный принцип взаимодействия на все бытие, на всю тварь, стонущую под гнетом железных законов природы, где царствует не любовь, а взаимное вытеснение и борьба за место под солнцем.

В этом поиске образа совершенного общественного устройства Федоров вставал перед необходимостью дать осмысление и анализ двух набравших силу моделей развития — капиталистической и социалистической, которым предстояло соперничать друг с другом уже в будущем XX веке. В капитализме он видел экономический строй, в полной мере соответствующий падшему, обезбоженному состоянию мира, секулярной цивилизации, что живет лишь настоящим, нарушая естественные связи природы и человека. Капитализм доводит до высшего градуса эксплуатирующее, паразитарное отношение к бытию. И на самого человека смотрит как на

товар (не как на образ и подобие Божие), как на придаток машины прогресса. В конце 1880-х — начале 1890-х гг. в работе «Всемирная выставка» философ развертывал гротескный образ общества потребления, где все силы и способности человека, все отрасли знания и культуры работают на мануфактурное производство, на «всемирную промышленность», делающую человека рабом мертвой вещи.

Отличительной чертой капиталистического уклада жизни Федоров считал ее принципиально *городской, фабричный* характер. Капитализм — «религия города», железная религия человека, объявившего себя мерой всех вещей, оторвавшегося от Бога и от природы. Земледелец, работающий под открытым небом, ощущает себя распахнутым бытию, Вселенной, Богу — городская цивилизация закрывает от человека небо, загоняет его в душные корпуса фабрик. Здесь «фабричная тюрьма вместо поля, неба» (I, 252). Неотъемлемой частью патриархального, земледельческого уклада жизни является родовая память, культ предков, отсутствие духовной пропасти между старшим и младшим поколениями — город разверзает эту пропасть, рождает безверие и «хамитизм». Крестьянский уклад жизни удовлетворяет главные, необходимые нужды людей, дает «хлеб наш насущный», о котором ежедневно возносим мы наши молитвы, — городская цивилизация рождает искусственные, вымороченные потребности, разжигает низменные инстинкты в природе человека, развращает тело и душу. Человеческое сообщество, призванное к возрастанию в многоединство сынов и дочерей человеческих, становится здесь обществом «полового подбора», обществом вечных женихов и невест, забывших и своих отцов, и Бога отцов, превращающих серьезное дело жизни в нескончаемую, бессмысленную игру.

Городской, капиталистический уклад и уклад сельский, земледельческий, патриархальный выступают в историософской мысли Федорова как два альтернативных *религиозных* уклада жизни. Крестьянин-земледелец, находящийся в непосредственной, почти сакральной связи с землей, чувствует родственно-любтивное отношение к ней, матушке-кормилице, ответственность за нее — и здесь брезжит первоначальное, должное отношение человека к бытию, которое заповедал ему Господь в седьмой день творения. Но этой ответственности не имеет люмпен-пролетарий, перекати-поле, не сознающий землю своим владением, относящийся к ней не как любящий сын, а как наемник. Крестьянин, живущий семейно-родовым бытом, и в межчеловеческих отношениях руководится религиозным, нравственно-сердечным, а не юридическим законом, тогда как буржуазно-городской уклад требует развитого формального права, выхолащивающего межчеловеческие отношения, подчиняющего их бездушной и пустой арифметике.

Еще в семидесятые годы девятнадцатого века Федоров провидел те тенденции мирового развития, которые со всей отчетливостью обнаружили себя лишь в веке двадцатом. Он предсказывал агрессию городской космополитической цивилизации на цивилизацию сельско-патриархальную, агрессию, сопровождающуюся разрушением исконного, органического уклада жизни, заменой христианских ценностей либерально-эгалитарными идеями, требованиями прав и свобод, разрушением традиционных национальных культур, которые, по Федорову, являются носительницами родовой памяти, с последующей заменой их на усредненную, стандартизованную масскультуру. Вот характерное место из «Вопроса о братстве...», в стяженном виде обозначающее сущность нынешней глобализации, что при всех ее широкообещательных лозунгах фактически разделяет мир на страны доноры (как раз из тех, что еще хоть как-то сохраняют традиционный уклад жизни и традиционную систему ценностей), призванные к обслуживанию потребностей пресловутого «золотого миллиарда», и развитые, элитные страны, для коих и настает, наконец, чаемый «рай на земле». Только вместо нынешнего мирового гегемона США здесь выступает Англия, ведущая торгово-промышленная и колониальная держава тогдашней Европы. «Англия имеет целью посредством так называемого свободного торга, поддерживаемого, однако, новоусовершенствованным оружием, обратить человечество в международный организм, т. е. дать всему человечеству антихристианскую форму, в которой "субординация", даже "слияние" при величайшем взаимном отчуждении, "раздельности", найдут свое полное выражение, — Англия стремится дать роду человеческому такую форму, при которой все народы будут исполнять роль низших сословий, чернорабочих, производящих сырые или полусырые продукты, сама же она, как мастеровой, будет прилагать последнюю руку к ним. Но для всего этого необходимо обезземеление большинства населения; и ни в одной стране не произведено оно в таких больших размерах, как в Англии. Это обезземеление не просто экспроприация, это экспатриация, нечестивое дело отлучения детей от праха отцов, лишение их возможности исполнить долг к ним» (I, 239).

В противовес тенденциям капитализации общества и экономики Федоров выдвигает иную форму экономического и общественного устройства — форму, в основе которой лежит не идеал «фабричного язычества», а идеал христианский, ориентирующий личность не на эгоистическое «наслаждение настоящим» (I, 113, 115), а на благое делание в бытии. Этот уклад, «всесословная земледельческая община» (I, 254), не отрицает и города, но обращает его лицом к селу, не уничтожает промышленности, но освобождает ее от производства предметов роскоши, пустых и ненужных безделок, ориентирует ее на службу действительным, а не мнимым нуж-

дам людей. В новой форме поселения, представляющего собой «деревню-город», Федоров предлагает «соединить достоинства города и села и устранить их недостатки», ибо «выделение из природы, возвышение над слепой силою, развиваемые городской жизнью, так же необходимы, как и близость к ней, являющаяся в деревне» (I, 280).

При этом его идеал будущего устройства далек от наивного руссоизма. Рисуя свою общину всеобщего дела, он ставит ей предельные, онтологические задачи. Регуляция природы — вот что должно стать ее делом. В одной из заметок, не вошедших в окончательный текст «Вопроса о братстве...», мыслитель подчеркивает, что «неученые» крестьяне гораздо скорее «поймут всемирное значение» вопроса о регуляции, чем «ученые» горожане, отгородившиеся от натуральных, естественных бедствий села и утратившие священное, религиозное отношение к бытию: «Посвятить крестьян в этот вопрос легко, сказав, что у Отца Небесного обители многи, и сама земля есть небесная обитель, обезображенная нашими делами, что требуется только большой труд» (III, 267—268). И самый возврат от промышленности к земледелию знаменует для философа радикальное изменение самого типа взаимоотношений человека с окружающей его природной средой, переход от индустриального, технического прогресса, грубо механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами, и прежде всего способностью к «естественному тканетворению», высшая форма которого выражается в автотрофности растений, строящих свои клетки из неорганических элементов среды под воздействием солнечной энергии. Таким естественным тканетворением по отношению к собственному организму и должен, по мысли Федорова, овладеть человек. «Земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться созидающею силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т. е. всю мануфактурно-промышленную деятельность» (I, 265).

Критикуя капитализм, призывая к новому, ответственному типу отношения к миру, к победе над потребительским сознанием, Федоров был не менее жестким критиком социализма. Поставив во главу угла человеческой жизни материальный вопрос, проблему распределения, социализм фактически требует от человека удовольствоваться тем же идеалом потребления и комфорта, что и клеймимый им капитализм. Но «справедливое» распределение не решает вопроса об обеспечении всех необходимыми средствами к жизни, а главное не дает человеку высшей цели существова-

ния. Требуя социальной справедливости по отношению к живущим, социализм совершенно забывает при этом умерших, тех, которые «самые униженные и оскорбленные смертельно» (IV, 431).

Главный вопрос социализма — вопрос «о богатстве и бедности» — Федоров заменяет вопросом «о смерти и жизни», вопрос о необеспеченности людей материальными благами — вопросом о всеобщей, фундаментальной необеспеченности каждого человека, вне зависимости от того, Ротшильд он или последний бедняк, жизнью и здоровьем. Ведь и та радость всеобщего объединения, товарищества, о которой говорят социалисты, только тогда будет всецелой, когда она будет работать на абсолютно необходимое и абсолютно благое дело — спасения и преобразования жизни. В таком деле найдут свое место все силы и дарования человека, в том числе и способность к научному творчеству. Причем говоря о науке как об одном из условий подлинного и прочного благосостояния человечества, Федоров имеет в виду не ту секулярную науку, которая стала служанкой фабрики и торгова, а науку, подчинившую себя религиозному идеалу. Образ такой науки — в учении всеобщего дела один из центральных. Наука, сознающая себя не противохристианским, а христианским орудием, орудием регуляции и воскрешения, в конечном итоге становится делом всех, причем интеллигенция, обратившаяся лицом к народу, сознавшая вину в забвении отцов и их веры, берет на себя обязанность «руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины» (I, 260) — так отвечает Федоров на извечный вопрос русского XIX века о путях преодоления разрыва между интеллигенцией и народом, между почвой и оторванным от нее высшим сословием.

Внятен был ему и другой сущностный вопрос русской мысли — вопрос о России и Западе. Подобно Хомякову и Киреевскому, Тютчеву и братьям Аксаковым, Достоевскому и раннему Соловьеву Федоров рассматривал этот вопрос не как геополитический, а как духовный и религиозный. Запад и Россия становились у него символами двух путей человечества, двух установок сознания, двух противоположных укладов жизни. С одной стороны — служение идолу наслаждения и комфорта, привязанность к тленным вещам, отсутствие иного, высшего измерения бытия. С другой — настроенность на правду и абсолют, чаяние миропреобразования, скудная внешность при богатстве умных и сердечных даров (так и вспоминается тютчевско-достоевское слово о «нашей нищей, неурядной земле», которую «в рабском виде исходил, благословляя“ Христос»²⁷). С одной стороны, индивидуализм и обособление, «скептицизм и критицизм» (I, 194), толкающий личность в тупик пессимизма. С другой — жизнь «со всеми и для всех», вера и надежда, неотделимые от деятель-

ной любви. С одной стороны — мир каков он есть, взаимоистребительная «история как факт», с другой — мир каким он должен быть, «история как проект» — отечески-сыновнего и братского дела.

В свете этого вызревающего проекта реальные события русской истории прочитываются Федоровым притчеобразно. Вот преп. Сергей Радонежский приходит на Маковец и ставит первый на Руси храм Пресвятой Троицы как «зерцало» для всех к нему притекающих, дабы «”взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира“» (I, 64). Не уставая призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, он стремится возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения догмата Троичности, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» — не насилем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью. А вот простые мужики и бабы Древней Руси в години тяжких бедствий собираются и воздвигают храм в один день, зримо свидетельствуя о том, что благое единство людей не утопия. «Обыденные церкви, как памятники единодушия и согласия, доказывают положительно, <...> что для человеческого рода возможен <...> союз для дела священного, общего, великого, от коего зависит самая жизнь» (III, 5). Сквозь время свидетельствуют они против теорий преступной толпы, столь популярных в европейской социологии и криминалистике в конце XIX века. Да, толпа действительно может быть отвратительна и жестока, но это прямо связано с теми идеями и идеалами, которые одушевляют ее. Окажутся эти идеалы злы, недостойны, ущербны — и действия толпы будут им соответствовать. Но поставьте перед людьми, соединенными в одно целое, благую, высшую цель и задачу — и человеческое сообщество получит реальный шанс преобразиться, примером чего и было для Федорова строительство обыденных храмов, а еще столь распространенный в русских деревнях обычай безвозмездной, «всем миром» помощи (помочи, толоки), когда жители деревни за один день вспахивали поле бедным, многодетным или немощным соседям, помогали собирать урожай, строили дом... Итак, «оказывается более справедливым убеждение нашего народа, что совокупность людей образует не толпу с разнужданными, грубыми стремлениями, <...> но ”мир“, т. е. общество, в котором царят согласие и единение, для единого дела, в котором отмечается греховный элемент частных составных единиц, и человек от святости общего дела очищается и достигает небывалой духовной высоты» (III, 58).

Россия, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим, долж-

на, по убеждению Федорова, стать провозвестницей слова о воскрешении, благовестницей подлинного, вселенского — а не мнимого, подменного братства, — братства, осуществляемого «в общем, отеческом деле» возвращения жизни отцам, по которым только мы братья. В этом смысле она продолжит дело Константинополя, средоточия всемирной истории на протяжении одиннадцати веков христианства. Царьград, ее «восприемник при крещении» (I, 164), был лоном догматического творчества Вселенской Церкви, выработки основных христианских догматов: о Троице, о двух природах и двух волях во Христе, об иконопочитании и др. — тех великих истин веры, что в перспективе истории должны были стать правилом жизни. Однако обращения догмата в заповедь, богословия в богодействие не произошло. Константинополь пал, не преодолев разрыва между верой и делом: догматы остались «теорией, бездейственной в жизни», в результате чего и обряд стал мертвенной формой, и самая «жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством, реакцией против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма» (I, 158—159). Соответственно и Россия, наследуя Константинополю, исполнит свою миссию только тогда, когда сама встанет на путь всеобщего дела и поведет за собой другие народы, являя пример подлинного исполнения христианских обетований, не словесного лишь исповедания, но и осуществления чаемого. К тому же ее история знала впечатляющие примеры проективного, действенного отношения к богословию — это и упомянутый выше прѣп. Сергий Радонежский, патриарх Никон, воздвигший храмовый комплекс Новый Иерусалим как научающий прообраз будущего Иерусалима Небесного, Серафим Саровский, «великий чтитель Воскресения» (IV, 482), встречавший всякого, кто к нему приходил, словами «Радость моя, Христос воскрес!»: в лице Серафима, подчеркивал Федоров, Россия проникает в средоточие христианской благой вести — борьба с «последним врагом» смертью, преобразующее восстание всех. И недаром спустя тридцать лет В.Н. Ильин в своем философско-публицистическом цикле «Этюды о русской культуре» укажет на духовное родство Саровского подвижника, который «сиянием лика своего и учением о стяжании Духа Святого звал к великому просветлению образа Божия в человеке», и творца «Философии общего дела», подчеркивая, что и проповедь Серафима, и концепция Федорова закладывают фундамент активно-христианского миропонимания, согласно которому «человек есть <...> существо активное, призванное к сотрудничеству, сотворчеству со своим Творцом и даже к преодолению своей тварности»²⁸.

В финале III части «Вопроса о братстве...», на страницах, писавшихся еще в конце 1870-х гг., Федоров перечисляет те задатки, которые дают России возможность «сделаться орудием божественного плана». Важнейшие из них: «родовой быт» с его патриархально-отеческой властью; «община», «при которой не может быть вражды между отцами и детьми», нет места индивидуалистической самости, но торжествуют начала ответственности, братского общения и труда; не городской, а земледельческий уклад жизни; наконец, бессловность, указующая на то, что «типом нашего государственного устройства служит, очевидно, не организм, а какой-то иной образец»: какой — Федоров, разумеется, знает, полагает его в Троице нераздельной и неслиянной (I, 198—200). В свете своего учения раскрывает философ высший смысл того «собирания земель и народов», «в котором прошла вся жизнь России» (I, 200), той «работы умиротворения кочевников, которую Россия совершала в течение всей своей тысячелетней истории» (I, 193), — собирание ради грядущего воскресительного подвига, умиротворение во имя восстановления всемирного родства.

Взгляд на Россию как на Богоданную, пророческую страну, из которой изойдет слово о вселенском, преображающем мир христианстве, заставил Федорова негативно отнестись к теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Ему была чужда мысль Данилевского о гегемонии славянства (и России, как представительницы славянского племени) в семье народов земли в силу их предполагаемой принадлежности к высшему, четырехосновному культурно-историческому типу (гегемонии во многом племенной, не имеющей высшей сверхприродной цели), уподобление мировой истории смене биологических видов, лишаящее историческую жизнь человечества нравственно-религиозного импульса. Он вообще был против националистической гордыни, считая ее таким же знаком падения рода людского, как и отрицающий родовую память космополитизм. «Народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего тщеславия и общей воли, т. е. желания остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков не в славе, а в деле» (I; 135). Подобно Достоевскому, он был сторонником идеи всечеловечества, различая вслед за ним космополитизм, или общечеловечность, ведущую к стиранию духовного и культурного своеобразия наций, и всечеловечность, нераздельно соединенную с понятием соборности, сочетающей самобытные и разнообразные народные личности в симфоническое единство, питаемое духом веры и любви.

Соответственно и славянский вопрос решался Федоровым на страницах главного его сочинения в полном соответствии с тем подходом, кото-

рый был выработан в лоне славянофильско-почвенной мысли — у Хомякова, Тютчева, Ивана Аксакова и, опять-таки, Достоевского, для которого «Славянство — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство»²⁹. Славянское единство — не материальное, но духовное, держится не оружием, а нравственной силой; вспомним тютчевское: «"Единство, — возвестил оракул наших дней, — / Быть может спаяно железом лишь и кровью..." / Но мы попробуем спаять его любовью, / А там увидим, что прочней». Россия в союзе со славянством призвана явить миру идеал совершенного, Божеского устройства жизни, и этот идеал в конечном итоге воспримут от нее другие народы земли, в том числе и те, что ей ныне враждебны. Федоров размышляет о России и славянстве в близком ключе. «Славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (I, 237). «Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (I, 239). Россия, находящаяся между Западом и Востоком, Европой и Азией, причастная обоим враждующим между собою частям человечества, должна примирить их между собою, и «примирить не теоретически только, как это сделал Константинополь», а практически — в деле преодоления смерти, «самого крайнего выражения вражды, невежества и слепоты, т. е. неродственности» (I, 239). Только через такое дело, кровно касающееся всех и каждого (что там самые искусные политические переговоры, самые страстные религиозные диспуты!), возможно устранение розни между народами и конфессиями.

На протяжении более полувека, с тех пор, как в 1851 г. двадцатилетнему юноше Николаю Федорову явилась «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего» (IV, 165), философ не уставал повторять — внутри себя и вовне, на бумаге и в устном слове, — что человечество, подходящее к концу второго тысячелетия христианской эры, стоит перед неотменимым, нудящим выбором: оставаться на самоубийственных, ложных путях, или повернуть на пути правды, которая, как и Церковь, одна, сознавая свою, для верующих — религиозную, для неверующих — эволюционную, ответственность перед вскормившим его бытием.

И в завершение — несколько слов о федоровской трактовке истории не как движения из времени в вечность, а как одной из форм человеческой памяти, как предмета научного знания.

Непререкаемое требование мыслителя: народная, «неученая» история не должна отделяться от ученой истории, ибо в отличие от последней первая зрит в корень события, ловя в нем отзвуки тех священных, архетипических представлений о бытии и человеке, тех сокровенных идеалов и чаяний, без которых история — закрытая книга или непонятная письменность, принципы которой так и не разгаданы.

Федоров последовательно утверждает проективный подход к истории. «Нельзя при рассмотрении и изучении судеб рода человеческого ограничиваться *только бывшим*; необходимо уразуметь и *долженствующее быть*» (II, 210). Объективное изучение факта, знание ради знания, — на этом остановиться нельзя. Дело изучения и исследования прошедшего должно быть понято как первая, предварительная ступенька к будущему труду восстановления лиц, живших в этом прошедшем. А потому объективное должно переходить в проективное, созерцание того, что есть, должно обратиться «в представление того, что должно быть, т. е. в проект» (I, 139).

Собственно сам он и выстраивал здание такой проективной истории, истории всеобщего дела, поставляя каждое событие в прошлом и настоящем под софиты вечности, выводя его в деонтологический план, включая в панорамное видение исторического бытия человечества как движения от грехопадения к искуплению и от искупления к Царствию Божию. Его субъективность не была произволом, но — попыткой увидеть религиозный смысл каждого шага человека в истории и наконец понять, что абсолютно каждый из этих шагов влияет на то, спасется ли человек и спасет ли он мир, доверчиво и с надеждой взирающий на того, в ком воссияла искра сознания и веры в бессмертие.

Исповедуя религиозный подход к истории, Федоров утверждал: история всегда воскрешение, а не суд. Критическая историография, в которой царствует овнешненный, безлюбивый подход к предмету исследования, отталкивала его. Он видел в ней как бы новое убийство эпох и людей, что уже получили высшую меру наказания — смерть. Мыслитель призывал к возрождению старинного духа летописания, понимаемого как дело священное, к усвоению житийного жанра, смысл которого не в приукрашивании, а в преображении действительности: икона личности укрупняет те ее черты, которые несут на себе образ и подобие Божие, икона события проецирует его в вечность, улавливает его глубинный, религиозно-нравственный смысл.

Наиболее же резкое, негодующее отношение вызывало у Федорова то, что он называл *памфлетной историографией*. Когда история перекраивается в угоду той или иной партийной группировке, когда начинается жонглирование фактами, их передергивание, сознательное искажение смысла

событий, тогда историческое знание становится *профанацией*. Мыслитель настаивает на необходимости священного, религиозного отношения к истории — прошлой, настоящей и будущей, видя в этом путь к реальному изменению миропонимания человека. Ответственное отношение к истории — часть ответственного отношения к бытию. «Если имя Божие не следует употреблять *всуе*, то и имен умерших не следует призывать *всуе*, а история как памфлет и есть нарушение этой заповеди; но нужно отказаться не от истории, а от суеты!» (I, 135).

И еще один важный принцип федоровского подхода к построению исторического описания. Имевший свое, мощное и оригинальное видение всемирной истории, он в то же самое время был чрезвычайно внимателен к истории местной, к тому, что называл отечествоведением. В 1874—1880-е гг. вместе с Н.П. Петерсоном собирал сведения о Керенском крае, заложив основу керенского краеведения. В 1894—1899 гг. активно участвовал в работе Воронежского губернского музея, содействуя организации там тематических выставок³⁰. Оказавшись в 1899 г. в Ашхабаде, написал большую статью о местном музее. А уж что говорить о Москве, которой посвящено множество его статей и заметок? Московский Кремль, Румянцевский музей, Старое Ваганьково неоднократно оживают на страницах его сочинений. Что говорить о движении за собирание сведений об обыденных храмах, о помочах и толоках, толчок к которому был дан мыслителем?³¹

Участвуя в краеведческом движении, Федоров стремился открыть ему новые горизонты, направить к тем задачам и целям, которые представляли в учении «всеобщего дела». Вопрос «Что такое отечествоведение?» для мыслителя напрямую был связан с его трактовкой истории — как работы спасения: в ней все — «исторические деятели» и конечный благой исход зависит буквально от каждого.

Изучение местной истории закладывает, с точки зрения Федорова, основы будущей священной историографии, которая есть описание не только событий, но и лиц, и не избранных, а именно всех. Вот как пишет об этом С.Г. Семенова: «В федоровской общине все становятся историками; наимельчайшее поселение и событие вносятся во всемирно-священную историю. Это уже не прежняя профессиональная, ученая история, что выносила из забвения лишь отдельные, по преимуществу грозные дела, усобицы, войны, революции, отдельных личностей, официально представительствовавших за народ, эпоху, свершение. Именно здесь особенно выразительно и резко обозначился уникальный профиль Федорова-мыслителя, ходатая за всех малых сих, кого история топит в анонимной массе современников выдающихся и великих, единственно получающих право на личностное

запечатление в культуре. Логика культурного бессмертия, частичной аристократической компенсации трагизма смертного бесследного бытия ясна всем. Даже церковь — по своей идее собор всех живых и ушедших из жизни — ежедневно поименно поминает только избранных: мучеников, угодников, святых (да еще молящийся народ — своих ближайших "петров" и "екатерин"). Да и как иначе, разве может человечество помнить каждого поименно из когда-либо живших, с его индивидуальным лицом и судьбой, занести его в некие анналы, сохранять и изучать так, как изучают Шекспира и Пушкина? А вот Федоров именно этого хочет: выстроить историю как синодик, поминальный список всех умерших, по возможности обрастающий конкретными чертами прежде существовавших личностей (дело Музея), — восстановить их сначала в памяти и исследовании, а затем действительно»³². Это действительное восстановление и будет «увенчанием здания» всемирной истории, переходом от истории как взаимоотношения и печального факта через историю как проект всеобщего дела к «истории как акту» — непосредственному осуществлению того, о чем мечтало человечество с первых своих шагов на земле.

Примечания

¹ *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. С. 185.

² *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993. С. 288.

³ *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 43.

⁴ Там же. С. 43—44.

⁵ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 26. С. 148.

⁶ *Аксаков И.С.* Соч. Т. 4. М., 1886. С. 191.

⁷ Там же. С. 350.

⁸ *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 22.

⁹ Там же. С. 22—23.

¹⁰ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 51.

¹¹ Там же. Т. 26. С. 171.

¹² Там же. С. 173.

¹³ Подробнее см.: *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX в. // *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008. С. 455—564.

¹⁴ *Скобцова Е.* [Е.Ю. Кузьмина-Каравасева]. Российское мессианское призвание // *Утверждения.* 1931. № 2. С. 24.

¹⁵ *Тернавцев В.А.* Русская церковь перед великою задачей // *Записки Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний.* СПб., 1906. С. 8.

¹⁶ *Кареев Н.И.* Идея всеобщей истории. СПб., 1885. С. 16.

¹⁷ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 81.

¹⁸ *Лавров П. Л.* Исторические письма. СПб., 1905. С. 311.

¹⁹ *Кареев Н. И.* Основные вопросы философии истории. Ч. 1. СПб., 1887. С. 196.

²⁰ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 47.

²¹ Там же. Т. 13. С. 49.

²² Там же. Т. 16. С. 107.

²³ Там же. Т. 30(1). С. 13.

²⁴ См. подробнее: *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F. M. Dostojewski. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München, 1928. S. 3—58; *Горностаев А.* (А. К. Горский). Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929; *Бурсов Б. И.* Личность Достоевского. Роман-исследование. Л., 1874. С. 73—79; *Семенова С. Г.* «Высшая идея существования» у Достоевского // *Семенова С. Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 133—164; *Барш К.* «Научите меня любви». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 159—167; *Гачева А. Г.* Новые материалы к истории знакомства Ф. М. Достоевского с идеями Н. Ф. Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra. М., 2004. С. 814—843; *Гачева А. Г.* Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008.

²⁵ *Герцен А. И.* С того берега // *Герцен А. И.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 34.

²⁶ *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 9. С. 85, 86.

²⁷ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 148.

²⁸ *Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 115, 96—97.

²⁹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 214.

³⁰ См. об этом: *Акиншин А. Н., Ласунский О. Г.* Н. Ф. Федоров в Воронеже. 1894—1901. Жизнь, деятельность, краткая хроника пребывания. Воронеж, 1998.

³¹ См.: *Гачева А. Г.* Н. Ф. Федоров — философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 220—251.

³² *Семенова С. Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 317.

Л. Л. Регельсон

ХИЛИАСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В УЧЕНИИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

В Откровении Иоанна есть удивительные строки, которые с апостольских времен и до наших дней служат для одних — камнем преткновения, для других — залогом надежды:

«Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20:4—6).

От слова «тысяча»: «хилиа» по-гречески и «милле» по-латыни и происходит название этого учения: хилиазм или милленаризм.

Величайшие Отцы Церкви кардинально расходились между собой в истолковании этих строк. Несомненно, что глубоко задумывался над ними и Николай Федоров, великолепно знавший Священное Писание. Он даже употребляет термин «первое воскрешение», разумеется, давая ему свое особое истолкование. Казалось бы, учение о Тысячелетнем Царстве глубоко созвучно учению Федорова: вот тот «период совершеннолетия», о котором он так часто говорит, вот время осуществления творческого сотрудничества человека с Богом, к которому он постоянно призывает! Однако никакой ссылки на это место Откровения у Федорова нигде нет, и само учение о земном Царстве Христа он нигде не обсуждает.

Это столь громко звучащее умолчание требует объяснения. Мы попытаемся дать его в конце данной статьи, а пока постараемся обосновать утверждение, что учение Федорова по своей духовной сути глубоко хилиастично.

Это учение нередко называют утопическим, и это отчасти верно. Но верно также и то, что проект Федорова является скорее пророчеством под видом утопии. Пророчество при этом надо понимать не только как постижение и провозглашение Божественного замысла о будущем, но и как призыв к его практическому осуществлению.

Хилиастичность Федорова проявляется прежде всего в его категорическом неприятии позиции исторического пессимизма и финального катастрофизма.

Так, по поводу «Трех разговоров» Владимира Соловьева, опубликованных незадолго до кончины Н.Ф. Федорова, и в особенности «Краткой повести об Антихристе», он бросает автору упрек в несоответствии духу и букве Откровения:

«Во всем сочинении Соловьева есть только антихрист и его слуги, а Христа — нет, т. е. есть отрицательное, есть разрушение, но нет воссоздания. Где же у него Агнец, который откроет книгу за 7-ю печатями?» (IV, 72).

С.Г. Семенова в предисловии к собранию сочинений Н.Ф. Федорова, излагая суть его религиозной позиции, пишет: «Трансцендентный катастрофизм практически обесмысливает историю, тогда как идея соединения человеческой и божественной энергий в деле спасения, вера в новую религиозную творческую эпоху, открывающую "восьмой день" творения, противостоит такому обесмысливанию» (I, 20).

Резко полемизируя с проповедниками «конца света», гибели всего земного и осуществления Царства Божия лишь «на небесах», Федоров утверждает:

«Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования, распространяющегося на все

небесные миры и сближающего нас с потусторонним миром <...> Царство Божие, или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности <...> таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества воли; рай может быть создан только самими людьми, во исполнение воли Божией <...> "Отец мой доселе делает и аз делаю" — вот в чем совершенство» (I, 404).

История, по Федорову, есть глубоко содержательный процесс — «воспитание рода человеческого» (I, 208), постепенный его переход от детства к совершеннолетию. Конечная же цель этого возрастания: уподобление человека и человеческого общества Троиному Богу. Первый признак зрелости человека — понимание и сознательное принятие этой высшей цели Божественной педагогики. С достижением зрелости история вступает в качественно новый этап.

Федоров так развивает эту мысль: «Не будет уже истории, какова она ныне есть, история не будет фактом, совершающимся бессознательно, история будет исполнением проекта, заключающегося в уподоблении рода человеческого Божественному Троиному Богу, это будет история не как факт, а как проект <...> история активная как выражение совокупной воли» (II, 32).

Можно, конечно, услышать в этом перекличку с марксистским учением о «завершении предистории», о «скачке из царства необходимости в царство свободы» — но такое созвучие ни в какой мере не должно компрометировать Федорова.

Марксизм также хилиастичен в своих основах, и это как раз представляет его сильную сторону — именно этим обусловлено его огромное, хотя и временное, влияние. Успех марксизма лишь доказывает известную истину: «Будущее отбрасывает тень», которую мы перефразируем так: «Будущее излучает свет». Столь глубокое волнение, которое производит в человеческом роде хилиастическая идея, даже в ее ущербной или искаженной форме, убедительно свидетельствует: Тысячелетнее Царство приближается. Известно, что молодой Энгельс был страстно увлечен хилиастической проповедью, которой завершился долгий философский путь Шеллинга.

И этой увлеченностью Энгельс заразил своего друга. Конечно, в марксизме из Царства Божия «выпал» Бог, а «Царство» было заменено социал-демократической республикой на Западе и тоталитарной деспотией на Востоке. Но все же остался смутный и мощный порыв к осуществлению «всечеловеческого братства», т. е., в конечном счете, к тому самому «преодолению неродственности», о котором так пламенно возвещал Федоров.

Невероятное сужение духовного горизонта, которым грешил марксизм, мелочность его целей, насильственность методов — все это совершенно не свойственно Федоровскому проекту. Напротив, если чем-то и поражает Федоров, то это грандиозностью и глубиной видения мира. По его убеждению, никакие внешние экономические и политические преобразования не смогут устранить коренные причины трагизма человеческой жизни. Вместо задачи «преодоления эксплуатации» он ставит целью преодоление самой смерти, как первоисточника страданий, в полном соответствии с Писанием: «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26).

Вот как он формулирует эту цель:

«Соединение людей в общество, основанное на мире и любви, в общество, подобное Троице, ведущее их к жизни вечной, к воскрешению всех прошедших поколений, составляет полную противоположность смерти, царствующей при господстве слепого закона природы» (IV, 512). Здесь, впервые за многие века, возрождается великая заповедь преподобного Сергия Радонежского: «Взирая на единство Святой Троицы, побеждать ненавистное разделение мира сего»¹.

Вслед за духоносными творцами «Добротолюбия», которые самым глубоким и трудным знанием считали трезвое видение своего греха, Федоров призывает к достижению такого знания как первому условию человеческого совершеннолетия и перехода в новую эпоху: «История потеряла счет попыткам устроить братство, не обращая внимания на причины небратства; немало было и таких попыток, которые хотя и обращали внимание на причины, но были так же неудачны потому, что были односторонни. Для достижения цели необходимо, чтобы вся наука из знания причин вообще стала исследованием причин небратства; нужно, чтобы все люди приняли участие в этом исследовании и чтобы все направили все силы свои к восстановлению братства. *Объединение всех в труде познания слепой внешней силы и уничтожит то зло вне нас, которое препятствует водворению Царства Божия внутри нас*» (II, 363; курсив мой. — Л.Р.).

В полном соответствии с Евангелием, у Федорова царство Божие «внутри нас» и царство Божие «среди нас» неотделимы одно от другого. Совместная работа по преодолению смерти должна привести к внутреннему преобразению, но в то же время такое преобразование является условием, при котором совместная работа становится возможной и продуктивной. Федоров предъявляет высочайшие требования к личной нравственности, не менее строгие, чем те, которые ставили преподобные учителя «умного делания». Видя в сладострастии громадную эгоистическую, а потому разрушительную силу, он призывает: «Нужно полное торжество над чув-

ственностью, нужно достигнуть такого состояния, чтобы виновность была невозможна, чтобы освободиться от всякого пожелания нечистого, т. е. не только не рождаться, но и сделаться нерожденным» (I, 280).

Таким образом, Федоров дает глубокий ответ на вопрос, который так мучил Достоевского: о первоистоках сладострастия в человеке — этот источник заключается в самом характере рождения, т. е. в способе зачатия человека. «Во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7), — говорит псалмопевец Давид. Изменить этот способ рождения мы не можем, но Творец дает нам возможность исправить его греховные последствия.

«Сделаться нерожденным» по существу совпадает с христианским пониманием таинства Крещения как умирания человека «ветхого», рожденного «от похоти мужеской», и рождения нового человека «от воды и Духа»². То, что дается в таинстве как обещание и залог, должно стать реальностью психической и телесной жизни. Это — еще не исполненная задача христианства: на деле стать религией Святой Троицы, на деле научиться перестраивать свою эгоистическую природу. «Учение о Троице есть образец такой высочайшей добродетели, которой далеко еще не достигло христианство» (I, 382), — утверждает Федоров.

Достижение этой цели составляет целую историческую эпоху, и то, в каких образах Федоров эту эпоху описывает, свидетельствует о том, что перед его внутренним взором предносилось Царство Божие на земле, т. е. Тысячелетнее Царство.

* * *

Наиболее авторитетный толкователь хилиазма св. Ириной Лионский утверждает: «Истинно человек воскресает из мертвых, а не иносказательно, как я неоднократно показал. И как истинно он воскресает, так же истинно будет приготавливаться к нетлению и будет возрастать и укрепляться во времена царства, чтобы быть способными к принятию славы Отчей»³.

Эти слова — «приготавливаться к нетлению» — должны стать для нас ключевыми, ибо их вполне можно интерпретировать в духе федоровского учения. Естественно ожидать, что те, кто пережил «первое воскресение», сделают все возможное для подготовки воскресения всеобщего. Именно этот образ стоял перед мысленным взором Н.Ф. Федорова, когда он искал его черты в Российском царстве своего времени. Упрекать его за это невозможно: прозревая в настоящем семена будущего, Федоров, как все пророки, тем самым это будущее приближал и готовил.

Однако, как и почти все пророки, он не умел и не хотел откладывать исполнение обетований на далекое будущее: он всерьез верил, что ис-

полнение великого проекта должно начаться уже при его жизни и при его непосредственном участии. В этом аспекте он практически не отличается от своего «строптивного» ученика — Владимира Соловьева, который полагал, что его собственный «проект»: объединение в миротворческом деле русского царя и римского папы под руководством свободного пророка (угадайте, какого!) может совершиться «в течение 10—15 лет». Можно привести и другой пример: вряд ли христианство стало бы тем, чем оно стало, если бы апостолы и их ученики всерьез не верили, что Иисус Христос победоносно вернется еще при их жизни. Также и великое вдохновение преподобного Сергия и его последователей опиралось на ожидание близкого (в 1492 г.) пришествия Христа и установления на земле Его царства.

Многие аспекты федоровского учения, которые сейчас кажутся наивными или просто ошибочными, обусловлены именно этим стремлением «привязать» проект воскрешения к реальностям текущего времени. Но без этой «привязки» проект потерял бы черты конкретности и, главное, был бы резко ослаблен страстный нравственный императив: приступить к делу немедленно, здесь и сейчас. Но хотя в конце жизни Федоров признает, что его дело «потерпело крах», в смысле немедленного исполнения, однако это не снизило его активности в проповеди своих идей, которые теперь уже предназначались грядущим поколениям.

Величайшей опасностью для дела воскрешения (а его Федоров понимал как непреложную Божественную заповедь), он видел в «мистицизме», который считал «явлением болезненным» (IV, 388). В этом он особенно упрекал Ф.М. Достоевского, на которого поначалу возлагал очень большие надежды. Комментируя его письмо Петерсону от 24 марта 1878 г., Федоров писал:

«Ценно в письме Достоевского утверждение, дважды повторенное, о воскресении реальном, буквальном, личном, которое, однако, сбудется на земле (и на земле), а не будет произведено усилиями всех людей. Зато его рассуждения о телах воскресших отличаются удивительною наивностью.»

<...> Воскрешение же телесное само по себе, если не понимать его метафорически или аллегорически, иносказательно, есть прямое отрицание мистицизма» (IV, 14).

Стремясь к практическому осуществлению проекта, Федоров опирался на ту науку, которая сложилась к тому времени, на современные ему реалии политического строя и народной психологии. Отсюда, вслед за славянофилами, его акцент на общинных аспектах сельского быта, на глубоком сознании воинского долга, свойственного русскому народу и, конечно,

на мощь и авторитет самодержавной власти. За это Федорова более всего упрекают в политической реакционности и ретроградстве.

Однако если мы более внимательно вчитаемся в его тексты, то увидим, что речь у него идет не о реальном образе Самодержавия, но о его идеальном образе, т. е. философ опять устремлен к временам грядущим. Действительно, как можно понимать такой нравственный императив, предъявляемый им к царской власти: «Самодержавие *предполагает* существование такого человека, который, *"будучи ответствен только пред Богом и своею совестью"*, не нуждается для выполнения лежащего на нем долга в каком бы то ни было надзоре, ни в надзоре со стороны выборных от народа, ни в обличениях гласности; и обязанность самодержца состоит в том, чтобы всех, наконец, сделать подобными себе, т. е. ответственными лишь пред Богом и своею совестью, способными жить без надзора и неспособными к нарушению долга, неспособными и оставить долг; следовательно, образцом для государства может быть лишь полное совершеннолетие» (II, 21).

Здесь речь идет, очевидно, о совершеннолетию самого народа, достижение которого и будет началом новой эпохи — началом исполнения заповеди Троиинства и воскрешения.

«Помазаный на царство самодержец получает мессианское значение как в области знания, так и в области дела. Он делается инициатором (основоположником) нового знания, которое можно назвать философией самодержавия, неотделимого от религии как самого древнейшего откровения» (II, 32).

И далее: «История как проект есть само христианство, т. е. все языки, собранные и наученные во имя Троицкого Бога — само христианство, переходящее от мысли к делу, от оправдания лишь, или таинственного искупления, к спасению явному, или воскрешению. Самодержец и помазывается для осуществления проекта, во Святой Троице заповеданного» (II, 37).

Федоров прямо говорит здесь о «мессианском» образе царя, и, хотя надеется внушить исполнение этой роли царю существующему, однако фактически он говорит о Царе грядущем, о том «Христе», который, согласно Откровению, должен возглавить Тысячелетнее Царство. Напомним, что в первоисточниках Откровения греческое слово «христос» подчеркнуто употреблено как нарицательное, а не как имя собственное, т. е. означает просто «помазанник». Об этом мы подробно рассказывали в прежних работах⁴. Таким образом, в своем учении о мессианском самодержавии Федоров фактически опять выступает в роли пророка, независимо от того, насколько ясно он сам эту роль осознавал. Так что если можно в этой связи в чем-то упрекнуть Федорова, то не в «ретроградстве», а скорее в «футу-

ризме» — упрек, который может быть предъявлен любому библейскому и христианскому пророку.

Тот факт, что Федоров видел образ Царя в апокалипсической перспективе, доказывается, например, следующей его тирадой в адрес В. Соловьева: «Очерк об Антихристе нужно дополнить описанием Императора христианского, который, низложив Антихриста, мог бы историческому процессу дать иной ход, предупредить кончину. Апокалипсические угрозы могли бы не исполниться, а Иоанн благодарил бы Бога за такое неисполнение, ибо он — не Иона» (IV, 72).

Но «другой ход исторического процесса» *после* низложения Антихриста — это и есть Тысячелетнее Царство. И тот христианский Император, который его низлагает, очевидно, и есть «помазанник» этого царства. Одну ошибку Н.Ф. Федорова в толковании Писания мы все же отметим: ни о какой «кончине» в Откровении речь не идет. Здесь философ пошел на поводу у расхожего мнения о каком-то якобы «конце света», которым должна завершиться земная история. Основные апокалипсические угрозы относятся ко времени *до* низвержения Антихриста, и носят хотя и тяжкий, но сугубо временный характер. Эти бедствия вызваны действием темных сил и попущены Богом только с целью пробуждения человеческого рода от греховного сна. Подобные мысли были не чужды и Федорову, который считал, что при отсутствии смерти и страданий, в условиях полного и всеобщего блаженства, человек никогда не задумался бы о цели и смысле жизни, и тем более не проникся бы состраданием к умершим поколениям. Преодоление страданий станет возможным лишь после того, как полностью воскресенное человечество осуществит в себе самом образ Святой Троицы. Тогда высшие смыслы и цели станут основой его естества и никаких дополнительных стимулов для их пробуждения уже не потребуется.

* * *

Трудной оказалась судьба хилиастического пророчества в христианской истории: споры о нем начались уже в конце апостольской эпохи. В это время гностические и аскетические учения восточного происхождения агрессивно внедрялись в христианское сознание. Уже в 132 г. св. Иустин Философ говорит по поводу учения о тысячелетнем царстве: «Есть у нас верующие с искренним и благочестивым настроением, которые не приемлют этого учения <...> А я и другие здравомыслящие 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»⁵.

По свидетельству Евангелий, Иисус не только не отказывается от ветхозаветных чаяний земного «царства Божия», но фактически утверждает их. Противники этой идеи часто ссылаются на слова Иисуса: «Царство Мое не от мира сего». Они не хотят замечать условности этого высказывания, которое продолжается (в той же фразе) так: «Если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня <...> но *ныне* Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36; курсив мой. — Л.Р.).

Слово «ныне», которое западная церковь предусмотрительно убрала из латинских переводов, содержится в самых древних и надежных списках евангельского текста. Это слово сохранено в канонических переводах — и греческом, и церковнославянском. Значит, Иисус утверждает, что только в данное время, сейчас, «ныне» Его Царство на земле невозможно, но так будет не всегда. Перед вознесением Иисуса апостолы задают Ему последний, самый главный для них вопрос: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?». И получают ответ: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:6—7).

Это совсем не похоже на отрицание Мессианского царства на земле, но скорее может служить свидетельством, что оно непременно будет, и лишь «времена и сроки» пока не открыты Богом. Несмотря на гностические веяния, о которых говорил св. Иустин, в апостольской и раннехристианской Церкви хилиастические ожидания явно преобладали. Сохранилось немало письменных свидетельств об этом в посланиях и богословских трудах отцов: апостола (из семидесяти) Варнавы, Иустина Философа, Иринея Лионского, Мефодия Патарского, Лактанция, Ипполита Римского. После гностиков, первым церковным богословом, который с яростью обрушился на хилиазм как на якобы приземленное, «иудейское» учение, был Ориген. Он категорически выступал против включения Откровения Иоанна в библейский канон именно по причине явно хилиастического характера этого Откровения. Но авторитет Иринея Лионского оказался выше.

Существует ошибочное мнение, что Церковь осудила учение о тысячелетнем царстве как еретическое. В действительности же Второй Вселенский Собор осудил это учение только в связи с ложным выводом, который из него сделал Аполлинарий Лаодикийский. Он пытался доказать, что Сын — меньше Отца, потому что царство Отца будет вечным, а царство Сына временным (продлится всего тысячу лет). В противовес этому тезису, относительно царства Сына Собор принял добавление к Никейскому символу веры: «Царствию же Его не будет конца»⁶.

Связь учения о тысячелетнем царстве с ересью Аполлинария будет полностью разорвана, если признать, что упомянутый в 20-й главе Откровения «Христос» — не сам Иисус Вседержитель, а его верный помощник и наместник на земле. Это подтверждается тем, что в самых надежных первоисточниках слово «Христос» не имеет грамматической формы, характерной для имен собственных, и означает просто титул — «помазанник» (при переводах его следовало бы писать с маленькой буквы).

Этот «христос» тысячелетнего царства и есть тот «младенец мужского пола», которому «надлежит пасти все народы» (Откр. 12:5).

Это еще не будет вечное царство Сына Божьего, но лишь предварение, приуготовление к нему. Наиболее мощно и последовательно учение о тысячелетнем царстве развернуто у великого борца против гностической ереси Ириней Лионского (130—202); он был первым из тех, кого называют Отцами Церкви. Его учителями были Папий Иерапольский, а также Поликарп Смирнский (ум. около 155 г.). Поликарп лично знал апостола Иоанна и сохранил в памяти многое из того, что сообщил ему автор книги Откровения в устных беседах. Опираясь на авторитет своих учителей, св. Ириней пишет: «Мысли некоторых увлекаются еретическими речами, и они не ведают распоряжения Божия и таинства воскресения праведных <...> Ибо справедливо, чтобы в том же создании <...> в котором умерщвлены по любви к Богу, в том же и оживились, и в создании, в котором понесли рабство, в том же и царствовали»⁷. И далее — уже цитированное: «Истинно человек воскресает из мертвых, а не иносказательно, как я неоднократно показал. И как истинно он воскресает, так же истинно будет приготавливаться к нетлению и будет возрастать и укрепляться во времена царства, чтобы быть способными к принятию славы Отчей»⁸.

Апостол Иоанн многократно и подробно говорит о том, что тысячелетнее царство не может наступить без собирания и взращивания духовного авангарда человечества, прокладывающего путь всем остальным: «И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах <...> Они поют как бы новую песнь <...>; и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли <...> Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу. И в устах их нет лукавства; они непорочны пред престолом Божиим» (Откр. 14:1—5).

Нет почти ни одной христианской секты, которая не пыталась бы примерить на себя это пророчество, претендуя на роль «первенцев» Бога. Наверное, нет греха в стремлении попасть в их число, но необходимо трезво оценить свое сегодняшнее состояние и признать, что для этого необходимо радикально, до самых корней, перестроить, изменить себя.

Нужно не просто научиться побеждать дурные помыслы, но стать такими, чтобы эти помыслы вообще не возникали, чтобы все эгоистические инстинкты перестали действовать. Более того, тринитарные отношения любви должны стать первичным, подсознательным стремлением души. А что еще могут означать слова: «Они непорочны перед престолом Божиим»? Подтверждение своей избранности они получают от «Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго»; он ставит «печати» на челах святых (Откр. 7:2—3; 14:1).

Здесь необходимо отвести возможный упрек в «элитарности», которая, несомненно, чужда евангельскому духу. Очевидно, что число 144 000 — чисто символическое и что в него войдут представители всех народов Земли. Об этом говорится в другом тексте Откровения: «... и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесать, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло перед престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откр. 7:9).

Дверь действительно открыта для всех, но много ли найдется таких, кто захочет и сможет войти в нее? Для «избранных» смыслом жизни стали «другие» — те, кто еще не прошел свой путь к тринитарной любви. Избранники названы «первенцами» именно потому, что за ними последуют эти «другие». Тема мессианского царства необъятна и многогранна. Один из важных ее аспектов (который нам придется наметить только пунктирно) — это вопрос о том, как эта тема вписывается в контекст реального исторического процесса. Н.Ф. Федоров хорошо понимал, что будущее творится не только в тишине кабинетов и монашеских келий, но и в исследовательских лабораториях, и под семейным кровом, и на полях сражений, и в народных собраниях, и перед престолами государей. Поэтому мыслитель тщательно анализировал не только духовную, но и социальную, и политическую историю человечества.

С точки зрения консерватизма, характерного и для католической, и для православной церкви, хилиастическая идея выглядит весьма опасной. Сам по себе консерватизм вполне оправдан: без сохранения достигнутого невозможно дальнейшее развитие, без укорененности в прошлом нет будущего. В святоотеческую эпоху имперско-церковный синтез был результатом грандиозной реформы как Империи, так и Церкви. Чтобы собрать обильные плоды этого синтеза, нужно было обеспечить относительную устойчивость жизни. Однако это было бы совершенно невозможно, если бы народ со дня на день ожидал наступления царства Божия на земле. Человек ведь не умеет откладывать свои чаяния на далекое будущее — для него все, что не происходит здесь и теперь, не происходит вообще. Чтобы избежать народных волнений, но не отказаться от буквы

пророчества, отцы Церкви нашли мудрое решение: они объявили, что наступившая «симфония» Империи и Церкви — это и есть «тысячелетнее царство», и никакого другого ожидать уже не следует.

Именно такое толкование Откровения, выдвинутое бл. Августином и свт. Иоанном Златоустом, стало господствующим. Однако в понимании церковно-имперского синтеза акценты расставлялись по-разному: «царство Божие» на западе — это господство Церкви над Империей, на востоке — господство Империи над Церковью. Именно это разномыслие (или, скорее, «разночувствие»), подкрепленное историческими обстоятельствами, со временем стало действительной причиной разделения христианства на католичество и православие. Лишь в XII—XIII веках идея грядущего тысячелетнего царства («миллениума» — в латинском варианте) начала возрождаться в католическом богословии: Иоахим Флорский развивал учение об эпохе Третьего Завета — как о будущем царстве, возглавляемом монашескими орденами. В XV веке подобный «милленаризм» вдохновил чешских «таборитов» на грозный массовый мятеж против католической церкви и светских властей.

Освоение Северной Америки также сопровождалось милленаристским вдохновением: европейские эмигранты, с Библией в руках, хотели построить «новую землю под новым небом» (Откр. 21:1). Хилиастическим пафосом проникнуты и коммунистические движения Европы; безумная идея большевиков построить «царство божие» без Бога была извращенным проявлением подсознательных хилиастических ожиданий народа.

* * *

Подлинное возрождение раннехристианского хилиазма произошло лишь однажды — в братстве Сергия Радонежского, возглавившего могучее духовное движение на Руси XV века. Вспомним, что 7000 лет от сотворения мира, согласно византийской (и русской) церковной хронологии, истекали в 1492 г. После этого должно было начаться «восьмое тысячелетие», которое одни понимали как начало вечной жизни после «конца света», другие — как царство Божие на земле. Второй взгляд был выражен в широко распространившихся апокрифах (устных и письменных); в них подробно описывалась праведная и счастливая жизнь в приближающемся царстве. Эти апокрифы воспринимались верующими того времени с полным доверием. В духовной атмосфере хилиастических чаяний воспитывался и сам Сергий Радонежский, и все его ученики и сподвижники. Об этом свидетельствует весь характер их деятельности — поощрение и участие в созидании храмов, монастырей, городов, самого

государства; церковное искусство того времени проникнуто светлыми, радостными тонами.

Все это было бы невозможно при ожидании скорого конца земной жизни, но приобретало глубокий смысл как подготовка к царству Божию на земле. Хилиастические апокрифы XIV—XV веков главой будущего царства часто называли «князя Михаила», дважды упомянутого в широко известной на Руси книге пророка Даниила (Дан. 10:13; 12:1). Образ человека Михаила сливался в этих апокрифах с образом «архангела Михаила», действующего в одном из ключевых эпизодов Откровения Иоанна Богослова (Откр. 12:7).

Знаменитая икона «Архангел Михаил с деяниями» создана неизвестным иконописцем вскоре после кончины преп. Сергия. Необычная история ее появления, согласно преданию, выглядит так. Княгине Евдокии — вдове князя Дмитрия Донского и духовной дочери Сергия Радонежского — будущая икона была явлена в видении. От потрясения женщина потеряла дар речи, и только знаками могла передать иконописцу божественное повеление о воплощении всего увиденного ею. Лишь после третьей попытки создать икону Евдокия обрела дар речи и подтвердила точность изображения. Живучесть этой легенды свидетельствует о том, что на Руси этой иконе придавали совершенно особое, чрезвычайное значение. С чем это связано?

Необычное богословское содержание иконы «Михаил с деяниями» подчеркивается многочисленными и значительными отступлениями от сложившихся иконописных канонов. Здесь Михаил изображен с мечом, не опущенным, как обычно, а поднятым; это означает близость апокалиптических битв. О хилиастических ожиданиях свидетельствует такая важная особенность иконы, как резной по левкасу растительный орнамент, который создает фон ее центральной части. Ничего подобного в иконах той эпохи не встречается, и это ставит в тупик лучших специалистов по иконографии. Цветовая символика одежд и сюжеты «деяний» подчеркивают сочетание человеческих и ангельских черт главного персонажа⁹.

Еще одна замечательная особенность иконы: в ее верхнем левом углу, в главном по значимости клейме, мы видим первый в истории образ Троицы «рублевского» типа (вместо традиционной «ветхозаветной Троицы» с фигурами Авраама и Сарры, принимающих божественных гостей). Три фигуры клейма отличаются от рублевского изображения поворотом головы собеседников: левый (от нас) и центральный персонаж вместе смотрят на правого собеседника, показывая этим, что он играет главную роль в содержании иконы в целом. Дополнительно это подчеркивается тем, что зачинательный жест руки принадлежит правому со-

беседнику, а не левому, как у Рублева. Поскольку левое верхнее клеймо, согласно обычному канону, выражает главную идею иконы, а икона посвящена Архангелу Михаилу, отсюда вытекает, что правый собеседник — это и есть Михаил. Окончательно это подтверждается тем, что цветовая гамма одежд этого персонажа — та же, что и у фигуры Михаила на среднике иконы.

Через 10—15 лет Андрей Рублев расширит это небольшое клеймо на иконе «Архангел Михаил с деяниями» до своей знаменитой «Троицы». Кто же на этой иконе символизирует невидимую, неизобразимую Святую Троицу? Мы убеждены в том, что на ней представлены не три ангела, а три человека, поскольку высшим творением Бога является именно человек, а не ангел. Крылья у трех фигур на иконе — не более чем общепринятый символ их высшей одухотворенности; с крыльями нередко изображали Иоанна Предтечу и святых схимников. Существовала иконописная традиция использовать образы патриархов Авраама, Исаака и Иакова, для того чтобы подчеркнуть единство Бога в трех Лицах (соответственно библейской формуле «Бог Авраама, Исаака, Иакова»). Установлено, что сам Андрей Рублев следовал этой традиции при росписи стен Владимирского собора.

Согласно нашей интерпретации¹⁰, на его иконе «Троица» представлены другие, еще более значительные образы: в центре — праотец Адам, слева — «новый Адам» Иисус Христос. Кто же третий человек соизмеримого масштаба, изображенный справа? В эпоху хилиастических ожиданий у последователя Сергия Радонежского это мог быть только грядущий князь тысячелетнего царства Михаил. Тем самым рублевская икона Св. Троицы давала зримый образ соборного единения и одновременно являлась пророчеством о земном мессианском царстве во главе с князем Михаилом.

Можно привести целый ряд доводов в пользу именно такого истолкования трех фигур на иконе.

Иисус помещен в левом углу стола (согласно канону, самом почетном); за его спиной — здание, символизирующее Церковь, с надписью I H (анаграмма имени Иисуса как человека — Иисус Назаретский, т. е. родом из Назарета).

Праотец Адам помещен в центре стола; примечательно, что его нимб — подчеркнуто меньшего размера, чем у двух его собеседников (несмотря на обратную перспективу иконы). Ноги Адама скрыты от наших глаз, символизируя его укорененность в земле; за его спиной — дерево, общепринятый символ родословного древа (в данном случае, всего человеческого рода).

Рядом с правой фигурой — скала, напоминающая о «чуде архангела Михаила в Хонах» (распространенный сюжет икон и фресок того времени). Цветовая символика одежд трех собеседников на рублевской иконе также подтверждает правильность предлагаемого отождествления. Так, синий цвет, присутствующий у всех троих, символизирует их общую человеческую природу; золотисто-оранжевый хитон левой фигуры указывает на вторую, божественную природу Иисуса; коричневый цвет в одеждах центральной фигуры напоминает о земле, из которой взят Адам; наконец, зеленый цвет в одеждах правой фигуры означает присутствие ангельского начала в человеке — князе Михаиле.

Положение рук трех собеседников на иконе означает: Иисус повелевает, Адам соглашается с Ним и передает это повеление Михаилу, Михаил выражает готовность исполнить его. Содержание повеления — это последовательность предстоящих Михаилу великих свершений: низвергнуть дракона с неба, поставить печати на челах избранных Божьих, заключить сатану в бездну и, наконец, стать главой тысячелетнего царства на земле. В нашем толковании сюжета «Троицы» новым и необычным для церковной традиции является не столько пророчество о деяниях Михаила, сколько возвышение Адама до равночестного собеседника с Иисусом. Образное мышление золотого века иконописи было символическим, но вполне конкретным: если три человека сидят рядом и вкушают общую пищу, значит, все они живы, т. е. пребывают в полном единстве души и тела.

Следовательно, пред нами на иконе «Троицы» — Адам в тысячелетнем царстве, до всеобщего воскресения. Именно пророчество о воскресении Адама (как реального человека и собирательного образа всех наших отцов) является ключевым содержанием иконы Андрея Рублева и в то же время центральным пунктом учения Н.Ф. Федорова.

* * *

Владимир Соловьев в своей «Повести об Антихристе», ставшей своего рода новым народным апокрифом, пытается вписать пророчества Библии о переходе к Тысячелетнему Царству в контекст исторической реальности. Можно с ним во многом не соглашаться — в особенности с весьма «облагороженным» образом мирового зла, за что его резко критиковал Федоров. Опыт двадцатого века показал, что реальное зло намного откровеннее и мрачнее, чем это рисовалось Соловьеву¹¹. Но сама по себе его попытка исторического прогноза вполне оправдана: в Новом Завете в этом вопросе, как и во многих других, парадоксально сочетаются антиномические требования.

С одной стороны, Иисус говорит: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк.13:32), но в то же время: «Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времени не можете?» (Мф.16:3). Позволим себе и мы поделиться некоторыми соображениями о «знамениях времени». Подавляющая часть пророчеств Ветхого и Нового Заветов говорит о каком-то великом катаклизме, после которого жизнь не только продолжается, но обновляется и расцветает. «День Господень великий и страшный», «земля шатается как пьяный», «земля сильно потрясена», «всякая гора и остров сдвинулись с мест своих», «море восшумит и возмутится»: так говорит об этом Библия¹². Но после этого «солнце будет светить в семь раз ярче», «спасенные народы будут ходить во свете Нового Иерусалима», «ягненок ляжет рядом со львом» и т. п. На фоне физических бедствий приходит бедствие духовное — на короткое время на земле воцаряется «человек греха и сын погибели», он же — «зверь, выходящий из моря». После сокрушения «зверя» устанавливается благодатное царство святых на «тысячу лет». Правда, по его окончании опять «восстание Гога и Магога», которых «пожирает огонь, сходящий с неба». Но затем — снова царство Божие, более высокого уровня, чем первое¹³.

Мрачный апокалиптизм вовсе не обязателен для христианина. Как мы показали, во времена преподобного Сергия и после него ждали вовсе не «конца света», а наступления светлого царства Христа. Историки плохо понимают религиозную суть той эпохи: они просто не могут себе представить, что апокалиптизм может быть светлым, творческим. Однако именно этим духом проникнут весь 15 век, «золотой век русской святости». И в народном подсознании это чаяние живет, как светлый град Китеж в глубине вод. Но поскольку Церковь стала категорически отрицать эту перспективу, великое ожидание проявилось в болезненных, уродливых формах.

Конечно, есть разные крайности — например, иеговисты представляют себе грядущее царство как голливудский комикс, как простое продолжение всего «приятного», что уже есть в сегодняшней жизни, с устранением всего «неприятного». Вряд ли Творец стал бы создавать мир ради такой ерунды. Впереди — качественный скачок в духовном развитии человечества, а никакой переход такого рода не дается легко. Только в этом контексте и можно понимать все более контрастное сочетание светлых и темных сторон в жизни сегодняшнего человечества. При этом одни видят лишь светлое, а другие — лишь темное. А все дело в обострившейся борьбе добра со злом. Зло — начало нетворческое, поэтому оно такое же, как и было всегда. Растут же и обновляются только позитивные, творческие

начала в человеке. Силы зла в панике собираются предпринять отчаянную попытку переломить ход истории в свою пользу. Нагнетание мрачных алармистских настроений — элемент их стратегии, все равно обреченной на поражение. Позитивное же содержание переходной апокалиптической эпохи — активная подготовка к наступлению светлого царства, в котором полностью раскроется потенциал человека, а завет преп. Сергия об уподоблении Святой Троице станет всеобщей моральной нормой.

* * *

После всего этого мы можем попытаться ответить на вопрос, поставленный в начале статьи: объяснить загадочный факт умолчания Федорова о Тысячелетнем Царствии Откровения.

По-видимому, им двигали те же мотивы, что Августином или Иоанном Златоустом, которые вывели из церковного употребления это учение: прежде всего нежелание подвергать угрозе сложившиеся устои Империи.

Федоров крайне негативно относился к разрушительным революционным настроениям: в частности, он беспощадно критиковал Льва Толстого за насаждение таких настроений. Более того, Федоров возлагал серьезные надежды на существующую монархическую власть, которая, по его убеждению, одна только и была способна повести за собой весь народ в деле осуществления грандиозного проекта. Однако монархизм Федорова чрезвычайно демократичен: он негативно высказывается об идее «рыцарского ордена воскресителей» и надеется на то, что проект будет осуществляться в единодушном всенародном усилии по личному призыву Государя. Большие надежды при этом он возлагал на специфически русское восприятие жизни как служения, как сознательно принятого на себя «тягла», образцом которого являлась воинская служба.

В связи с этим Федорова, видимо, должны были смущать слова Откровения о «царях и священниках» Тысячелетнего Царства, о 144 тысячах избранных, которые будут основными участниками «первого воскресения», о том, что «прочие из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (Откр. 20:4). Во всяком случае, эти пророчества нуждались в истолкованиях, совместимых с универсалистским, демократическим настроением Федорова. Видимо, ему не удалось найти решение этих вопросов, столь же убедительное, как предложенное им решение парадокса Страшного Суда: как совмещается любовь Бога ко всему творению с разделением «на овец и козлищ»? Федоров понимает пророчество о Суде как педагогическую угрозу: *если* человечество не объединится и нравственно не очистится в деле всеобщего воскрешения, то воскресение осуществится односторонним божественным актом, с осуждением грешников. Цель же

Творца: всеобщее спасение, апокатастасис, по Григорию Нисскому. Таким образом, все пророчества, во всяком случае, в их негативном аспекте, являются *условными*, по аналогии с условным пророчеством о разрушении Ниневии, которое было дано пророку Ионе.

В принципе, эти идеи можно было бы развить в отношении конкретных форм Тысячелетнего Царства, чего Федоров, однако, не делает. Видимо, еще одна причина его умолчания об этом великом библейском пророчестве заключалась в нежелании откладывать на неопределенное будущее начало осуществления проекта, к которому он мечтал приступить немедленно, пользуясь наличными общественно-политическими силами и традициями.

Как мы уже упоминали, в этом своем «утопизме» он разделяет участь почти всех пророков.

И все же те вдохновенные картины и образы, которые рисует Федоров в связи с делом всеобщего воскрешения, явно обращены к совершенно новой исторической эпохе. Он прямо пишет об этом:

«Если смотреть на историю как на воспитание рода человеческого, она, разумеется, должна окончиться; но этот конец есть лишь выход из школы или переход от знания к делу, от несовершеннолетия к совершеннолетию. Только с этой поры и начнется история единого дела сознательного или, выражаясь определеннее, превращение бессознательного процесса рождения (отдача родителями жизни детям) в сознательное дело воскрешения, возвращения жизни своим отцам» (I, 208).

Но самый трудный вопрос: как конкретно может совершиться этот великий «переход», Федоровым не решен, да и не мог быть решенным в его время — решать его придется последующим поколениям.

Но для всех, кто искренне убежден в неотменимости задачи преодоления греха и смерти, в необходимости активного человеческого участия в этом деле — останутся напечатленными в уме и сердце вдохновляющие призывы Николая Федорова. В заключение приведем большую выдержку из его поздних записей, которую нельзя назвать иначе, как гимном воскрешения и предвосхищением Царства Божия на земле.

Этот текст носит название: «Конец сиротства. Безграничное родство»:

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь, мы

уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопленными нашей небольшою планетою.

Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину разыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. <...> Но персонификация или — точнее — патрофикация будет уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние веков и народов, спокон века ожидаемый.

Сей день, *его же Господь через нас сотворит*, будет произведен <...> совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля будет первою звездю на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. (Всеобщее свидание: это-то и есть великая будущность, которая ожидает прошедшее, когда настоящее поймет свое назначение, дело, цель.) *Все 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 страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. 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*» (II, 202—203; курсив Н.Ф. Федорова).

Примечания

¹ Регельсон Л.Л. Русский апокалипсизм // Наука и Религия. 1991. № 1.

² Он же. Образ Святой Троицы в проекте Николая Федорова // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 43—61.

³ Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 523.

⁴ *Регельсон Л.Л.* Тринитарные основы проекта Николая Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 886—903. Полный текст см.: <http://www.apocalyptism.ru/fedorov-1.htm>

⁵ Св. Иустин. Философ и Мученик. М., 1995. С. 265—266.

⁶ *Капитанчук В.* Святые Отцы о 1000-летнем царстве (хилиазм) // http://www.apocalyptism.ru/Chiliasm_Kapitanchuk.htm; *Евлэнга А.* Размышления о хилиазме // http://www.apocalyptism.ru/Chiliasm_Evlenga.htm; *Свящ. Борис Кирьянов.* Полное изложение истины о Тысячелетнем Царстве // http://www.apocalyptism.ru/Truth_of_Millennarism.htm

⁷ *Св. Иринеи Лионский.* Творения. С. 514.

⁸ Там же. С. 523.

⁹ *Регельсон Л.Л.* Архангел Михаил и рублевская Троица // Наука и Религия. 1988. № 12. См. также <http://www.apocalyptism.ru/Mihail.htm>

¹⁰ *Он же.* Кто изображен на иконе «Троица» Андрея Рублева? // Наука и Религия. 1988. № 10. См. http://www.apocalyptism.ru/Rublev_Trinity.htm

¹¹ *Он же.* Почему опасен ложный образ Антихриста? // <http://www.apocalyptism.ru/antichrist1.htm>

¹² *Он же.* Нострадамус как толкователь Священного Писания // <http://www.apocalyptism.ru/Nostradam.htm>

¹³ *Прот. Сергей Булгаков.* Апокалипсис (выдержки) // <http://www.apocalyptism.ru/Chiliasm.htm>

А.Р. Геворкян

ПРИНЦИП ДУХОМАТЕРИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА КАК РАЗГАДКА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

«Философия общего дела» Н.Ф. Федорова есть философия истории, метафизическое осмысление ее сущности, раскрытие ее сакральных корней. Не было бы преувеличением полагать, что понимание творчества Федорова исключительно сквозь призму философии истории как метафизики во всей своей глубине стало возможным только в начале XXI века. Еще в тридцатых годах XX столетия замечательный немецкий мыслитель Отмар Шпанн писал следующее: «Единство философии всегда затрудняет изложение ее отдельных разделов; но ни один другой раздел не является столь трудным для обсуждения, как философия истории. Она связана со всеми философскими дисциплинами — от онтологии до этики, и потому ее предпосылки заключены в основных понятиях всех этих дисциплин и в тех выводах, к которым они приходят»¹.

Но если для Шпанна подлинная философия истории — все еще нераскрытая потенция, искомое для идеальных проекций будущего, загадка, ждущая своего разрешения, то для Федорова это и цель, и Проект одновременно, реализованные в «Философии общего дела». Задача трансформации философии в философию истории, где в наличии, в «снятом виде»

даны онтология, гносеология, этика, эстетика, сведенные к метафизическому единству философии, впервые до конца решена «Московским Сокрытом».

Проблема разрешения философии в философию истории систематически была поставлена уже в германском классическом идеализме, и в частности имела определяющее значение в системах Шеллинга и Гегеля. Метафизикация исторического процесса, в коей заключалась содержательная сторона как идеалистических учений, нацеленных на раскрытие сакральной стороны истории через призму конечных судеб мира, что все еще связывало идеализм с христианским мирозерцанием, так и натурализма, находящегося в неразрывном единстве с просвещенческой парадигмой и рассматривающего историю сквозь призму механического «процесса развития», свидетельствовала о радикальном изменении философии как таковой, когда философия, только преодолевая себя, возвращалась к себе же, и ее «снятие» открывало перед нею практически бесконечные возможности развития.

«Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»².

Мысль Соловьева констатировала очень важное и даже судьбоносное для европейской философии положение: переход от абстрактно-спекулятивного к конкретно-спекулятивному мышлению. Приход Шеллинга в своей позитивной философии к «конкретной метафизике» означал невозможность возврата к старой метафизике. «Конкретная метафизика» Шеллинга никак не может быть воспринята как только контроверза по отношению к панлогизму Гегеля. Это тем более неадекватно, что, во-первых, данная теоретическая установка является определенной интерпретацией системы Гегеля в духе абстрактного логицизма, а, во-вторых, сам Гегель пытался уйти от абстрактной спекуляции в сторону «конкретной метафизики», что наиболее полно сказалось именно в его «Философии истории». Тем самым философское новаторство Шеллинга было направлено одновременно и против абстрактных спекулятивных построений теологических систем, и против вышедших из Просвещения секулярных направлений мысли, антиметафизических по своему духовному настрою, но вместе с тем по ходу своих теоретических построений реанимирующих метафизику в ее изжившей исторической форме.

Такая потребность в «конкретной метафизике» не только означала совершенно новую эпоху в духовной жизни Европы, но и изменение судеб человечества в его материальном бытии. Наиболее лапидарно и емко эта идея преобразования философией всех сфер жизни общества была выра-

жена Марксом: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»³.

Философия оказалась той силой, которая должна была утвердить новый онтологический статус мира и место человека в нем. Именно в силу данного обстоятельства смыслополагающее основание философии переносилось в философию истории, где должно было наконец реализоваться постижение предельных оснований бытия. Примечательно, что эта своеобразная перевернутость философии сказалась почти что одинаково на мыслителях совершенно разных направлений, затронув всех их в одинаковой степени, но с совершенно разными последствиями для самой философии. Преобразовательной деятельностью философии в поисках высшей истины через конкретизацию не только ее метода, но, главное, — самого содержания, были заняты все. Степень вовлеченности в этот процесс была столь велика, что она практически не обошла стороной никого.

Однако заявка философии на построение принципиально новой картины мира, в коей ее стержневой составляющей выступал бы принцип духоматерии, не состоялась. Проблема философии истории по большому счету была перенесена в ставшую классической парадигму дуализма новоевропейской философии и шире — новоевропейского сознания. По существу, декартовский дуализм, трансформировавшись в философию истории, породил принципиальный разрыв в самом понимании предмета истории как целостного феномена. «Если мы сравним натуралистическое и идеалистическое направления философии истории, то нам станет очевидным разделяющее их непримиримое противоречие. Борьба между ними идет вокруг следующих тезисов: "история есть дух" и "история есть природа"»⁴. Теоретические установки «истории как духа» и «истории как природы» шли по расходящимся линиям, разрывая единую ткань бытия как духоматерии. Тем самым, девальвировался не только ход исторического развития, но и обесмысливался процесс развития природы, лишавшийся своего высшего осмысленного начала. Парадоксальным образом и в то же время закономерным в своей парадоксальности, чем глубже разрабатывалась та или иная теоретическая система, чем большего она достигала, тем в большей степени она должна была занять определенную позицию, встать на ту или иную сторону. «Если систематическая гуманитарная наука переходит от той или иной данной целостности к целостностям все более высокого порядка, то ее предметом становятся взаимосвязи целостностей все более и более высокого уровня. Чем выше она поднимается, тем более непосредственно в анализ входит выбор одной из полярных, противостоящих друг другу систем»⁵. Однако такая дуалистическая парадигма, адекватная для достаточно долгого исторического времени и ослепительно и возвышенно

представленная в «Философии истории» Шпанна (1932), исторически изжила себя к началу XXI века.

Изменения философской парадигмы в конце XX и начале XXI столетий связаны с попыткой преодоления глобального кризиса, сказавшегося во всех сферах жизни человечества и в первую очередь затронувшего его сознание, что означает возврат философии к своим метафизическим истокам. Духовная ситуация времени требует метафизического осмысления феномена сознания и новой онтологизации бытия. Вместе с тем это не есть реанимация «конкретной метафизики» того же Шеллинга, поскольку восстанавливаемая метафизика именно в своей конкретности направлена на преодоление дуализма «истории как духа» и «истории как природы», без чего не только метафизика обречена на неудачу, но и сама философия теряет смысловую значимость своего существования. Философия истории как метафизика основана на единстве духа и материи и тем самым восстанавливает сакральное и изначальное единство теогонии, космогонии и антропологии. Как пишет по этому поводу современный философ В.М. Федоров: «На эволюционном пути мы идем к первоисточнику жизни, как бы совершая путь, противоположный процессу воплощения. И именно этим возвратным движением к истоку мы на самом деле делаем шаг вперед в сознании всего человечества. На самом деле в этой диалектике, когда движение сознания вперед оказывается результатом его продвижения к первоисточнику, и заключается путь эволюции. С каждым шагом мы обретаем возможность воспользоваться тем опытом, который оказался сокрытым для человечества, поскольку оно просто не было способно его воспринять. Чем более развивается эта способность, т. е. чем более развито сознание человечества — тем ближе оно подходит к первоисточнику, тем полнее оно начинает овладевать всем богатством, всем ресурсом планеты, накопление которого началось задолго до появления человека. Человечество становится силой, которая начинает определять всю эволюцию планеты. Тогда и начинают накапливаться предпосылки перехода к новой цивилизации — ноосферной цивилизации»⁶.

Здесь необходимо заметить, что поиски гармоничного сочетания духовного и материального в человеке красной нитью проходят через всю культуру, одухотворяя философскую деятельность, нацеленную на достижение идеала духоматерии как высшего принципа бытия. «Дух и материя бессильны друг без друга как раздельно сущие благие намерения и орудия их воплощения, не только дух требует к себе высшего внимания, но и материя — высшей нежности, иначе путь в рай вместо цветов свободы окажется усыпан этими самыми благими намерениями и благими — вхолостую стреляющими — орудиями, и невзначай очутятся в аду, притом не

только растеряв материального проводника — Вергилия, но и забыв свою духовную дантовскую родословную: свое бытие Духоматерией»⁷. Сам по себе принцип духоматерии не только не чужд христианству, но и наиболее адекватен ему, разумеется, там, где речь не идет о платонизированном и спиритуализированных его вариантах. Для христианства гармоничное соотношение духовного и материального является основополагающим началом цельного, гармоничного состояния бытия, и любой вывих в ту или иную сторону должен быть обозначен не иначе как болезнь и порча мироздания. О взаимосвязанности и взаимодополняемости духовного и материального замечательно сказано Ф. Голубинским. Это тем более ценно, что речь идет о воцерковленной точке зрения, вкорененной в тысячелетнюю традицию исторического христианства. «Обе сии части необходимы одна для другой, так как и один мир нужен для другого. И, во-первых, что мир материальный существует — в этом нас уверяет опыт. Но мир материальный не может быть без духовного. В нем все происходит по необходимости, по единообразному механизму, так что одно есть необходимое следствие другого, как причины; и сей ряд взаимных действий и причин был бы бесконечен, если бы не существовала причина, которая бы сама собою могла начинать ряд действий и которая действовала для целей с сознанием и намерением, но таковой причины можно искать только в мире духовном, по крайней мере чрез познание мира духовного: только в зеркале его отражается премудрость и благодать, необходимые для изъяснения мира материального. Но с другой стороны, мир духовный, обладая свободой в мышлении и хотении для ее проявления и раскрытия, требует материи, в которой бы отпечатлевалась деятельность его, которая бы, связывая дух, делала ощутительным собственное его действие, служила бы проводником его действий на предметы и действиям предметов на него; иначе он терялся бы сам в себе, рассеивался бы в беспредельности, не имея к чему приражаться. Таким образом, оба сии мира, сколько ни различны, но необходимы один для другого»⁸.

Однако идея духоматерии могла быть реализована только в полноте философии истории как метафизики, снимающей в себе антагонизм «истории как духа» и «истории как природы». Именно поэтому весь ход развития истории движется в определенном векторе трансформации теории в практику, реализации во всей полноте принципа духоматерии. И этот путь, действительно, становится практически безальтернативным. Здесь на первый план и выступает фигура Н.Ф. Федорова, в «Философии общего дела» которого впервые была до конца преодолена дилемма «истории как духа» и «истории как природы» и дана философия истории как метафизика. Нельзя не согласиться с С.Н. Булгаковым: «"проект" есть не только по-

следнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти, но вместе с тем и первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим "проектом"»⁹.

* * *

Сущность исторического процесса, искомое истории, ее идеальное составляющее и реально содержимое раскрываются Федоровым в понятиях «история как факт» и «история как проект». При этом история дана изнутри и для истории как факта, и для истории как проекта. Разница в обоих случаях сводится к качественному состоянию самой истории. Слепая сила природы выступает как основная, коренная причина истории как факта, а история как проект ведет к полному обладанию природой, когда мысль о бесконечном совершенствовании реализуется в бесконечных средствах материи (I, 125). «История как факт становится взаимным истреблением — или явным, открытым, как в эпохи варварства, или же скрытым, как цивилизация нашего времени. Такое истребление есть противление воле Божией со стороны человека, противление, выражающееся в отделении, в отчуждении сынов (младшего поколения) от отцов (от старшего поколения), в отчуждении по мысли и воле; причем сыновья мысль становится антитезой мысли отцовской. Но это истребление есть вместе и попущение со стороны Бога в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом. Кажущаяся при этом свобода действия — вовсе не свобода, а подчинение слепой силе, благодаря которому общество складывается в форму организма, причем большинство обезглавливается; в форму организма, в форму, свойственную всей животной природе, общество складывается, следовательно, не сознательно, а следуя слепым влечениям и под влиянием борьбы. <...> История как проект, история, которую род человеческий будет сам делать, предначертана в догмате Пресв. Троицы, понимаемом как заповедь для всех сынов и дочерей человеческих. Согласно с этою заповедью сыны и дочери, пользуясь знанием природы, направляемым безграничною любовью к умершим родителям, возвращают жизнь последним, а самим себе, объединенным в общем деле, в братстве, приобретают уже не долгоденствие, а бессмертие. История как проект есть само христианство, т. е. все языки, собранные и наученные во имя Троицыного Бога — само христианство, переходящее от мысли к делу, от оправдания лишь, или таинственного искупления, к спасению явному, или воскрешению» (II, 37—38).

Радикальное изменение истории, ее трансформация из факта в проект, невозможно до тех пор, пока природа останется в падшем состоянии.

В действии в природе слепых, смертных сил — коренная причина нестроений и во внешнем мире, и внутри человека и человечества: «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти» (I, 283).

Для Федорова природа в своем основании метафизична, в ней дана загадка человека и мира. Более того, свобода, предоставленная человеку Богом, реализуется человеком в природе и через природу. По убеждению Федорова, природа приходит в человеке к осознанию самой себя, а сознание как таковое требует, чтобы управление природой через ее регуляцию расширяясь, охватило весь мир, т. е. требует соединенных усилий всех людей. О том, насколько неразрывно у Федорова связаны «история как природа» и «история как проект» свидетельствует то обстоятельство, что вопрос о регуляции напрямую связан у него с вопросом о единстве двух разумов: само это единство обоих разумов дано в том, что теоретический разум находит свое полное приложение в разуме практическом. Одухотворение и обожение природы человеком — данная Богом ему задача, на путях разрешения которой он идет навстречу Богу и становится Его соратником в деле преобразования мира и самого себя.

«Философия общего дела» есть метафизическое проявление во всей ее сакральной глубине человеческой свободы, именно той ее священной части, которая не раскрыта, но обязательно раскроется, когда «будет Бог всяческая во всех». Вся история, по твердому убеждению Федорова, несмотря на свое рождение в муках, через кровь, слезы и боль идет в этом направлении. И только на путях реализации этой абсолютной свободы, ее полного раскрытия возможно преодоление «образа зверя» в себе и нахождение Царствия Божия. И единственным гарантом воплощения всего этого Божьего замысла является то, что человеческим первообразом до сотворения мира, Предвечным Человеком является Сам Господь Иисус Христос.

Принимая во внимание это обстоятельство, становится понятной такая вкорененность Федорова в христианскую мысль, когда сведенные воедино христология, сотериология и антропология трансформируются у него в философию истории, данную как метафизика. «Христианство не было бы христианством, т. е. любовью всемирною, все наполняющею, неописанною, как выражается церковная песнь о Христе, отождествляя Его вездесущие с беспредельностью Его любви, — если бы христианство не было всеобщим воскрешением; как Сын Божий, будучи на престоле со Отцом и Духом, Христос, вкуже с Ними, стал для нас образцом сыновства и брат-

ства, возведенных на небесный престол и вводимых в царство земное, которому уже не должно быть конца» (I, 143).

Твердая убежденность Федорова, что реализация человеческой свободы возможна в том числе и через воскрешение самими людьми прошлых поколений, основана на глубоко христианской идее о том, что человек свободен в своем приходе к Богу, и наоборот, его отдаление от Бога является прямым проявлением его несвободы. Поскольку человек по своему исконному предназначению должен стать «тварным богом» и сотворцом Бога, то не исключено, что по мере его мужания и духовного роста ему будет дарована в его свободе и через его свободу возможность преобразить мироздание, садовником которого он и должен стать, включая и воскресительный процесс, как проявление беспредельной милости Божией по отношению к своей твари, в лице которой Господь хочет видеть «не слуг Своих, а друзей».

Абсолютный идеал ставил предельно высокие задачи, требовал метафизического совершенства человека. С нынешним звероподобным человеком идея имманентного воскрешения несовместима. Более того, выражаясь словами самого Федорова, в перспективе истории богознание должно стать богодействием. Это означает, что абстрактно-спекулятивные построения переходят в конкретно-спекулятивные, а оттуда переводятся в проективное русло. Тем самым идея Богочеловечества как вожделенная христианская идея, как конечный смысл бытия, приобретает действенное и в своей действенности практическое значение.

Внутренняя потребность религиозного сознания всегда стремилась к обретению полноты христианской жизни, к реализации идеалов христианского обустройства общества, когда «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) не означало ухода от решения социальных проблем под предлогом господства в истории «князя мира сего», а предполагало заповедь Господню — «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф.6:10). По существу, такая постановка вопроса требует христианизации всех сторон жизни, преобразования всего и вся в христианском духе. Возникает идея христианского активизма. И в этом отношении невозможно переоценить роль Федорова и его идей для христианской мысли. Появление федоровской философии, федоровского Проекта было обусловлено теми историческими сдвигами в христианском сознании, которые подвигли его к активной преобразовательной деятельности. Необходимость такого рода зрела в недрах исторического христианства давно, тем более, что она изначально полагалась в силу полноты христианства, но в виду несовершенства человеческой природы не могла быть сразу реализована. Предельной формой христианского активизма, благодатно да-

рованной человеку, сумевшему свободно подняться на новый онтологический уровень, является имманентное воскрешение. Да, идея активного христианства предполагает коренное метафизическое усовершенствование человека, когда он реально становится сотворцом Богу, в чем и дано его исконное предназначение. И на этом пути сколько бы ни были грандиозны планы синтезирования религии, науки, искусства, превращения храмовой Литургии во внехрамовую, христианизации всех племен и народов мира, все это в конечном счете оказывается промежуточным звеном на пути к сверхзадаче, во имя которой все это и делается, — воскрешения как богочеловеческого дела, в котором человек становится соратником Богу.

Таким образом, идея имманентного воскрешения является порождением активного христианства, а оно выходит из самого исторического христианства на определенном этапе его развития, когда человечество оказывается готово принять идею богочеловечества и пойти навстречу Божественному Домостроительству. Повторю: идея имманентного воскрешения потенциально всегда присутствовала в христианстве в латентном виде. Тем самым «Философия общего дела» Федорова является прямым порождением христианства, следствием внутреннего развития последнего. При всей «русскости» Федорова и его укорененности в восточное христианство, идея имманентного воскрешения имеет общехристианское значение, и в том или ином варианте в случае отсутствия федоровского Проекта она обязательно появилась бы и на почве западного христианства.

Применимо к Федорову необходимо сказать, что определяющим духовным стержнем его «Философии общего дела» является даже не идея имманентного воскрешения, несмотря на парадоксальность данного утверждения, а его удивительное учение о Троице. Для Федорова высший Идеал никогда не был раздроблен, Он был божественно полным, а посему, как пишет С.Г. Семенова, образцом для идеального состояния общества и мира является не та или иная дробь Идеала, а сам Идеал в своей целостности¹⁰. «Бог Триединый есть Бог будущего века» (I, 89) — это положение есть альфа и омега федоровской философии.

В деле осмысления Троицы, понимания ее значимости для судеб человека и мира невозможно недооценить Федорова. «Сверхфилософская идея Троицы Личности жизни в абсолютной полноте Божественного бытия имеет первостепенное значение для всех основных философских проблем, также и для проблемы ценности. В самом деле, жизнь Пресвятой Троицы, жизнь Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого есть "единство без слияния, различие без розни" как это выразил Н.Ф. Федоров»¹¹.

В трагедии непонимания христианства со стороны мира, когда он бежит в ужасе от христианства, объявляя человека самодостаточным, а со

времен Просвещения прямо ставя его на место Бога, как в зеркале отражается вселенская драма истории «во зле лежащей». Из всех идей христианства наиболее неприемлемой для неоязыческо-секулярной культуры и сформировавшегося на ее базе типа цивилизации остается идея воскресения. Секуляризм (понятый в широком смысле слова) к примеру может принять «стилизованное» христианство Толстого с выхолощенным содержанием, сведенное к этическому кодексу поведения, но не Федорова, для которого «Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), который требует реализации Абсолютного Идеала, концентрации всех помыслов и волевых усилий для его достижения. Федоров со своей бескомпромиссностью и максимализмом никак не вписывается в эту устоявшуюся парадигму культуры, в которой четко действуют налаженные механизмы регулирования «что такое хорошо, и что такое плохо». Положение дел еще более усугубляется тем, что против Федорова неожиданным союзником секулярного мировоззрения оказывается «воцерковленная мысль», которая давно примирилась со всеми неправдами жизни и отдала ее на откуп князю мира сего и сама находится в пассивном эсхатологическом ожидании. Однобоко поняв «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) «воцерковленное» направление исторического христианства оказалось не в состоянии реализовать как общественный идеал Христову заповедь «Да придет царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10).

Такая пертурбация христианского сознания должна была привести к ослаблению идеи коммюнитарности и проникновению в христианство индивидуалистических настроений, чуждых его духовным установкам. Но, лишая сознание идеи соборности и реально заменяя ее индивидуализмом, адепты христианства «вне мира» вносили изъяны в само христианское миропонимание. Отныне христианин, считая себя праведным, мог «спастись» в одиночестве, заранее радуясь «грядущей геенне огненной» и гибели мира, то есть гибели братьев и сестер, да, греховных, но все же братьев и сестер. «Не судите, да не судимы будете, Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить» (Мф. 7:1) «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8:7).

Федоров со своим универсализмом и соборностью, ибо «ему нужны "все" — и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та "полнота", которая входит в понятие "Царства Божия"»¹², оказался укором для их религиозной совести, вызовом, самим фактом своего существования вносящим смятение в успокоенное своей праведностью и гордящееся ею сознание. И реакция на федоровские идеи с этой стороны оказалась даже более ожесточенной и непримиримой, нежели со стороны секулярного мировоззрения.

Федорова часто упрекают в том, что он пытается свое «имманентное воскрешение» реализовать на базе науки и с ее помощью. При этом критики Федорова в своих рассуждениях о сущности науки прямо следуют за просвещенческой мифологемой в жестком и прямо антагонистическом противопоставлении науки и религии друг другу.

Но насколько адекватна такая постановка вопроса? На деле она сама является прямым следствием еще не изжитых и даже весьма живучих установок Просвещения. Определенный период конкретного исторического времени абсолютизируется в своих духовных установках и приобретает как бы вечный характер. Между тем взаимоотношения науки и религии в древности и в Средние века никак не вписываются в «прокрустово ложе» воинствующего Просвещения, и даже ранний Ренессанс в целом еще содержательно духовно не был связан с последним.

С христианской точки зрения нынешний антагонизм между религией и наукой не может рассматриваться вне определенных исторических рамок. Для того чтобы верно его оценить, достаточно вспомнить апостола Павла: «Как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас» (Еф. 3:2). И это есть благая весть для человечества, превышающая всякую меру человеческого разумения любовь Бога к нему, призывая стать Его соратником в деле дальнейшего обустройства мира, где человеческая свобода реализует себя в творческом акте единения с Божьей волей. «Итак, каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4:1). Реализация этого величественного божественного плана предполагает метафизическую незавершенность универсума, когда его становление является необходимым моментом в восходящем эволюционном развитии самого человечества. И в этом отношении все сферы деятельности, т. е. не только религиозная, но и философская и научная, должны быть восстановлены в своем сакральном значении.

Недостаточность науки, ее ограниченность, в представлении Федорова, являются прямым следствием ее разрыва с религией. Порвав с религией, наука на самом деле никакую свободу не обрела, превратившись в служанку язычества, но только секуляризированного (замечательное определение Федорова секуляризма как обмирщенного язычества), в умственно обслуживающий персонал ее торгово-промышленных интересов. Трансформировавшись в довесок капитала, наука как чистое знание сделалась безучастной к страданиям и горю людей, а как прикладная сама вносит вражду между людьми, особенно через усовершенствование военного производства. Таким образом, наука, которая по определению должна была бы совершенствовать жизнь людей, на самом деле совершенству-

ет орудия их уничтожения и вносит разлад и дисгармонию в общество. Именно поэтому наука должна быть освобождена от «рабства купцов и фабрикантов» (II, 204), т. е. от гнета промышленного и торгового капитала, и только тогда она из силы *смертоносной*, разрушающей и природу и общество, превратится в *живоносную* и одухотворяющую как природу, так и общество. Но такое преобразование науки невозможно на путях секуляризма, она должна быть христианизирована, не внешне, не навязанным образом, а изнутри.

Кризис науки оказался, по глубокому убеждению Федорова, тесно связан с религиозным кризисом. Федоров причину незавершенности исторических форм христианства видел именно в расхождении религии и науки. Наука стала «работою фабрики и торга» (II, 330), поставила своей целью производство предметов наслаждения и роскоши, а христианство ушло из мира, облачилось в одеяние спиритуализма и занялось только духовным спасением, оставив материю в плену слепых сил.

Возможности развития науки на определенных исторических этапах в жесткой конфронтации с религией оказались, по большому счету, в исторической перспективе исчерпанными. Федоров выступает за новое сближение науки с религией и тем самым за христианизацию самой науки в деле победы над смертью на всех уровнях: телесном, душевном и духовном. Федоров дает альтернативную возможность в сравнении с Просвещением развития науки в ином духовном измерении бытия. Без преодоления мировоззренческих основ современной науки никакого содержательного преобразования общества в духе христианства быть не может. В лице Федорова мы имеем активно-христианское учение о развитии, совокупным деятелем которого становится человечество, возрастающее к Богочеловечеству, с метафизической заменой дуализма дух-материя принципом духоматерии.

«Философия общего дела» обращает религиозный догматизм в проективизм, а индивидуализм в универсализм. Спиритуализм трансформируется в ней во «всемирный реализм», чающий воскресения во плоти. Наука одухотворяется и органически вплетается в активно-христианское преобразование мира, обет, долг и знание приходят к согласию.

Масштаб предложенного настолько велик, что ни при жизни Федорова, ни в XX столетии идея проективности не могла быть воспринята в духе своего времени. И даже в начале XXI века его преобразовательные идеи вряд ли успели стать достоянием широкого сознания. Однако федоровская почти что кьеркегоро-шестовская резкость «или-или»: или наука, будучи стихийна и сама подчиняясь стихийным процессам социума и природы, стихийно же приведет их к гибели, или же в науке засветит луч божествен-

ного света, поставив перед ней проблему Абсолюта, уже сегодня вряд ли может быть оспорена. Мысль Федорова оказалась столбовой для дальнейших философских рефлексий по поводу судеб науки в современном мире. Симптоматично, что еще в двадцатые годы XX столетия аналогичные идеи независимо от Федорова высказывал и Флоренский. «Мы, оставаясь в пределах современного физического мировоззрения, должны признать Космический Логос. Не все навеки неизменно. Раньше доказывали устойчивость вселенной — Ньютон, Лаплас, в средний период это говорили одна физика и натурфилософия, а XIX век пришел к пессимистическому выводу о неизбежности кончины мира. Мы вынуждаемся или отрицать жизнь вообще, — но это немислимо, так как существование ее доказывается тем неоспоримым фактом, что пятка не стирается, — или же надо признать Высшее Существо, которое сохраняет мир. Таким образом, мы вынуждаемся признать идею творчества, — а в малых или больших размерах — это не важно. Мысль о Провидении все более и более утверждается. Наука ближайшего будущего вся будет исходить из идеи творчества и Сверхприродной Силы, все пронизывающей и все делающей живым»¹³.

* * *

В учении всеобщего дела Федоров выступает против главного дуализма не только философии, но и культуры, шире, жизни — платоновского разграничения духовного и материального миров с тотальным отрицанием онтологического статуса последнего как метафизического самодостаточного принципа бытия. И дело не только в том, и даже не столько в том, что платоновский дуализм определил собою судьбу всей европейской философии.

Войдя в органическую ткань христианства, платонизм сумел его изменить во многом до неузнаваемости. Навязывая свои, чуждые духу религии Нового Завета воззрения, платонизм нанес большой вред историческому христианству, сыграв роковую роль в отпадении культуры от исторического христианства, что в свою очередь обусловило десакрализацию культуры, и проложило дорогу «царству разума» Просвещения. Как пишет С.Г. Семенова, «Мир был безгласно оставлен самому себе, на свой закон, и религия стала "внемирной", "спиритуальной", только духовным внутренним приготовлением к Царствию Божию. (Федоров пишет о "платонизирующем христианстве".) Идеал "не от мира сего", мира греховного, языческого, был осуществлен отделением от этого мира, резким разрывом между храмовой и внехрамовой жизнью, в то время как в этот идеал необходимо поднять сам "мир сей", чтобы "мир сей" стал "не от мира сего"»¹⁴.

В платонизирующем христианстве трансцендентность свела на нет ценностную значимость имманентного бытия. Между тем христианству внутренне совершенно чужды эти духовные установки. В центре новозаветного откровения — идея воскрешения во плоти, спасения всего человека, а не одной лишь души, всецелого преобразования материи. «Бог пожелал создать красоту и для этого создал материю»¹⁵. В этом изречении Данилевского, пожалуй, наиболее адекватно дано единственно возможное отношение христианства к материальному миру.

Обожествление посюсторонности явилось категорической реакцией против обесценивания этого мира, идущего со стороны метафизического обоснования высших ценностей и уходящего своими корнями вглубь платонизма. Именно в силу данного обстоятельства Ницше со своей философией выступил в качестве антитезы Платону и его философии с претензией быть равным ему в своем конструктивном желании отстоять абсолютную ценность посюстороннего мира как самодостаточного в себе онтологического начала.

Говоря о реакции XIX века на платонизм, нельзя обойти стороной опыт Маркса. Этот опыт продемонстрировал: радикализм даже в наиболее революционных своих вариантах сам по себе еще не означает перехода к принципу духоматерии, и разрыва со старыми формами сознания. По степени значимости поставленных целей переустройства действительности, когда вместо различных объяснений сущности мира необходимо в корне его изменить, Марксу не было равных. Однако Маркс не выходит за пределы дуализма и, оставаясь в нем, меняет механизм причинно-следственной связи, т. е. меняется каркас, но само здание остается в неприкосновенности. Речь идет о таком изменении дуализма, когда, в отличие от платоно-декартовского, определяющим в нем становится материальное по принципу базисного начала, а духовное трансформируется в его надстройку. Тем самым, в пределах секулярной мировоззренческой парадигмы, в лице Маркса, идеалистическая метафизика заменяется материалистической.

Именно с этой точки зрения пертурбации секулярного сознания никогда никакого отношения не имели к Ницше. В своем богоборчестве Ницше был движим религиозными импульсами. Мир без Бога явился для него единственной возможностью реализовать божественное в человеке. В случае смерти Бога (а у Ницше смерть Бога действительно оказалась метафизической, в отличие от внутренне распавшейся секулярной культуры, к этому времени давно уже потерявшей метафизическую глубину) человек поднимается над собой, становясь сверхчеловеком, а воля к власти, как новый метафизический принцип, обеспечивает его господство над Зем-

лей. Красота мира, мира обожествленного в своем посюстороннем естестве, должна сама быть гарантом собственной божественности, и в этом дан весь смысл произведенной переоценки всех ценностей и существования сверхчеловека как субъектности субъекта.

Но и внутри самого христианства появились волевые устремления по преодолению платонизма и пассивного отношения к миру, деплатонизации исторического христианства и возвращению утраченного ценностного значения материальному миру. Попытка осмысления причины все большего отпадения мира от Церкви, сопровождающегося триумфальным шествием нигилизма, в лице своего адепта провозгласившего «переоценку всех ценностей», привела к активному христианству Н.Ф. Федорова и русской религиозной философии конца XIX — первой трети XX века. Здесь параллельно антихристианской «переоценке всех ценностей» производилась своя христианская переоценка и восстанавливался в своем изначальном значении принцип духоматерии. Прочитируем Федорова: «Когда весь мир, оставленный вследствие падения человека своей слепоте, будет управляться сознанием, тогда все будет духовно, оставаясь и телесным, все будет небесами, оставаясь и землями» (I, 262).

Активное христианство выступило, с одной стороны, против платонизированного христианства, и в отличие от нигилизма предложило позитивный план решения всех накопившихся проблем, а с другой стороны, показало бесперспективность выпадения культуры из христианства и ее борьбы с ним. Если нигилизм предлагал в обезбоженном мире приступить к строительству «царства сверхчеловека», поскольку «Бог умер», то активное христианство переадресовывало эту мнимую смерть Бога реально умирающей культуре, оказавшейся не в состоянии вместить в себя, сделать достоянием своего сознания полноту бытия Божия.

Активное христианство требовало полноты христианского дела, реализации идеалов христианского преображения жизни, когда библейское «и вся тварь Божия одухотворится» перестанет восприниматься как нечто спиритуалистическое, и наконец обретет в действии свой сакральный, т. е. буквальный смысл. Федоровский Проект, «Философию общего дела» в историческом контексте важно рассматривать как прямую контроверзу Ницше и его учению. Вопросы, поднятые Ницше, могли найти свое разрешение исключительно только на христианской почве. Негатив Ницше мог быть преодолен только тем позитивом, который был привнесен Федоровым. Можно с большой долей вероятности утверждать, что ницшевский принцип «переоценки всех ценностей», будучи перенесен на христианскую почву, особенно ту, которая при всем своем критическом настрое не порвала с историческим христианством, и тем более, не противопоста-

вила себя ему, обернется, по крайней мере, в потенции своей должен обернуться федоровским проектом.

Подведем итоги сказанному в данной подглавке. Тотальная секуляризация духовной жизни и происходящая одновременно с нею ее десакрализация поставила христианство перед жестким выбором. Или христианство должно было окончательно уйти от какой бы то ни было попытки одухотворить этот мир в область спекулятивных построений абстрактного идеализма, или же христианство должно было повернуться лицом к миру, к его заботам и нуждам как к цели, а не средству. В первом случае получался противоестественный разрыв между «здешним и дольным» мирами, дуализм, навязываемый христианству секуляризмом, во втором восстанавливается целостная полнота бытия, когда Царствие Божие перестает быть спиритуалистическим и его приближение начинается с одухотворения здешнего мира, что соответственно требует активной преобразовательной деятельности со стороны христианства.

В результате преобразования самого христианства механистический дуализм заменяется диалектическим и антиномистическим принципом духоматерии с постепенным вытеснением платонических напластований из христианства. Преодоление платонизма означает возврат к древним сокровищам христианской мысли, и, в первую очередь, к Григорию Нисскому, а также к таким духовным явлениям христианства, как исихазм, восточнохристианский дискурс, православный энергетизм. Самое главное: в этом процессе противостояния с секуляризмом и изживания изнутри платонизма оказалось востребованным историческое христианство, необходимость реформирования христианства и реставрации его исконных ценностей именно на его базе, ибо любая попытка отойти от исторического христианства приводит как к десакрализации, так и секуляризации религиозные импульсы, даже если они и движимы очень высокими духовными порывами.

Философия Федорова является равнозначным платонизму проектом внутри христианства. Более того, федоровство самим фактом своего существования как бы призвано уравновесить платонические крайности в христианстве, по-существу разрывающие его связи с посюсторонним миром. Дихотомия федоровство / платонизм основывается на таких противоположностях, как активное христианство / пассивное христианство, «и вся тварь одухотворится» / теория пещеры, эстетика житнетворчества / эстетическая созерцательность, отрешенная от действительности. Религиозная разность этих установок связана с метафизическим антагонизмом платоно-декартовского дуализма, механистического (т. е. безжизненного), языческо-секулярного по происхождению и по мировоззрению, и прин-

ципа духоматерии Федорова, диалектического и содержательно живого, имеющего в своем основании сакральные христианские корни.

Философия общего дела оказалась Христовым делом и верой галилейских рыбаков, а не ученых. Ибо только живая вера, будучи безграничной верой в живого, а не абстрактного Бога, может дойти до того, что рассудочному мышлению абсолютно немыслимо, а именно: допустить возможность дарования человеку Богом возможности через Его благодать собственными усилиями придти к бессмертию. Далекое не случайно, что Федоров свою главную книгу «Вопрос о братстве...» назвал «Запиской от неученых к ученым». Именно в библейском, а не научном плане должен рассматриваться федоровский Проект, в котором присутствует высокое безумие как вера в возможность человека осилить свою несвободу, и, преодолев в себе животную стихию, смочь протянуть руку Богу и затем пойти по пути Богочеловечества. Для Федорова его Проект по большому счету — это библейское сказание о пророчестве Ионы, по поводу гибели Ниневии, отмененного Богом после раскаяния ее жителей, экстраполированное на всю историю как ключ к ее разгадке и к пониманию ее завершения в Богочеловеческом действе. Это есть возможность человека уйти от «судьбы, стучащейся в дверь», и самому сделаться ее хозяином: «И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (Иона 3: 10).

Идеи Федорова, как вытекающие из духа христианства, конгениальны учениям Отцов Церкви об обожении человека и вписываются в общее русло религиозной философии, и особенно русской, которой особенно близок тот тип духовности, где речь идет о религиозном освящении и одухотворении всего материального мироздания, и в силу данного обстоятельства присутствует мотив так называемого религиозного материализма.

* * *

Как уже говорилось выше, в свете федоровской историософии принцип духоматерии является реальной разгадкой философии истории. И эта разгадка дана в природе. «Вопрос о двух разумах (знание и дело) и трех предметах познающего, или теоретического, разума, т. е. мы — познающие, мир (природа), как предмет знания и дела, и Бог, как создатель того и другого (нас и природы), — разрешается подчинением познающих Богу, причем подчинение это выражается управлением познающими миром (природою). Подчинившись Богу, став его орудием, люди становятся правящими и вместе с природою станут уже миром, а не миром, как это ныне есть. *Тройное деление* — Бог, человек и природа — возможно и должно

заменить двойными — Бог и мир, причем под последним разумеется человек и природа» (I, 425).

Однако зачем Федоров столь решительно останавливается на природе, отчего загадка философской антропологии «что такое человек?» находит свое объяснение в природе, и, наконец, почему Федоров разрешение конечных судеб истории тоже связывает с природой, не впадая при этом в дуализм «истории как природы» и «истории как духа»? И наконец, каким образом его принцип духоматерии снимает антагонизм этих двух начал?

За ответом обратимся к С.Н. Булгакову и В.И. Несмелову. «Состояние мира хаокомоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия с своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность. <...> Вся природа, вся история, вся противоречивость человеческого сознания, с его антиномизмами, свидетельствуют, что они явились следствием метафизической катастрофы»¹⁶. Однако эта метафизическая катастрофа природы неразрывно связана с метафизической катастрофой самого человека. Каким был изначальный онтологический статус человека в мироздании, и каким было место, уготованное ему Богом в иерархии тварного бытия? «Одним и тем же мановением воли Божией были изведены из небытия в бытие два мира: мир бесплотных духов и мир чувственных тел. Оба эти мира по своей природе совершенно противоположны друг другу, так что ни духовное не имеет никакого участия в жизни чувственного, ни чувственное — в жизни духовного. Такая противоположность, совершенно разрывая единство творения, делала бесцельным существование чувственного мира, подрывала самую основу его разумного существования. Очевидно, премудрость Божия не имела в виду создать только эти противоположности, потому что в таком случае ее действие было бы бесцельно, — но так мыслить нелепо. Если же премудрость Божия определила всему, приведенному в бытие, разумные цели жизни, а чувственный мир сам по себе таких целей не обнаруживает и не имеет, то понятно, что он служит целию не сам для себя, а для какой-то другой, более высшей цели. Эта высшая цель в творении чувственного мира вполне объясняется созданием человека, по свойству своей природы примерившего противоположность духовного и чувственного, и таким образом установившего стройное единство всего творения. Чрез него земное вступило в связь с божественным, и единая благодатная сила Божия равночестно стала приходить по всей твари»¹⁷.

Итак принцип духоматерии был конечной заданностью миротворения, и через человека он должен был стать метафизическим принципом бытия. Тем самым, человек оказывался не только единственным связующим зве-

ном между духовной сферой и материальным миром, но и каркасом, тем основанием, на котором основывался весь Божий замысел о мире. Такая завязка смысла мироздания на человеке предопределила совершенно уникальную и определяющую его роль в судьбах мира. Мир через человека должен был прийти к такому состоянию, когда «вся тварь одухотворится» и «будет Бог всё во всё» (1 Кор. 15; 28). И в этом разгадка уникальности человека, когда он более значим в Божьем творении, чем даже ангелы. «Изначала, по сотворению своему, человек был поставлен онтологически выше ангелов, имея свой собственный мир, которому ангелы служат»¹⁸. Именно принцип духоматерии извечно возвысил человека не только над тварным материальным миром, но и над тварным духовным миром и одновременно объединил эти два мира в его лице, открыв путь к преодолению этого неснимаемого без него дуализма мира бесплотных духов и мира чувственных тел.

Принцип духоматерии через человека, через его действенное и активное отношение к материальному миру должен был изменить и одухотворить этот мир, материальность, оставаясь самой собой, должна была вместе с тем преобразиться. «В качестве свободно-разумных деятелей, они (человеки. — А.Г.) могли находиться и действительно находились в живом, непосредственном отношении к божественному Духу, а в качестве материальных существ они могли быть и действительно были естественными посредниками между Богом и материальным миром; потому что материальный мир, создававший и поддерживавший их физическую природу, служил в них целям духовного развития и нравственного усовершенствования, значит — он был участником их жизненного служения Богу, и значит — он вступал через них в живое общение с Богом и одухотворялся в них»¹⁹. Здесь дана разгадка великой Божьей тайны о человеке: «будете как боги», «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: "Я сказал: вы — боги?"» (Ин. 10; 34). И здесь же раскрыты предельные основания бытия, смысл мироздания и отношение Бога к человеку и миру как взаимосвязанному единому целому.

Итак, природа была включена в метаисторический план бытия человека и была определена по отношению к нему не как нечто внешнее, а как внутреннее, данное внешним образом. Можно даже сказать, что не только человек был целью для Бога, но также и природа в качестве цели входила в Божий замысел одухотворения ее через человека с последующим включением природного естества в божественный мир. Метаисторический план включал в себя не только естественную сущность человека до грехопадения, но и идеальную проекцию возможностей иного развития природы. В этом и только в этом смысле можно говорить о метафизическом единстве

человека и природы в метаистории. Здесь можно сказать словами Шеллинга: «Последнее основание всей реальности есть Нечто, которое мыслит посредством самого себя, т. е. через свое бытие, которое мыслится лишь постольку, поскольку оно есть, короче, у него совпадают принцип бытия и мышления»²⁰.

В определенном смысле, действительно, можно говорить о метаистории как о совпадении бытия и мышления, если, конечно, под этим совпадением не понимать нечто имеющее отношение к спекулятивному мышлению, теоретически рассматривающему возможности совпадения бытия и мышления в идеальной проекции. О реальном совпадении принципа бытия и мышления можно говорить на основе Откровения, имея в виду ту самую очеловеченную природную реальность в раю, которая позволяла гармонично сочетать в человеке духовное и материальное начала. Именно этот принцип совпадения бытия и мышления в метаистории должен был обеспечить человеку возможность такого развития, которое могло бы осуществить себя вне парадигмы познания «добра и зла» и одновременно одухотворить мир, реализовав в нем принцип духоматерии. Федоров абсолютно прав, говоря о том, что только после грехопадения «мысль и бытие перестали соответствовать друг другу» (I, 292).

Падение человека привело к искажению его облика в природе, он сам потерял свою духоносную силу и включился в природный круговорот. Человеку не удалось поднять природу над ней самой и в результате он сам сравнялся с нею и превратился в ее естественную часть. Тем самым взаимоотношения человека и природы меняются, и она начинает главенствовать над ним, включив его в свой процесс развития. Если в своей идеальной потенции природа была дана в человеке, то человек в своем реальном состоянии оказался в плену природных стихий. Грехопадение Адама приводит к метафизическому разрыву между метаисторией и историей, которая и начинается с погружения человека в природную стихию, с полнейшей утраты памяти о прежней жизни, в результате чего существо, созданное по образу и подобию Божию, сотворенное для того, чтобы в себе соединить духовный и материальный миры и тем самым свести воедино все мироздание, само оказывается разорванным между ними. Возникает антагонизм между «горним», «дольным» и «здешним» мирами, их уже ничто не соединяет, если человек хочет достичь «горнего», то должен отказаться от своей телесно-материальной сущности, а его собственное тело превращается в «темницу» его души.

Вот как философ всеобщего дела пишет о последствиях грехопадения человека и постигшей мир метафизической катастрофе. «Мир, каким он был изначально, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его

только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты. Не должны ли мы себе представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, которыми он еще не владеет, не научился еще управлять ими; т. е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т. е. все стихии, миры, атрофировались, парализировались, земля превратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание.

Человек сам себя поставил в зависимость от рока (т. е. от годового обращения земли), подчинил себя земле, причем рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от Него Святого Духа. Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемы переходы явлений одних в другие, не принятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему» (I, 292).

Здесь возникает вопрос: каким образом Адам, являясь свободно-разумным существом, мог пренебречь райской заповедью Бога об обладании землей и предпочесть прямому боговластию совершенную неизведанность с проблематичной возможностью «будете как боги», при том что он был заранее предупрежден самим Богом, и совершенно недвусмысленным образом: «Не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (см. Бытие 3; 3)? Если исходить из идеи первобытного совершенства людей, то придется данный несовершенный поступок приписать их изначальной сущности, а через это внести дисгармонию в извечную идею мироздания, тем самым взяв под сомнение, что «все дела Божии добра зело». Отсюда уже недалеко до признания «темной основы» в Боге, интеллектуальной интуиции зла, а значит и до метафизического дуализма и манихейско-гностиического мировоззрения. Но вот гениальная мысль

В.И. Несмелова: «Адам еще был ребенком по уму. Следовательно, ему нельзя еще было дать такую, например, положительную и достойную Бога заповедь, как: будь совершен, потому что Я совершен, так как она была бы выше его морального и умственного развития и, следовательно, оказалась бы непонятной для него. Между тем, для приучения его воли подчиняться закону, т. е. для выработки в нем нравственной воли, непременно следовало дать ему такую заповедь, которая бы не связывала его разума и воли, а только приучала бы его волю подчиняться определенному правилу жизни, т. е. делала бы его волю разумной волей. Райская заповедь и была именно такую заповедью. Она была взята из области чувственных интересов и отношений и, значит, вполне соответствовала первобытно-младенческому состоянию людей»²¹.

Только становясь на эту точку зрения, можно избежать метафизического дуализма и одновременно адекватно понять истину Откровения. Предвечная идея бытия изначально, еще до творения мира и человека, носила проективный характер. Вот почему Божие созерцание своего законченного дела, где идеальное состояние бытия уже раскрыто в вечности, и эмпирический мир, обреченный на мучительно сложный эволюционный процесс развития во времени, не противоречат друг другу, и понятия вместе составляют полноту религиозного сознания. Отпадение человека от Бога должно было привести к его осознанному возвращению в лоно Творца.

И если принять Божий замысел о мире и человеке, принять идею эволюционного развития человечества, совершающего на сей раз обратный путь от нисхождения к восхождению, то надо будет допустить, что он самостоятельными усилиями должен восстановить свой изначальный онтологический статус. Необходимое условие этого восстановления — преодоление рабской зависимости от слепых сил падшего естества. Человек по своему изначальному призванию обязан возвести всю тварь к одухотворению, но природа через человека не сможет одухотвориться, стать принадлежностью духа, если сам человек находится у нее в кабале. Более того, человек не сможет одухотвориться, не сможет пойти навстречу Богу и реализовать с Божией помощью идеал богочеловечества, пока в нем собственно человеческое, долженствовавшее стать сосудом Божьим, подавлено животным, стихийно-материальным началом. Человек должен вырваться из плена природы, в чем собственно и состоит смысл его эволюционного развития, и перейти на качественно иной уровень развития. Если метаисторией определяется период пребывания людей в раю, то история охватывает собою время бытия человечества после грехопадения: начиная с его понастоящему животного состояния, «родственного» приматам, и кончая современностью. Если в метаистории человек стоял над природой, то исто-

рия и есть господство природы над человеком, начиная с его пассивного пребывания в ней и кончая его же агрессивно-хищническим отношением к ней. Выход человека из истории означает конец господства природы над человеком и начало богочеловеческого дела одухотворения всего мироздания. Через дело природы человек снова сможет стать сосудом для Бога и с помощью Божьей пойти по предначертанному пути.

Таким образом, появилась историческая необходимость в самом историческом христианстве заново рассмотреть проблему воли человека, вернуться к сакральным корням свободы и тем самым создать альтернативную теософским и оккультным учениям религиозную метафизику жизни и христианского откровения. Именно такого рода ответом и явилась федоровская «Философия общего дела». Федоровский Проект оказался вызовом для заостреннейшей человеческой природы, погрязшей во грехе, напоминанием о том, что «Царство Небесное силою берется» (См. Мф. 11; 12).

Федоров лишает творческую активность человека в мире прометеистских, богоборческих импульсов, направляя ее в русло Богодействия: человек, любовно подчинив свою волю Божьей воле, восстанавливает мир «в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). Он показал, что активная деятельность человека имеет не только богоборческое измерение, но и богоугодный характер, что человеку предоставляется Богом возможность преодолеть свою природную конечность и участвовать в «домостроительстве благодати Божией» (Еф. 3:2).

Необходимым условием сотрудничества человека Богу является его метанойя. Человек должен преодолеть в себе низшие животные силы, перестать быть их заложником и прийти в разум истины. «Земля и все на ней находящееся, как и все мироздание, есть результат эволюции слепых сил, даже сам человек, т. е. существо, носящее разум, есть создание слепых сил; все эти силы остаются и действуют до сих пор, но с появлением человека явилась в мир новая сила — разум, действие которого выражается в изучении сил, существовавших до него, и в таком их сочетании, основанном на знании, которое произвело уже множество чудес, давших возможность человеку жить там, где по организации, дарованной ему, игрою (по признанию науки) слепых сил, он не мог бы существовать; остается сынам, не в розни, конечно, а всем в совокупности, неустанно действовать в этом направлении, и как возможно допустить, чтобы силы, слепо, случайно создавшие всех умерших и ныне живущих, не могли бы, при управлении разумом, эту величайшую из сил, потому что она располагает (т. е. при желании, при надлежащей пытливости, при надлежащей деятельности может располагать) всеми остальными, как возможно допустить, чтобы эти силы не могли бы воссоздать ими же созданное, ими и разрушен-

ное, не могли бы поддержать готовое, по установившейся традиции, к разрушению» (I, 462). Замечательно, что у Федорова речь идет об искре Божественного разума, озарившего собою слепой процесс эволюционного развития, и через человека привнесшего в него должный закон. *Этот разум есть знание, основанное на чуде, когда путем Божественного вмешательства неосознанное, стихийное, неразумное становится осознанным и разумным. Именно в силу данного обстоятельства федоровское понимание разума является не научным, а религиозным, разумом Откровения, можно сказать рассудком в шеллинговском смысле.*

Возникновение сознающего, чувствующего существа не только определяет собой весь дальнейший ход эволюции, но и лежит в основе христианского мирообъяснения. Вот как пишет об этом С.Н. Булгаков: «На путях развития жизни на нашей планете, в филогенетической лестнице человека появляется животный вид *homo sapiens*, а в нем особь, способная и достойная сделаться вместилищем человеческого духа, послужить для его воплощения... Это прекрасное животное, в своей форме уже предображающее человека, принимает от Бога человеческий дух и просветляется им. Из совершенного животного чрез этот акт, уже превышающий бытие органического мира и потому не поддающийся какому бы то ни было эмпирическому наблюдению и истолкованию, возникает совершенный, т. е. соответствующий творческому замыслу человек, несущий в себе задачу и потенцию очеловечения мира. Этот совершенный человек исходит (в указанном смысле) из рук Божиих в мир, в нарочито очеловеченный для него сад Едемский»²².

Так начало сходится с концом и принцип духоматерии оказывается разгадкой философии истории. «Если смотреть на историю как на осуществление "Благой Вести", то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за воскресением Христа, то оно за ним следует, что воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его. Одновременно с Воскресением Христа всеобщее Воскрешение и не могло совершиться, потому что оно есть сознательный труд объединенного на всем пространстве земного шара человеческого рода, область действия коего не ограничивается даже пределами земной планеты. Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно, силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскрешения... Воскрешение есть замена исторического процесса, эволюции, прогресса, замена того, что само собою делается, т. е. рождается, а потому и умирает» (I, 146, 381). Воскрешение как завершение истории являет-

ся началом Царствия Божия, которому уже не должно быть конца. Здесь все будет духовно, оставаясь и телесным, все будет небесами, оставаясь и землями. Сделавшись нерожденным, человек в своем материальном естестве не будет отличаться от духа, и именно потому, оставаясь также и материальным, он вступит в Царство Божие наравне с бесплотными духами: ангелами и архангелами. Это — завершение конечной истории, самого времени и начало бесконечного совершенствования человека в Царствии Божием, раскрытия принципа вечности для всего мироздания. Таким образом, сбудется извечный план Творца, а человек, став Его помощником, сможет реализовать извечную задачу своего существования, ради которой он собственно и был создан: объединить духовный и материальный миры и привести к стройному единству все творение Божие. Это и будет метафизической реализацией принципа духоматерии, через который станет возможным ввести в Царствие Божие весь одухотворенный материальный мир.

* * *

Если выделить самое главное, что придает особую и даже непреходящую ценность творчеству Федорова, так это то, что при всем своем радикализме его Проект не выходит за пределы христианства и по большому счету расширяет его горизонты. Философия общего дела должна рассматриваться как некий глобальный, и до конца все еще не осознанный, сдвиг внутри христианского сознания, дающий новые импульсы всему его дальнейшему развитию в новом, житнетворческом направлении. Никогда еще в истории христианства свобода воли в своей активной форме деятельности так далеко не заходила, чтобы, по определению В.В. Зеньковского, труд заключался «в усвоении благодати». В лице Федорова в христианстве впервые преодолевается косность материи и обожение этого мира превращается в проекцию действенной воли человека, когда еще и еще раз не словом, а делом доказывается, что «Царство Небесное силою берется» (см. Мф. 11, 12).

В современной же ситуации, когда потребительское общество и его духовная составляющая постмодернизм становятся критерием деонтологизированного отношения к миру, философия Федорова оказывается вызовом человеку в его падшем состоянии, напоминанием о его высоком статусе и громадных возможностях в случае его опаматования, перехода на Божьи пути. Наша эпоха все еще не готова полностью вобрать идеи великого мыслителя, сделать достоянием своего сознания во всей своей полноте его Проект и реализовать его. Но вместе с тем федоровский Проект, как может быть никакой другой, настолько актуализируется в наше время, что,

вне всякого сомнения, ему принадлежит одно из ведущих мест в деле обустройства всех сфер жизнедеятельности человечества, поскольку именно в нем дана возможность радикального преобразования технотронного, техноцентрического общества с имманентно присущей последнему тягой к глобальной катастрофе. Тем самым, рукотворный кризис заменяется нерукотворной божественной идеей спасения человека через его же сознательную, активную деятельность.

Примечания

- ¹ Шпанн О. Философия истории. СПб., 2005. С. 36.
- ² Соловьев В.С. Сочинения; В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 5.
- ³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 4.
- ⁴ Шпанн О. Философия истории. С. 98.
- ⁵ Там же. С. 189.
- ⁶ Федоров В.М. Сакральность разума // Философские науки. 2006. № 2. С. 52.
- ⁷ Атаян Э.Р. Свобода как идея и как действительность. Ереван, 1992. С. 229—230.
- ⁸ См. Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006. С. 108—109.
- ⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 316.
- ¹⁰ Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 262.
- ¹¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 272.
- ¹² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 141.
- ¹³ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 143.
- ¹⁴ Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 265.
- ¹⁵ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. XXXII.
- ¹⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 163, 166.
- ¹⁷ Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 357—358.
- ¹⁸ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М., 2005. С. 170.
- ¹⁹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. Казань, 1994. С. 252.
- ²⁰ См.: Schelling F.W.J. Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen // Schelling F.W.J. Frühschriften. Eine Auswahl in zwei Bänden. Erster Band. Berlin, 1971. S. 16.
- ²¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 231.
- ²² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 194, 195.

М.М. Шibaева

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА У Н.Ф. ФЕДОРОВА (в контексте русской мысли XIX—XX веков)

Самобытность отечественной философской мысли обнаруживает себя в такой традиции рефлексирования, как *поиск идеала*. История отечественной культуры хранит для нас ряд имен и текстов, сопряженных с определением той ценности-цели, того образа совершенства, которые призваны были стать «путеводной нитью» для устремлений и деяний многих поколений.

Обостренный интерес к понятию и сущности идеала обусловлен рядом причин. Во-первых, тем непреложным фактом, что «история есть драматический процесс смены отдельных отвлеченных идеалов...»¹, т. е. трансформацией ценности-цели. Во-вторых, потребность в определении идеала в русской мысли XIX—XX веков вытекала из следующего обстоятельства, отмеченного К.Д. Кавелиным: именно потому, что «...с византийско-татарскими идеалами мы не ужились, с европейскими тоже плохо уживаемся»², собственные «наши идеалы все еще в наших школьных тетрадках и из-за них мы до слез спорим между собой»³. В-третьих, традиционный для России «милльон терзаний» по адресу высшей ценности-цели питался убежденностью многих религиозных мыслителей в том, что именно «постановлением абсолютного идеала над *всем рядом конечных ступеней* увеличивается нравственная ценность *каждой из них*»⁴, в важности «постоянного стремления к вечно усложняющейся цели»⁵. Значимым фактором аксиологической полемики является и закономерность, сформулированная С.Н. Трубецким: «...чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она невозможную силу идеала»⁶. Наконец, длительный и напряженный характер споров о высшей цели связан, по справедливому суждению Н.А. Сетницкого, с поиском ответа на вопрос о предпочтении одного из двух типов идеала: предметом раздумий и полемики являются «...два идеала: идеал конечного совершенства, с одной стороны, и идеал бесконечного совершенствования, с другой»⁷.

Комплекс этих причин в сочетании с ментальностью «русских мальчиков» (не в возрастном, а эмоционально-психологическом смысле), готовых во имя идеала совершенства перекроить даже «карту звездного неба» (Достоевский), в определенной мере способствовал возникновению и развитию *романтического и прагматического подходов* к проблеме идеала; присущая же им «разница в ответах зависела от принятой каждой из сторон иерархии общественно-культурных ценностей»⁸. Вектор поиска

идеала уводил одних мыслителей в далекое прошлое, в «преданья стар глубокой», других направлял к грядущим эпохам, между тем как неудовлетворенность настоящим во многих его проявлениях и, стало быть, «тоска по лучшей жизни» (Чехов) была общим моментом для полемистов.

Действительно: и отраженная в философских и литературно-критических работах славянофилов и почвенников мечта о возврате к идеализируемому ими патриархальному русскому быту допетровских времен, а также жажда синтеза по формуле Уварова («самодержавие, православие и народность»), с одной стороны, и рефлексивно-образные попытки обоснования упований западников на прогресс, способный в будущем преодолеть все противоречия в несовершенной «на сегодняшний день» жизни, с другой, свидетельствуют о пафосном отношении отечественных мыслителей и писателей к проблеме совершенства.

Характерный для многих философов России «аксиологический максимализм» в немалой степени способствовал тому, что в центре исканий оказался «...вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один»⁹. Признание особого статуса абсолютного идеала обусловило интерес к проблеме совершенства. Вероятно, поэтому исканиям как «романтиков», так и «прагматиков» была созвучна мысль П.Я. Чаадаева о том, что «всякая идея совершенства, красоты, гармонии, добродетели, любви есть только видоизменение идеи сохранения; всякая идея несовершенства, безобразия, раздора, порока, ненависти есть видоизменение идеи уничтожения»¹⁰.

Спустя несколько десятилетий чаадаевская мысль о конструктивной роли идеала как ценности-цели получила свое дальнейшее развитие. Так, согласно Ф.М. Достоевскому, «без идеалов, то есть без определенных хоть сколь-нибудь желаний лучшего никогда не может получиться никакой хорошей действительности»¹¹. При этом важно иметь в виду, что великий писатель-мыслитель всегда сопрягал религиозный, этический и эстетический аспекты идеала как ценности-цели. Он был глубоко убежден в том, что «всякая высшая и единящая мысль и всякое верное единящее всех чувство есть величайшее счастье в жизни наций»¹². А «единящая» ценность-цель для Достоевского не что иное, как «идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные "высшие" идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают»¹³.

Согласно Соловьеву, именно верой в эту идею можно объяснить то, что «идеал истинной культуры — народной и вселенской вместе — держался у Достоевского не на одном добром чувстве к людям, а прежде всего на мистических предметах веры, выше этого человечества стоящих...»¹⁴.

Вследствие отождествления культурного идеала с христианским «созидание истинной культуры представлялось Достоевскому прежде всего как религиозное "православное дело"»¹⁵.

Иной смысловой импульс придал воззрениям Ф.М. Достоевского на идеал Николай Федоров, для которого «вселенская» цель состояла в победе жизни над смертью через воскрешение отцов «сынами человеческими». Воплощение идеи бессмертия как объединяющей высшей цели не ограничивалось у него сферой культуры. Обосновывая с позиций супраморализма проект «всеобщего воскрешения», мыслитель утверждал, что только в этой высшей цели «найдет человечество разрешение своих научных, художественных и нравственных задач» (II, 156). Более чем очевидно, что, с точки зрения создателя «Философии общего дела», именно осуществление цели воскрешения будет способствовать культурному развитию человечества. По глубокому убеждению мыслителя, не достижения культуры являются условиями и факторами реализации проекта, а осознанное подвижническое участие в общем деле воскрешения.

Такая позиция создателя «Философии общего дела» сказалась и на трактовке взглядов Ф.М. Достоевского на идеал. В связи с письмом Ф.М. Достоевского к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г., Федоров обращал особое внимание на то, что для известного писателя понятие *идеала* тождественно понятию *долга*; имея в виду следующее его утверждение: «... самое существенное есть долг воскресенья прежде живших предков» (IV, 5). А в статье о воззрениях Л.Н. Толстого на искусство подчеркивал, что, согласно Достоевскому, «этот идеал должен и может быть осуществлен каждым и всеми в совокупности, а не оставаться призраком, манящим и никогда не достигаемым» (IV, 31). При этом Николай Федоров отмечает перспективный, а не иллюзорный характер *единого, целостного идеала*, поскольку «идеалы, о которых говорят во множественном числе...» (IV, 31), навсегда оказываются недостижимыми.

Разумеется, что при такого рода трактовке «всеобъемлющего идеала Достоевского» (Федоров) не игнорировался и вопрос о сопряженности «последней цели» с судьбой культуры. По сути, в русле федоровского проекта была уточнена и известная мысль В.Ф. Одоевского о том, что своеобразие отечественной культуры обусловлено верностью идеала *святого триединства* «веры, науки и искусства»¹⁶. У Николая Федорова это святое триединство возможно как осуществление проекта воскрешения «сыновьями человеческими» их отцов, благодаря которому «наука и искусство человеческие возводятся на самую высокую ступень и примиряются с религиею, исполняя наивысшую ее наибольшую заповедь, и чрез все это жизнь получает наивысшую ценность» (III, 310).

Нетрудно заметить, что сопряжение идеала в качестве ценности-цели с идеей «примирения» научного и образного способов постижения природы и смысложизненных аспектов бытия человека с сакральным началом носит у Н.Ф. Федорова *проективный характер*. Для «московского Сократа» идеал никогда не являл собой «и нечто, и туманну даль», а трактовался как та общая, исполненная глубокого смысла цель, которая побуждает осознанно и активно действовать «сынов человеческих». Отсюда и его утверждение о том, что «*понятие последней цели, выводимое мистическим умозрением, в корне ошибочно...*» (II, 182). В противовес традиции «мечтания» об идеальной цели Федоров утверждал необходимость отношения к идеалу как смысложизненному и перспективному проекту. Перелагая мысли философа, его ученик Н.П. Петерсон писал в статье «Искусство, его смысл и назначение»: «В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с нею» (II, 227).

Стремление определить вектор и тип идеала характерно для духовной атмосферы в России в последние десятилетия XIX столетия: в той или иной мере вопросом об общей цели задавались и философы, и ученые, и деятели искусства — как те, кто был занят поиском национальной идеи, так и те, чьи размышления были связаны с понятием прогресса. И если для первых идеал предполагал соотнесение ценности-цели с Абсолютным началом, с высокими критериями духовной глубины и нравственного совершенства (с культурой, по сути), то для вторых вектор движения российского общества сопрягался с достижениями и перспективами цивилизации. Иными словами, традиции романтического и прагматического подходов к проблеме идеала «вписались» в контекст эпохи «кануна перемен».

Николай Федорович Федоров, разумеется, не мог не знать об этих исканиях идеала и спорах о нем. Знал и о том, что едва ли не каждый участник полемики предлагал собственное понимание и обоснование идеала. Именно поэтому многое в этой полемике ему казалось праздным, поскольку сам философ определился в своей позиции, которая не раз пояснялась им. Так, в своем отзыве на изданный в 1877 г. роман австрийского писателя Захер-Мазоха «Идеалы нашего времени», пронизанный сокрушением «об отсутствии идеалов у нашего времени», он писал: «Следует сокрушаться, во-первых, что есть идеалы, а не идеал, что их много, а не один, а во-вторых, нужен не идеал, а проект» (III, 517).

Симптоматично, что к умозаключению об опасности явления множественности частных («дробных», по Сетницкому) идеалов пришли и современники «московского Сократа» — прежде всего К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьев. Однако их взгляды на перспективу выработки единого, общего для

всех идеала расходились не только друг с другом, но и с Н.Ф. Федоровым. В этой связи правомерно сопоставить воззрения трех мыслителей на назначение идеала как ценности-цели.

Согласно автору «знаковых» по своей смысловой емкости работ «Византизм и славянство» и «Записки отшельника», процесс поиска идеала предполагает неизбежность выбора его определенного типа: «Благодеяние? Равенство? Свобода?.. Сохранение церковной святыни до скончания века?»¹⁷. И прекрасно понимая открытый характер вопроса о типе идеала, Леонтьев раскрывает в этой же работе два основных критерия выбора идеала — социального и сакрального. В ходе своих рассуждений он приходит к следующему умозаключению: для России важен и перспективен культурный идеал. Лишь этот тип идеала активизирует, по его мнению, ценностное сознание россиян, направляя их помыслы, дарования и волю на «...создание и развитие своей культуры на всех, по возможности, попрощах, независимой от европейской, на нее непохожей...»¹⁸. «Я думаю, — писал он, — что все частные, так сказать... идеалы... сохранение святыни Православия и даже дальнейшее правильное развитие его... новые пути в науке и философии, новые формы и искусства — все это в совокупности заключено в одном этом общем и всеобъемлющем идеале: новой, независимой, оригинальной культуры»¹⁹. Признавая, таким образом, как и Николай Федоров, уязвимость «частных» ценностей-целей, К.Н. Леонтьев проецировал целостный идеал на феномен русской культуры, а не на жизнедеятельность человечества.

Думается, с известной оговоркой можно утверждать, что его аксиологическая позиция носила преимущественно культурфилософский характер, между тем как Н.Ф. Федоров связывал понятие и назначение идеала с проектом «Общего дела» — в соответствии с духом супраморализма. Отсюда и присущая ему убежденность в неотделимости проблемы выработки идеала от принципов *мировой целесообразности и коллективизма*. Как писал мыслитель-подвижник, «мы даже обязаны поставить человечеству одну общую цель и утверждать необходимость, возможность и обязательность установления целесообразности не словом, а *общим делом*» (II, 79).

Примечательно, что в концепции общего дела и родства не только отвергается, но и развенчивается восхищавший многих людей *гуманистический* идеал. Объяснение причин неприятия автором проекта воскрешения гуманистического идеала содержится во многих его статьях. Во-первых, с точки зрения Федорова, гуманизм, исполненный креативно-антропоцентристского духа, не только безмерно возвеличил человека, но и способствовал расцвету индивидуализма и апологии «*господства* или отрицания *всех, кроме себя*» (II, 198), с чем мыслитель решительно не

мог согласиться. Во-вторых, титаны эпохи Возрождения и своим стилем мышления, и характером творчества (поэтикой и эстетикой художественных произведений) воспринимались мыслителем-подвижником как «несовершеннолетние» язычники, а не истинные христиане, сознающие свой нравственный долг и перед Богом, и перед отцами, «почившими в Бозе». В-третьих, гуманизм, будучи определенной смысложизненной концепцией, «скрыл», как писал философ, «от себя умирание и рождение (сыновство)» (II, 163), в результате чего и произошла профанация идеи высокого назначения человека. Согласно же Николаю Федорову, «для сынов есть только одна система: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного — в дело, в исполнение этого проекта» (II, 198).

О путях сближения идеального и реального в жизни «всечеловечества» размышлял и В.С. Соловьев, чей активный интерес к проблеме целостного, единящего людей идеала обнаруживает себя и в ряде его трудов. Философ рассматривал проблему идеала в ракурсе своего учения о *Всеединстве и Теургии*. В границах этого учения основная цель истории определялась «как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии»²⁰. Отсюда и глубокая уверенность Соловьева в том, что смыслом, т. е. целью мировой истории является «полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества... или свободной солидарности всех положительных сил и элементов Вселенной»²¹. Достижение идеала Всеединства обусловлено, как писал мыслитель, «силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества»²². Именно этими свойствами должно обладать, по мнению автора учения о Всеединстве, человечество как «настоящий органический субъект исторического развития»²³. При этом он подчеркивал необходимость деятельного подхода к перспективам осуществления идеала Всеединства. Для него «совершенный образ всеединой идеи» и «дело всемирного просветления»²⁴ взаимосвязаны друг с другом на творческой основе.

Стоит отметить и этнокультурный акцент В.С. Соловьева на проблеме идеала Всеединства. Философу были близки упование Ф.М. Достоевского на освобождение племен и народов от «национального эгоизма», вера в возможность «соединиться в одном общем деле всемирного возрождения»²⁵. Трактую «окончательную» цель мирового исторического процесса как «полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества»²⁶, Владимир Соловьев обращал особое внимание на высокую миссию культуры. Для него всестороннее развитие культуры — необходимое условие достижения межнациональной солидарности во имя

идеала Всеединства. С его точки зрения, «культура в своем постепенном прогрессе разрушает все враждебные перегородки и исключительные обособления между различными частями человечества и мира и стремится соединить все естественные и социальные группы в одну бесконечно разнообразную по своему составу, но нравственно солидарную семью»²⁷.

Теургический и этический пафос Соловьева создатель «Философии общего дела» воспринял неоднозначно, хотя идея «вселенского универсализма» ему была по-своему созвучна. Иной была позиция Николая Федорова и относительно оценки «прогресса», роли культуры как «ценности-средства» и ряда других моментов в учении о Всеединстве. Отсюда и те «разночтения» понятия и сути общего дела, которые не могли пройти незамеченными. Одно из свидетельств этого — выводы С.Н. Булгакова, сделанные после прочтения книги В.А. Кожевникова об учении Федорова с приложенными в ней письмами Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева по поводу проекта воскрешения. «Соловьев, при всей принципиальной близости и даже зависимости от Федорова в признании конечных задач, — читаем мы в его статье «Загадочный мыслитель», — весьма расходился с ним в понимании их непосредственности и средств к ним приближения»²⁸.

Если В.С. Соловьев имел в виду под идеалом ценность-цель теургического характера, то Н.Ф. Федоров отождествлял идеал для всего человечества и проект осуществления воскрешения. Исторический, гносеологический, религиозно-этический аспекты идеала Всеединства Соловьева не были убедительными для Федорова; лишь в отношении к эстетической сфере «вселенского универсализма» обнаруживается близость позиций. В целом же Н.Ф. Федорова не удовлетворяли ни сроки, отводимые В.С. Соловьевым на осуществление Общего дела (25 или 10 тысяч лет), ни идея «теснейшего объединения» католической и православной церковью как важного условия реализации проекта, ни его «раболепное» отношение к европейской цивилизации и культуре, тогда как «не улучшение, не благосостояние, не культура, а только сохранение может соединить всех в общей помощи» (IV, 56).

Отсюда и «приговор» Николая Федорова «пророку и проповеднику единства», суть которого состоит в следующем: «Соловьев не понимает, в чем состоит *общее дело*, не понимает христианство как дело и особенно как *общее дело*» (IV, 55).

И все-таки очень хочется согласиться с С.Н. Булгаковым, утверждавшим, что оба русских философа, «каждый по-своему, отстаивают идеал активности в христианстве и ведут борьбу с пассивностью аскетической метафизики»²⁹.

Глубина философского универсализма Н.Ф. Федорова и уникальность его подвижнической жизни поражали не только его современников. Для многих деятелей отечественной культуры последующих эпох — от Серебряного века до наших дней — характерно соотнесение собственных воззрений на ценностно-смысловые основы жизни, назначения человека, культуры с учением Федорова в целом и с его позицией относительно идеала в частности. При осмыслении факта включенности его имени и философского наследия в культурное пространство новейшей истории вполне можно адресоваться к Н.А. Сетницкому, утверждавшему, что «Н.Ф. Федоров выдвигал идеал общества, построенного на единстве сознания и действия, исключающего самую возможность борьбы, взаимоуничтожения и распада»³⁰. Это же мнение разделял и Н.О. Лосский, который, во-первых, заметил, что федоровский идеал «есть осуществление Царства Божия здесь, на земле»³¹, а во-вторых, предположил, «что философия Федорова будет иметь возрастающее влияние в наше время, когда человечество благодаря необычайному развитию науки и техники начинает ставить все более смелые задачи»³².

Думается, что в связи с такой оценкой учения о воскрешении отцов «сынами человеческими» уместно обратиться и к трактовке идеала у самого Н.О. Лосского — яркого философа, размышлявшего о многих проблемах и явлениях с позиций интуитивизма и персонализма. В его концепции идеала сопрягались друг с другом две традиции — сакрализации идеи высшей цели и проецирования ее на процессы совершенствования жизни. Согласно Лосскому, заданный Богом идеал «абсолютной полноты бытия»³³ обуславливает «...разумное творчество, созидающее царство красоты, добра, истины и полноты жизни»³⁴. Более чем очевидно, что здесь подчеркнута стимулирующая роль идеала-абсолюта в решении задачи гармонизации ценностей жизни и ценностей культуры. В то же время философ выделял и разводил друг с другом такие понятия, как «*отвлеченный*» и «*конкретный идеал-реализм*». Первый тип ценности-цели помогает «найти в мире только причинные связи, закономерность, а конкретный идеал-реализм есть *философия живого бытия*»³⁵. Явное предпочтение второго типа «путеводной звезды» объяснялось им тем, что он «приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни»³⁶.

Вопрос о характере объединительной ценности-цели волновал и известного русского медиевиста и философа истории Л.П. Карсавина, размышлявшего над проблемой идеала в русле христианского вероучения. В основе его аксиологии была глубокая убежденность в том, что «для понимания мира оказывается необходимою идея усовершенного тварно-

го всеединства как высшей реальности и идеала...»³⁷. Для автора «Философии истории» идеал — это «конкретное усовершенное и совершенное всеединство всех наших моментов»³⁸ в том смысле, что он предстает перед верующими как «чистое абсолютное «задание»³⁹. Существенный момент аксиологии философа истории состоит в признании им сопряженности любой культуры с идеалом: с его точки зрения сама суть культурной динамики заключена в том, что «все культуры в своем становлении лишь бесконечно приближаются к идеалу»⁴⁰. Правда, речь у Карсавина идет не о светском идеале, а о религиозном, точнее — об абсолютном. «Идея культуры должна определяться чрез отношение к абсолютной истине, к абсолютному благу, бытию, красе»⁴¹. Такого рода сакрализация культурного фонда подводит мыслителя к одному из ключевых положений его учения: «...наиболее плодотворно для понимания культуры изучение ее религиозных (в широком смысле слова) качественований»⁴². В то же время ему не был чужд и телеологический подход к проблеме идеала: «Всякая целесообразная деятельность исторической индивидуальности не что иное, — подчеркивал Л.П. Карсавин, — как приближение к идеалу-цели или удаление от него»⁴³. Эта высшая ценность-цель предстает перед людьми, с точки зрения мыслителя, «как задание, как бесконечно удаленный идеал и полнота его раскрытия в каждом...»⁴⁴.

Таким образом, занимая либо мистико-религиозную, либо романтически-утопическую, либо прагматически-деятельную позицию, отечественные мыслители сходились друг с другом в признании следующей закономерности: «Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни»⁴⁵. В своих размышлениях над понятиями «идеал» и «ценности» русские мыслители соотносили эти категории с «чувством» исторической перспективы, с одной стороны, и с задачами совершенствования самой жизни, с другой. Однако далеко не всем удалось достичь ясности и доказательности ответа на вопрос о сущности и характере идеала.

С этой точки зрения трудно переоценить вклад создателя и подвижника «Философии общего дела» в понимание стимулирующей роли идеала как высшей и единящей цели, если иметь в виду, что, как писал философ федоровской ориентации Н.А. Сетницкий, «все известные идеалы представляют не что иное, как дробь, являясь разрозненными частями недовершенной и недоделанной постройки...»⁴⁶. Этой метафорой современности (т. е. говоря словами Федорова, духовно-нравственного «несовершенно-

летия» человечества) Сетницкий подводил читателей своей статьи к следующему вопросу: «...есть ли такое учение, которое ...представляло бы достаточно целостный по охвату идеал, который в то же время был бы достаточно высок, чтобы о нем можно было бы говорить как о высшей точке желаний и стремлений человечества?»⁴⁷. И сам же давал ответ: «Таким учением являются построения русского мыслителя Н.Ф. Федорова»⁴⁸, обращая при этом внимание на то, что обоснованный им с православных позиций идеал является социальным идеалом «как по своим первичным отправным точкам, так и по своим замыслам и проектировкам»⁴⁹. Благодаря идеалу «родственности, братотворения, нравственного принципа "со всеми и для всех"»⁵⁰, разработанному Федоровым, расширились и представления о должном, углубился ценностный подход к вопросу о смысле жизни, активизировался интерес к возможностям преодоления смерти через деятельное участие всех и каждого в общем деле воскрешения. Словом, с именем и трудами «московского Сократа» связано одно из ярких достижений: «В России в учении всеобщего дела уже поставлена высочайшая из всех возможных цель жизни, — как справедливо утверждает С.Г. Семенова, — выработан полный и светлый идеал...»⁵¹.

Самому Николаю Федорову не только удалось определить и раскрыть эту цель, но и превратить собственную жизнь в Бытие (говоря словами Марины Цветаевой). «Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванию *одной идеи*, "проекта" воскрешения, — писал С.Н. Булгаков, — сама по себе есть *симптом*, притом величайшей духовной важности»⁵².

Не потому ли его Личность и Учение притягивают к себе и в наши дни?..

Примечания

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 107.

² Кавелин К.Д. Наши недоразумения // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 411.

³ Там же.

⁴ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 64.

⁵ Там же. С. 47.

⁶ Трубецкой С.Н. Избранное. М., 1994. С. 547.

⁷ Сетницкий Н.А. Об идеале // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 247.

⁸ Шукин В.Г. Культурный мир русского западника // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 74.

⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 55.

¹⁰ Чаадаев П.Я. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 454.

¹¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989. С. 179.

- ¹² *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 311.
- ¹³ *Он же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 48.
- ¹⁴ *Соловьев В. С.* Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 320.
- ¹⁵ Там же. С. 321.
- ¹⁶ *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 149.
- ¹⁷ *Леонтьев К. П.* Записки отшельника. М., 1987. С. 433.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 434.
- ²⁰ *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 2. С. 177.
- ²¹ *Он же.* Идолы и идеалы // *Смысл жизни в русской философии.* СПб., 1995. С. 235.
- ²² *Он же.* Смысл любви // *Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 2. С. 517.
- ²³ *Он же.* Философские начала цельного знания // Там же. С. 145.
- ²⁴ *Он же.* Общий смысл искусства // Там же. С. 392.
- ²⁵ *Он же.* Три речи в память Достоевского // Там же. С. 304.
- ²⁶ *Он же.* Идолы и идеалы. С. 235.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Булгаков С. Н.* Загадочный мыслитель // *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 298.
- ²⁹ Там же. С. 299. Подробно духовное родство двух великих философов раскрыто в статье *А. Г. Гачевой* «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).
- ³⁰ *Сетницкий Н. А.* Целостный идеал // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 664.
- ³¹ *Лосский Н. О.* Н. Ф. Федоров // Там же. С. 711.
- ³² Там же. С. 713.
- ³³ *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 220.
- ³⁴ Там же. С. 211.
- ³⁵ Там же. С. 132.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 331.
- ³⁸ Там же. С. 53.
- ³⁹ Там же. С. 54.
- ⁴⁰ Там же. С. 161.
- ⁴¹ Там же. С. 167.
- ⁴² Там же. С. 167—168.
- ⁴³ Там же. С. 193.
- ⁴⁴ Там же. С. 261.
- ⁴⁵ *Струве П. и Франк С.* Культура и личность // Полярная звезда. 1905. № 2. С. 171.
- ⁴⁶ *Сетницкий Н. А.* Целостный идеал. С. 660.
- ⁴⁷ Там же. С. 660—661.
- ⁴⁸ Там же. С. 661.
- ⁴⁹ Там же. С. 665.
- ⁵⁰ *Семенова С. Г.* Николай Федоров и Фридрих Ницше // Там же. С. 949.
- ⁵¹ Там же. С. 937.
- ⁵² *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 316.

О.С. Пугачев

МЕСТО ЧУВСТВ-УНИВЕРСАЛИЙ В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Категория-чувство — характерная черта любой этической системы. Нельзя обойтись только рациональной стороной в определении любви, жалости, сострадания, долга, достоинства... Почти все эти этические феномены укладываются в конструкции, где латентно присутствует чувство, да и бытование таких сочетаний, как «чувство собственного достоинства», «ощущение свободы» и т. п., требует учета эмоционально-чувственной составляющей. В философии общего дела Н.Ф. Федорова такие понятия как «небратство», «неродственность» построены, а вернее, естественным образом существуют по типу бинарных оппозиций.

«Неродственность», согласно мнению мыслителя, черта, отражающая состояние нынешнего, т. е. современного ему человечества. Тем более данная характеристика применима к условиям нашего социального мира. Распад межнациональных связей и, как следствие, исчезновение из лексикона слова «интернациональный», обособление на почве взаимных исторических и собственно этнических упреков и претензий, правовые конфликты и столкновения показывают хрупкость цивилизации, ее уязвимость. Однако это не является собственно этнической проблемой: межнациональные конфликты зачастую перекрываются наличием суперэтносов, организованных в великие державы. Тогда мы сталкиваемся лицом к лицу со старым знакомым, имя которому — великодержавный шовинизм, — позиция, в свое время часто акцентировавшаяся В.И. Лениным в противовес пролетарскому интернационализму. Федоров, как известно, критиковал социализм более всего за подмену «братства» «товариществом». Братство, по его мнению, относится к личности как к уникальной, незаменимой ценности, тогда как товарищество вполне допускает такую замену и вовсе не требует воскрешения.

Позиция русского философа-космиста более абстрактна и оттого более существенна, ибо, несмотря на внешнюю терминологическую нестрогость таких понятий, как «неродственность», «небратство» и т. п., они отражают все же конкретный бытийный план, который обозначил собственные отрицательные качества через негацию человеческих, нравственно положительных начал. Нет родственности — нет чувства, ощущения живой связи между людьми как единым человеческим родом, «сынами» и «дочерями» своих «отцов», нет теплоты душевного единства, которое рождается в условиях совместного признания достоинства и ценности каждой личности, не только со стороны религиозной, как «образа и подобия

Божия», но и с позиции чисто светской автономии абсолютных законов нравственности.

Н.Ф. Федоров пытался преодолеть все увеличивавшуюся пропасть между верующими и неверующими, образованными и необразованными (учеными и неучеными). Среда, в которой он вращался, давала многообразную пищу для размышлений. Ценностная шкала жизни выстраивалась не по типу высшего достоинства гениев и исторических личностей, но по отношению: Бог и человек, человек и человек. Обесмысленность бытия, кратковременность живущего, пребывающего сущего врезались в его разум и душу постоянно тревожащим мотивом. Смерть, смертность человека — существа высшего, впавшего в материальное рабство перед природой и рабство духовное в виде идеолатрии, — нестерпимы и нравственно, и логически. Страшны последствия сегодняшнего, не услышанного современниками федоровского пророчества: дочернее и сыновнее чувство к родителям составляет исключительную редкость даже в прямом значении, не говоря уже о расширительном. Цивилизация вечно молодящихся и стареющих не думает о смерти «женихов» и «невест» в гедонистическом хороводе-круговерти растрчивает важнейшие человеческие качества: их космополитизм так же холоден, как и внутрисемейный, «внешнеродственный», т. е. по крови, эгоизм. Никто еще не выявил механизма взаимодействия между разломом государственных устоев и крушением внутрисемейных связей. А ведь такое страшное явление, как гражданская война, не может возникнуть на почве чисто политической: чтобы ощутить в своем брате, отце, сыне врага, надо перешагнуть через чувство родственности, и не родни только в сугубо генетическом отношении, но именно по человечеству своему в виде причастности к чистым истокам людского в людях: добру, жалости, состраданию, справедливости. Интересно, кажется, заметить, что Н.Ф. Федоров не стоит на позиции чистого «печальника». Печалуюсь, он не забывает о деятельном характере нравственности, морали, этики... Поэтому-то его прожект неотвратимо стремится стать проектом.

Анализ федоровских идей философии общего дела невозможен вне реконструкции особых психологических координат, которые, собственно, уже во многом были обозначены в работах С.Г. Семеновской и других исследователей. «Распахнутость» русской души вроде бы явно не присуща ни Федорову-мыслителю, ни человеку, личности. И все-таки, то явно, то в подтексте в его произведениях обнаруживается этот протест против личностной отгороженности от общего, общества, жизни, страданий и взглядов других людей. Индивидуалистические крайности не разрешают проблем личности, индивида. Не преодолев «скорлупы эгоизма» (Л.Н. Толстой), не живя общей жизнью в поисках «общей идеи» (А.П. Чехов), невозможно

осуществить и раскрыть себя в полноте своей человечности, во «всечеловеческих» (Ф.М. Достоевский) возможностях. Федоров начинает с констатации нравственно разрушительных потенций «ячества», и здесь мы снова вынуждены говорить об особенностях, во многом утраченных русской душой, о широте русского характера, русского сознания. Его (сознания) «вместимость» в сравнении с другими действительно поразительна и способна преодолевать «зоологический» расизм и национализм. Психологически яркое выражение эта способность нашла в рассказе Н.С. Лескова «На краю света». Тут мы вновь повторяем ставший общим местом тезис о всечеловечности Христа и, стало быть, о христоцентричности русской религиозной философии — и мысли вообще — рассматриваемого периода. Радость от великого дела и радость от малого почти не отличаются, если и то и другое принесут человеку одинаковые эмоции, равное сознание ценности. Радость о человеке независимо от его звания и состояния чаще приходит к нам тогда, когда мы ощущаем себя в вакууме бесчеловечности. Сыновнее, дочернее, родственное чувство составляет основу человеческого бытия и там, где неприветливо, холодно, чуждо и жестоко, где человек — как ребенок, отвергнутый своими, выброшенный «в люди» (М. Горький), где замкнутая на себе личность теряет нравственные ориентиры. Отчуждение всесословно, оно не знает границ богатства и бедности, силы и бессилия.

Замусоренность умственной территории современного мыслящего «я» различного рода искусственными терминологическими конструкциями, теряющими прозрачность смысла, делает явственностью и очевидностью федоровских нравственных начал наивными в свете суперрефлексивных псевдокатегорий, а между тем их универсальность как всеобщей основы, элементов морального бытия не вызывает сомнений. Но это не конфессиональная, а реально-нравственная универсальность, т. е. именно тот случай, когда моральные понятия и чувства перекрывают собственно религиозные, теономно фундированные этические институты. Что, собственно говоря, может выразить по существу дела любой, самый рьяный натуралист и материалист против желаемого личного бессмертия в перспективе нравственного и социального совершенства индивида и общества? Разве только отказаться от этой идеи ввиду ее принципиальной неисполнимости, но от этого сама по себе она не перестанет быть, мягко говоря, привлекательной. Так же можно, например, в области догматической или вероисповедальной спорить с христианством, но что можно выдвинуть по существу против личности Христа и его учения? Универсализм нравственных основ социальной и индивидуальной жизни доказывается и подтверждается практикой истории как деятельности во времени огромного числа лю-

дей, стран, цивилизаций. Никогда в мире в целом эти принципы не были господствующими. А если бы были? Тогда мы имели бы нормальное, человеческое и, далее, богочеловеческое лицо мира, в котором грех и безнравственность обрели бы статус рудиментов, не более. Конечно, мечтать можно о любом из фантастически устроенных миров, но ведь на повестке нравственного сознания человечества и выражающего это сознание великого моралиста, смертоборца, каким, несомненно и был Н.Ф. Федоров, стоит дело, общее дело в его конкретных действиях. Посмотрим, вышло ли что-либо само собой, естественным путем, из этого проекта и где, в какой стадии находятся его остальные «части».

Философская позиция Н.Ф. Федорова качественно иная, чем, скажем, строгие, научно ориентированные концепции современной ему и главенствующей тогда западной философии. В его построениях преобладает мироощутительный, миропереживательный настрой. Это вовсе не означает, что у русского утописта нет, например, логики. Напротив, его логика удивительнейшим образом подкреплена эмоционально и соответствует особой рациональности, разуму сердца. Но это и не философский сентиментализм с его большей частью эстетическими началами. Скорее, мы имеем дело с глубоко заложенными в человеческой натуре гуманными переживаниями, которые, сколь бы привлекательным ни представлялось их отсутствие, — составляют желанную цель социального и личного бытия как «долженствования или блага» (Гегель). Федоровский космос при всей фантастичности представления о полноорганичности тела и тотальной обитаемости миров остается глубоко человеческим. Здесь происходит нечто невиданное: существует вечный человек, центр, к которому стягиваются линии силовых полей социума, непомерно вдруг выросшего в «социовселенную». Стоило ожидать появления «гуманоидов» и т. п., но нет, в перспективе, как и во времена творения мира, мы видим в центре только человека. Какого? Кто он, по-федоровски? Вот схематическая реконструкция: 1) нравственно совершенная личность; 2) жалостливое, страдающее, любящее, верящее, религиозное существо; 3) «полноорганный» индивид, способный модифицировать собственное тело, приспособлявая его к условиям обитания в различных мирах Вселенной. Но главное, это бессмертная, выполнившая божественный завет всеобщей Пасхи личность. При всех этих новых чертах мы узнаем «вечного человека», в основе бытия которого по-прежнему лежит деятельное, творческое начало. Человеческие положительные, нравственно оправданные качества экстраполируются на Вселенную, а она, преобразуясь, становится антропоморфной. Однако это антропоморфизм особого рода, он связан с явной и латентной констатацией и утверждением неизменных основ человечности, которая сама по себе,

на наш взгляд, выходит за дефинитивные рамки понятий «светский гуманизм» или «религиозный гуманизм».

Отсюда можно легко сделать вывод, что отнесение себя к «федоровцам», «соловьевцам» или «ивановцам» носит слишком узкий, в определенном смысле — сектантский характер, тем более, что сами эти мыслители и учителя были достаточно широки, чтобы не замыкаться внутри каких-либо окостенелых представлений; но и к важнейшим принципам, скажем, вероисповедального характера, у них всегда прилагалась живая человеческая мысль. Оттого и нельзя обойти стороной такой важный факт, как признание Н.Ф. Федоровым «условными» пророчеств Апокалипсиса: эти пророчества сбудутся, согласно позиции русского мыслителя, только в том случае, если человечество по-прежнему будет находиться в состоянии «детства», откажется «взрослеть» и брать на себя всю ответственность по осуществлению Божьего дела на Земле. А дело-то это, по сути, богочеловеческое. В каком-то смысле следуя за Оригеном, Федоров развивает творчески деятельный характер апокатастасиса, перекладывая именно на человечество основную работу по спасению от греха и смерти самого себя и всей природы, а в первую очередь — Земли. Любовь к человечеству, истинный и истинный гуманизм заставили старца пожалеть людей, отступить от ригористичности догмата, найти смысл в борьбе и труде вопреки обреченности, фатализму.

Универсальность чувства братства, сострадания привела философа, не признающего пустой, только теоретической философии к выводам, соответствующим трансперсональности гуманизма, в данном случае — гуманизма в религиозной оболочке и элементарном содержании.

Универсальный характер человеческих чувств-категорий — структурообразующая особенность и «каркас» федоровской этики общего дела.

* * *

Вместо заключения хочется сказать несколько слов о том, что связывает Николая Федоровича Федорова с Пензенским краем. Философ неоднократно посещал г. Керенск (ныне Вадинск), где жил его ученик и последователь Н.П. Петерсон¹. Возведение народом, обществом храмов всем миром, сообща, на народные деньги и в короткие сроки высоко ценилось Федоровым как провозвестие и практические шаги в сторону «общего дела». Это отразилось в его творчестве, материалом же для соответствующих заметок и статей послужили и события на Пензенской земле.

В мае 1975 г., заглянув в наш местный букинистический магазин, я наткнулся на «странную» по содержанию и оформлению книгу под названием «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая

Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона». Это был второй полутом первого тома, напечатанный в Верном, как тогда назывался город Алматы, в 1907 г. в типографии Семиреченского Областного правления. На титульном листе надпись: «Не для продажи». Через день или два в том же магазине я приобрел второй полутом второго тома, изданного в Москве в 1913 г. В то время о Федорове мне было известно только то, о чем можно прочитать в 5-м томе «Философской энциклопедии», благо, тогда почти все ее тома, кроме второго, были в моей небольшой библиотеке. Некоторое время я надеялся, что и первые полутома поступят в продажу, но этого не произошло. Товаровед же, принимавшая книги на комиссию, была дама строгая и фамилии людей, сдавших книги, не называла. Так что целенаправленного поиска книг не получилось, но совсем случайно мне пришлось услышать из уст руководительницы пионерского кружка историю о том, как с балкона одного из «хрущевского» типа домов летели вниз журналы и книги. Так новые хозяева расчищали место после смерти обитателя квартиры, известного в прошлом краеведа. Действительно, на втором томе стоял штамп владельца. Ребятишки подобрали старые книги и журналы и часть их снесли в букинистический магазин, а некоторые издания нашли приют в подростковом клубе. Через тридцать лет из уст доктора философских наук, профессора Н.М. Инюшкина я услышал более спокойную версию о судьбе наследия пензенского краеведа и узнал много интересных фактов о Н.П. Петерсоне.

Оказавшееся в букинистическом магазине первое издание сочинений русского философа-смертоборца является библиографической редкостью. Первый том вышел в количестве 480 экземпляров. «Следуя заветам покойного, — пишет С.Г. Семенова, — ученики выпустили книгу "не для продажи". Часть тиража была разослана по библиотекам, из другой части любой желающий мог себе бесплатно заказать экземпляр у издателей»². Можно предположить, что пензенский экземпляр «Философии общего дела» принадлежал Н.П. Петерсону, жизнь которого тесно связана с нашим городом. И на этом можно было бы поставить точку, если бы не одна интересная деталь: во втором полутоме московского издания находилась вложенная в него брошюра под названием: «Учение Н.Ф. Федорова о воскрешении в истолковании профессора С.Н. Булгакова (Биржевые Ведомости от 24 февраля 1917 г. № 16718)». Брошюра или сброшюрованная статья имеет формат 17×11 см, в ней 24 страницы, причем текст заканчивается на странице 23 подписью «Зарайск, Рязанской губ. 8 апреля 1917 г.». Апологетический пафос брошюры направлен против толкования как «нехристианской» программы воскресительного процесса у Федорова. Содержание остро

полемично и чуть не переходит на личности. Видна попытка оттенить альтруистический аспект, жертвеннические мотивы этики бессмертия у Н.Ф. Федорова, акцентировать внимание на христоцентрическом характере смертоборческого процесса.

Автор в брошюре не указан. К тому времени оба ученика Федорова — Кожевников и Петерсон были еще живы. Они скончались в смутные времена России: Кожевников умер 3 июля 1917 г., а Н.П. Петерсон — 4 марта 1919 г. Естественно возникает предположение, что текст мог принадлежать кому-то из них. Известно, что Кожевников был другом С.Н. Булгакова и вообще, еще в 1904 г., когда стал вопрос о пропаганде идей и сочинений Учителя, избегал в своих статьях, «боясь внести соблазн», касаться вопроса о способе воскрешения или характера федоровской религиозности¹. Значит можно высказать осторожное предположение, что автор этого текста — Н.П. Петерсон. Поскольку текст этот вряд ли известен широкому читателю, мы приведем из него наиболее характерные выдержки.

«Н. Ф-ч Федоров до конца жизни отличался тем, что мало и крепко спал, без всяких сонных видений, и вот, проснувшись иногда, он говорил, что и воскрешение, надо думать, будет таким же пробуждением после долгого и крепкого сна. — Конечно, мысль Федорова была такова, что восстанавливается прерванная жизнь, а не создается новый автомат, подобный прежнему, и никакое материалистическое истолкование его мыслей не может привести к такому их извращению, как *это* предполагает Булгаков. По собственным словам Булгакова, у материалистов еще ни разу не явилась мысль о воскрешении, и это потому, конечно, что материалисты не допускают такого изменения материи, которое за воскресением должно последовать, которое только и упразднит смерть. Впрочем и сам Булгаков, утверждая, что мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, в сущности отвергает воскресение, потому что при вере в бессмертие, при вере, следовательно, в то, что жизнь не прерывается, — как возможно говорить о воскресении?!..».

Надеемся, что дальнейшие поиски позволят точно установить имя апологета федоровского учения, а его сочинение прочно войдет в научный оборот⁴.

Примечания

¹ Подробнее см. об этом: Д., 229—241.

² Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 144.

³ Дубинина И. Кожевников Владимир Александрович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 265.

⁴ *Примечание А.Г. Гачевой:* Брошюра, о которой говорит в своей статье О.С. Пугачев, действительно, принадлежит Н.П. Петерсону. Она была написана им в качестве полемического возражения на статью С.Н. Булгакова «Проект воскрешения в мысли Н.Ф. Федорова», напечатанную в указанном номере газеты «Биржевые ведомости». Текст статьи затем вошел в книгу Булгакова «Свет невечерний: Созерцания и умозрения» (М., 1917): подглавка «Хозяйство и теургия». В письме В.А. Кожевникову от 3—4 марта 1917 г. Петерсон упоминает статью С.Н. Булгакова и дает ей резкую оценку (см.: Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 т. Т. 2. М., 2008. С. 141—143). Сведения о том, что его собственный отклик на эту статью был напечатан отдельной брошюрой, содержатся в письме Петерсона С.М. Северову, датированном августом 1917 г. (см.: Там же. С. 246).

Е.А. Плеханов

ИДЕЯ ПАЙДЕЙИ В ФИЛОСОФСКО- ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА*

Учитывая то решающее значение, которое Н.Ф. Федоров отводил образованию в духовно-нравственном преображении человечества, его учение можно рассматривать как особый вариант разработки идеи *пайдейии* — идеи, являющейся в различных ее культурно-исторических модификациях духовно-смысловой универсалией гуманистического сознания. Сложившись в классической античности, идея пайдейии никогда больше не исчезала с горизонта европейской культуры. Ее гуманистическое содержание состоит в понимании образования как силы, преобразующей человека в самом его существе, как способа преодоления им ограниченности собственной естественной природы и достижения высот универсального бытия. Этот духовный подъем Платон называл «педагогией», усматривая ее смысл в ориентации личности на прекрасное и вечное в нас, в формировании истинно человеческого образа из бесформенного индивида, каким человек появляется на свет. Тем самым стало возможным говорить об осознанном и свободном определении человеком своего жизненного пути, о смысле индивидуальной жизни и нравственной ценности человеческих поступков. Траектория человеческой судьбы теперь определяется тем, к чему естественно стремится воля человека, т. е. благом. Представление о смысле и назначении жизни становится детерминирующим началом в реальной жизни человека. При таком подходе жизнь оказывается движением к сознательно избранному конечному пункту или к вершине, стремлением к определенному центру, где сходятся все пути человеческих устремлений

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта 2006—2008 № 06-06-80425а.

(телос). Она, таким образом, приобретает внутреннее единство, форму и напряженность. Поскольку пайдейя принципиально не сводима к развитию каких-либо отдельных способностей или к передаче знаний, то суть ее — предоставить человеку возможность достижения высшей цели в жизни, которая находится в нем самом, локализуется в сфере его духовности, нравственности, осознанного отношения к миру. В этом смысле образование становится стремлением к выработке устойчивой системы ценностных координат, к формированию целостного мирозерцания.

Человек изначально предрасположен к пайдейе. Однако, как показала история, в борьбе с угрожающими ему антигуманными силами пайдейя может быть непоколебимым оплотом человечности и духовной свободы лишь тогда, когда она связывает индивида со сферой абсолютного и безусловного, с миром универсального и самоценного. Для различных типов философского мировоззрения онтологическая укорененность человека в бытии, интерпретируемом в понятиях космоса, божественного абсолюта, разума, жизни, являлась фундаментальным основанием пайдейи, т. е. возможности развития индивида как универсального существа.

Рационализм Нового времени сообщил пайдейе ориентацию на всечеловечность, предполагающую образованность как усвоение «круга знаний» (*erudition*), так и воспитанность — наставление в добрых искусствах (*institution in bonas artes*). С системой научного образования связывали надежды на формирование нового человека такие выдающиеся мыслители, как Т. Мор, Я.А. Коменский, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, И.Г. Фихте, Г. Песталоцци, Г.Ф. Гегель, Н.Г. Чернышевский, Л.Н. Толстой, К.Н. Вентцель. Признавая огромную роль научного познания в деле «истинного просвещения», Федоров тем не менее выходит за рамки данной философско-педагогической традиции. Как религиозный мыслитель он развивает идею пайдейи с позиций христианского универсализма, согласно которому в сфере духа индивид находит всеобщие, вневременные, но вместе с тем живые, пронизанные понятными ему гуманистическими смыслами ценности. Выражая Богочеловеческий опыт, эти ценности легко и органично входят во внутренний мир личности, составляя духовный материал для ее самостроительства. Христианское понятие «образ Божий в человеке» указывает на то, что во внутреннем измерении личностное выступает универсальностью индивидуального, всеобщностью единичного, духовностью душевно-телесного.

Это позволило Федорову более глубоко и во многом новаторски осветить проблемы образования. Если философско-педагогический рационализм 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, вражды и непонимания между людьми не может быть исправлено средствами образования, которое само является продуктом этого положения вещей. Воцарение всеобщего образования в том смысле, который подразумевался Просвещением, могло бы лишь сгладить материальные и социальные противоречия, но оно не в силах устранить рокового разделения на ученых и неученых, отдающего род человеческий во власть стихийных и смертоносных сил природы. Залогом взаимного единения людей, изживания всех видов розни и вражды должно быть общее дело, вдохновленное религиозно-нравственной идеей воскрешения, объединительная сила которой зиждется на проникновенном чувстве сострадания и любви к умершим отцам, на нравственном неприятии неизбежности и неодолимости смерти (I, 41).

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» (I, 56—57). Таким образом, совершенно новый нравственный смысл приобретают взаимоотношения между людьми в обществе, а вместе с ними и отношения между поколениями. Соединяясь с всеобщим делом и переставая быть достоянием немногих («ученых»), образование становится процессом исторического самовоспитания и взросления человеческого рода, то есть превращения его в единый субъект нравственного действия на арене планетарной и космической жизни.

Смысл, который Федоров в данном случае вкладывает в понятие совершеннолетия, станет более ясным, если учесть содержащуюся здесь контекстуальную дискуссию с кантовской трактовкой просвещения как исторической эпохи духовного возмужания человечества, выхода из возраста несамостоятельности и внешней опеки. Общим для кенигсбергского мыслителя и «московского Сократа» является отнесение просвещенности не только к отдельному человеку, но к человеческому роду в целом как субъекту исторического самовоспитания, наполнение этого определения преимущественно морально-этическим содержанием, убеждение в том, что наличное состояние есть *век просвещения*, но еще не *просвещенный век*. Расхождения начинаются в понимании сущности просвещения, которую Кант усматривал в способности человека самостоятельно пользоваться своим разумом в публичной жизни, благодаря чему разум становится принципом справедливого правового устройства общества. Главное в идеальном общественном устройстве — личная свобода *каждого* гражданина и гармоничное сочетание индивидуальных прав при условии общности обязательных для *всех* законов и норм. Следовательно, гражданско-правовое общежитие основано на *разумном эгоизме* индивидов, ясно осознающих неразрывную связь своих интересов с интересами друг друга, общества и человечества в целом. Для Н.Ф. Федорова такое понимание отношений между людьми в составе солидарного целого неприемлемо уже потому, что «юридико-экономический строй» не устраняет эгоизма сынов, их забвения долга перед отцами. Кантовскому принципу «жить для себя среди других», образующему фундамент «всеобщего правового гражданского состояния» и подразумевающего вынужденность согласования устремлений частных лиц, русский философ противопоставляет другой принцип — «жить со всеми и для всех, т. е. со всеми живущими и для всех умерших», заключающий в себе не необходимость разумного эгоизма, а

императивность основанного на чувстве религиозно-нравственного долга. Если у Канта просвещенный человек — это гражданин мира, поставивший на место конкретного богатства связей с другими людьми абстрактные юридические отношения, то для Федорова просвещение характеризует сына человеческого, т. е. человека, осознающего и переживающего через свою семейную, религиозную и национальную принадлежность родственное единство с миром. Поэтому совершенствование «чистого практического разума» в процессе развития человеческого рода означает, что век просвещения не только не закончился, но даже не начинался.

Оба мыслителя солидарны в убеждении, что высшая цель всемирно-исторического развития не может осуществиться стихийно, ее достижение должно быть результатом осознанной и целенаправленной деятельности, плодом просвещения и воспитания. Человек первоначально есть природное существо, которое лишь в результате собственных усилий постепенно становится разумным, освободившись из-под власти природы и устранив причины немирного состояния в обществе. Путь к осуществлению идеала неизбежно пролегает через конфликты, насилие, страдания и бедствия. С точки зрения Канта, зло, коренящееся во внутренней природе человека, есть необходимое условие прогресса, одна из его движущих пружин. Оценка отечественным философом истоков и роли зла в человеческой истории определяется тем, что разделение, вражда и смерть входят в человеческую жизнь через общий порядок природного бытия, через господство над людьми слепых и стихийных сил. *«Хотя прогресс, — пишет Федоров, — и следует каким-то законам, но во всяком случае совершается бессознательно и неразумно. Совершенствование же человеческое состоит в том ... чтобы все совершающееся ныне само собой делалось бы сознательно и самодеятельно»* (II, 397). Являясь продолжением в социальной форме биологической борьбы за существование, прогресс не освобождает общество из рабства у природы, а отдает его во власть еще и социальным конфликтам, эксплуатации, войнам. В концентрированной форме пороки прогресса проявляются в революциях, которые означают не просто разрывы в культурно-исторической преемственности, а свидетельствуют об открытом восстании сынов против своих отцов, об измене памяти родства, об отказе от традиций, заветов и долга перед предками. Поэтому злу не может принадлежать позитивное значение, оно само подлежит радикальному изживанию путем объединения всех в общем деле регуляции космических процессов и обращении их из смертоносной силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения жизни умершим поколениям.

«Прогрессу» и «революции» Федоров противопоставлял понятия «переход» или «перевод», обозначающие *«превращение того, что делается*

случайно, т. е. кое-где, кое-когда и кое-кем, в обязательное для всех деятелей и для всех ученых: для первых делается обязательным исследование, а для вторых — деятельность, и от тех и других требуется сближение с требованиями неученых, т. е. требуется исследование не причин вообще, а причин неродственных явлений» (II, 426). Тем самым просвещение есть всеобщее обращение людей в разумных познающих существ, выражающее стремление самой природы достигнуть полного сознания и самоуправления во исполнение воли Бога всех живших отцов.

Свой истинный смысл просвещение обретает в результате коренного переустройства способа социальной жизни людей. Общество, построенное по типу биологического организма, погружено в общую стихию природной эволюции и развивается путем усиливающейся специализации профессиональных занятий, которые становятся уделом обособленных сословий. Прогресс неминуемо приводит к углублению пропасти между знанием и делом, учеными и народом, наукой и реальной жизнью. «... Чем такое разделение в обществе совершеннее, тем менее оно делается способным к просвещению, ибо просвещение, не поддерживаемое главным занятием, не имеющее ничего общего с ним, не обращающее в исследование главного занятия человека (а таким занятием может быть лишь труд земледельческий и ни в коем случае не мануфактурный), просвещение на досуге, такое просвещение не может быть плодотворным» (I, 238). Действительное просвещение предполагает, что знание является достоянием не отдельных людей, а всех. Это достигается, согласно Федорову, в результате «перехода» к организованному по образу Троицы «соборному» («храмовому») обществу, в котором отсутствует внешнее принуждение и устанавливается «психократия», т. е. внутренний союз личностей, скрепленный общностью духовно-нравственного знания, сознанием и исполнением долга перед умершими.

Принципиальное несогласие Федорова с Кантом обнаруживается еще в одном важном аспекте. В кантовском разграничении и противопоставлении «чистого разума», «практического разума» и «способности суждения» русский мыслитель усматривал не просто утверждение права науки, морали и искусства на самостоятельное существование. Автономность познавательной (разум), нравственной (воля) и эстетической (чувство) способностей является одной из наиболее выразительных антропологических характеристик современного человека. Ответив на три своих знаменитых вопроса («Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?»), Кант исследовал человека с трех основных сторон, но не ответил на вопрос, что такое человек как целое. Он показал неслиянность этих ипостасей, но не смог выразить их нераздельность.

С точки зрения задач общего дела обособленность ума, воли и чувства делает их бесплодными, придает ложное направление познавательной, нравственной и эстетической деятельности человека. «Знание, лишённое чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин неродственности; ум, отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желания его водворить, т. е. будет лишь признанием неродственности, а не проектом восстановления родства. Последствием бесчувственности является неродственность, а именно: и забвение отцов, и распадение сынов» (I, 45). Поэтому действительное образование связано с восстановлением целостности внутреннего состава человека. Слово «образование» понимается Федоровым в исконном нравственном смысле, в значении — *образумиться, вразумиться*. Пробуждение от бесчувственности и забвения воскресительного призвания должно привести к кардинальной трансформации духовной конституции родового человека. «Как только ум приходит в чувство, то 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 (сынов), полнота воли, или совокупность всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания» (I, 45). Таким образом, Музей, Храм (Собор) и Школа становятся важнейшими взаимосвязанными и взаимообратимыми символами, выражающими внутреннюю перестройку общей жизни людей.

Проект единого образовательно-воспитательного комплекса, составляющего основу философско-педагогической программы «общего дела», разрабатывался Н.Ф. Федоровым в процессе критики существовавших образовательных институтов и прежде всего университета, который представлялся ему «храмом» чистой науки, царством разума как «отвлеченного начала» человеческого духа. В университетском образовании наиболее полно реализуется «знание ради знания», знание кабинетное, теоретически отвлеченное, оторванное от практических жизненных потребностей. Вместо того чтобы быть «достоянием всех, т. е. быть выводом из наблюдений, производимых *везде, всегда и всеми*», университетская наука является достоянием узкого, привилегированного сословия и основывается на «*наблюдениях, производимых кое-где, кое-когда, и кое-кем*» (I, 398). Тем самым воспроизводится и закрепляется основное разделение общества на узкое сословие «ученых» и «неученых», составляющих большую часть народа, лишённого доступа к знанию. Сословная наука ставит себя на службу индустриализму, культивирующему ложные, искусственные потребности

сти, превращающему силы человеческого интеллекта в силы технического расхищения богатств природы, в могущественные средства военного самоистребления людей и этим способствует «обращению земли в кладбище».

В форме атеизма, позитивизма и материализма академическое образование прививает молодежи преклонение перед силами слепой природы. Созданный «недорослями», сынами, забывшими о своем долге перед отцами, университет является носителем формально-юридически понятых прав и свобод, рассадником «фарисейской» нравственности, основанной на мнимом понимании достоинства человека. «Немирное» состояние общества в целом отражается в ученом сообществе, для которого характерны профессиональный эгоизм, узкая специализация в ущерб интеграции, конфликты младших со старшими, противоречия между «чистым» и прикладным знанием, взаимное непонимание представителей гуманитарных и естественных наук. Приговор Федорова категоричен и суров: «"Враг престола и алтаря, враг самодержавия, православия и народности", призывающий к суду отцов, пророков, Христа и, наконец, Самого Бога, враг всякой власти, вооружающий сынов против отцов, учеников против учителей, студентов против профессоров, разрушающий братство, ставящий рознь выше общения, приводящий к монизму, солипсизму, приводящий каждого к сознанию себя единственным и весь мир обращающий в представление, — вот принципы, на которых держится университет и вся его жизнь, что и делает его учреждением отживающим» (I, 398).

Резкость тона «московского Сократа» объясняется тем, что олицетворяемая университетом наука не отвечает ее действительному назначению. Из знания, безразличного к истокам коренного зла в окружающем мире, она должна стать знанием о причинах страданий и смерти, постигающих все живое. Лишь насыщение познания нравственным смыслом может привести к установлению мира и согласия в научном сообществе, к преобразованию его в «комиссию», призванную «открыть истории, т. е. ряду поколений, на тесной земле заключенных, пострадавших и умерших, всю вселенную, все небесные тела как поприще их деятельности» (I, 398). Научное образование призвано выполнять поистине вселенскую функцию, обращая человека к общему труду, имеющему целью космическую регуляцию и всеобщее животворение. «...Только тогда человек будет образован, когда не только небо будет кормить его, но и солнечная сила, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и созидающего телесный организм его; тогда даже женский, сельский труд возвысится до знания мировых, теллурико-солярических процессов; космогонический эпос будет переходить тогда от слов к делу, и к делу такому же широкому, как эпическая поэма; точно также и былинный исто-

рический эпос получит новое поприще; не развлекаемый мануфактурными игрушками, народ во всех своих слоях почувствует тогда единство» (I, 263). Учитывая грандиозность стоящих перед образованием задач, его недостатки не могут быть исправлены частными мерами. В связи с этим действительно научное образование олицетворяется в учении всеобщего воскресения не с университетом, а с Музеем.

Понятие «музей» Федоров использовал в собирательном смысле, обозначая им все то, что имеет отношение к сохранению памяти о прошлых поколениях — музеи, библиотеки, выставки, картинные галереи, памятники истории и культуры и т. д.¹ Он высоко оценивал культурно-просветительное значение музея, способствующего накоплению, изучению и передаче знаний об истории. Ничто из прошлого не должно бесследно исчезнуть. Музей — это единственный способ противостоять времени, уносящему в пропасть забвения людские судьбы, свершения человеческого гения, надежды, мечты, дерзания, все, чем жили ушедшие поколения. Однако в том виде, в котором существует музей, он повествует скорее о творениях, а не творцах, о событиях, а не об их участниках. Музейные собрания, выставочные экспозиции, библиотечные полки становятся кладбищами вещей, хранилищами материальных останков человеческой деятельности, «списанных» за ненужностью в архив. Музей в роли архива оказывается накопителем, в котором оседает «твердый остаток», выпавший из круговращения жизни, из духовной связи поколений. Все музейное и архивное подернуто могильным тленом и символизирует безжизненность.

В федоровском понимании действительное назначение музея состоит в собирании и хранении памяти обо всех прежде живших поколениях людей по их материальным «отпечаткам». Музей должен осуществлять не консервацию остатков былого, а возвращение к жизни умерших отцов. Это возможно лишь тогда, когда выставки, библиотеки, памятники из экспозиций превратятся в зримое напоминание об усопших (синодик). Когда вещи, книги, произведения науки, техники, искусства и т. д. рассказывают не о себе, а о своих создателях, они приобретают иконический смысл. Как икона, где изображение является лишь внешней формой, сквозь которую проступает духовная реальность, музейное собрание — это возвращение из трансцендентного измерения всех когда-либо бывших на земле. Музей есть животворение памятью «печалующихся» сынов неповторимого, индивидуального образа родных людей (персональная патрофикация), собрание их в общий отеческий дом (Собор). Поэтому музей становится Храмом, т. е. родственным духовным единением настоящего поколения с прошлыми.

С преобразованием музея во вселенский Собор связывается коренное изменение системы нравственных отношений в обществе и проективное

назначение самого музея. «Когда же эти учреждения, — отмечал Федоров, — эти всенаучные храмы предков (музеи), ныне еще недозревшие... станут выше отживающих университетов, этих храмов сомнения, хамического осуждения, осмеяния предков, имеющих целью лишь знание, т. е. когда нравственность нынешнего века, нравственность университетская, нравственность фарисейская, основанная на *сознании каждым* своего *мнимого достоинства*, вносящем рознь и борьбу, заменится нравственностью, основанной на высшем начале, на *сознании действительно общего всем сынам* человеческого *несовершенства* (смертности), чувствуемого и признаваемого в смерти и утрате отцов, когда нравственность фарисейская (университетская) заменится нравственностью мытарскою (музейскою), требующей объединения в общеобязательном труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, т. е. *требующей воскрешения*, тогда эти храмы предков (музеи) сделаются орудиями нового собирания...» (II, 10). С воцарением новой, «мытарской» нравственности, восстанавливающей родственные отношения между людьми, музей становится «братотворением для отцветворения».

Хотя «перевод» музея в Храм изменяет его смысл, он продолжает оставаться возвращением к жизни лишь в памяти, а не в действительности, идеально, а не реально. Музейное дело по-прежнему подчинено задачам познания, а не наоборот. Знание естественной и человеческой истории еще не служит практическому исполнению высшего нравственного долга, в силу чего значение музея ограничивается чисто научными и просветительными целями. Являясь открытым для всех, он служит для учеников и учителей учебным кабинетом, оборудованным наглядными пособиями по каждому предмету, для ученых — оснащенной лабораторией. Вместе с тем музей «не может быть ни читальней, ни зрелищем, он не должен служить для пониженного, так называемого "популярного" образования» (II, 390). Музей призван не подменять школу и университет, а заменить или, точнее, включить их в себя, для чего он должен стать всеобщим и обязательным изучением коренных причин неродственности и зла в человеческой жизни, исследованием путей обращения *смертоносных* сил природы в *живоносные*. Идея преобразования музейного знания из хранилища социально-исторической памяти в действенное орудие исполнения человеком воскресительного предназначения, обнаруживает более глубокий смысл федоровского термина «перевод». «Перевод, — подчеркивал он, — образует музей вещественный, но перевод есть в то же время и *сбор ученых*, ставших учителями, и учителей, ставших исследователями. Этим же словом («перевод») выражается и обращение деятелей юридико-экономического общества в исследователей, а наставников и ученых —

в деятелей этого же общества; так что *перевод есть и исследование*, совершаемое младшим поколением под руководством старшего внутри музея, и *исполнение*, совершаемое вне музея сынами (т. е. младшим поколением) под руководством отцов (т. е. того же старшего поколения). Музей внутри есть проект, а извне — исполнение его» (II, 397). Таким образом, в обобщенно-символическом смысле музей олицетворяет дело всеобщего исследования, призванного осуществлять детальное и конкретное познание всех сторон жизни.

Образовательное значение музея состоит в преобразовании обучения из процесса пассивного усвоения готового знания в активную исследовательскую деятельность, благодаря чему он превращается во всеобщую научную лабораторию. Предметом всеединого, цельного исследования является как прошлое, так и настоящее, как история, так и природа. Н.Ф. Федоров хорошо видел ограниченность как естественнонаучного, так и гуманитарного подхода в науке и считал невозможным разрешение этого противоречия в пользу одной из сторон. «Наука, как она есть, может все отрасли знания соединить или в астрономии, или же в истории; причем если соединить все знания в астрономии, то история обратится лишь в небольшую часть зоологии, если же все отрасли знания соединить в истории, то астрономия будет лишь страничкой в истории человеческой мысли. Наука же — какою она должна быть, — чтобы быть истинною и действительною, обязана открыть истории, т. е. ряду поколений, на тесной земле заключенных, пострадавших и умерших, всю вселенную, все небесные тела как поприще их деятельности» (I, 398).

Возможность устранения пагубного разделения на знание о природе и знание о человеке и, следовательно, на естественнонаучное и гуманитарное образование, открывает соединение музея с обсерваторией. «... Под обсерваторией, — уточнял свою мысль Федоров, — мы разумеем орган науки не отвлеченной, а астрономии физической, химической науки обо всем веществе, органическом и неорганическом, растительном, животном и человеческом, так что человечество (которое только в совокупности составит истинный музей) из обсерватории наблюдает всю вселенную — с внешней стороны, а самого человека — со стороны антропологической. Обсерватория наблюдает мир, который, можно сказать, слит с памятью об умерших, о прошлом...

Итак, обсерватория относится к музею, как внешние чувства... относятся к разуму, но разуму в обширнейшем или, вернее, в настоящем, действительном его смысле и назначении, к разуму, который не может быть отделен от памяти об отцах, а составляет с нею одно неразделимое целое, к такому разуму, которым обладает только сын человеческий, возведен-

ный вообще в критерий человечности в умственном и нравственном отношении. Музей же, объединяющий сынов человеческих для всеобщего исследования неба или вселенной, относится к обсерватории не как хранилище лишь летописей и фотографических снимков с неба, звезд и вообще с естественно-исторических наблюдений, ибо для астрономической обсерватории нет прошедшего, как нет его и для движения солнечной системы, которое есть не прошедшее, а продолжающееся явление, открываемое по изменению положения звезд, почему астрономам и необходимо помнить, содержать, так сказать, в себе положение звезд, внесенное в самые ранние каталоги. Здесь, таким образом, память сливается с разумом, а прошедшее с настоящим до того, что смерть наблюдателей является только сменой часовых, устрояющих регуляцию мира или по крайней мере открывающих путь к установлению управления миром. Бессилие установить регуляцию и лишало человека возможности удерживать и восстанавливать жизнь. Нет прошедшего и вообще для естествознания, так как само оно — только представление человеческим родом природы или (что то же самое) проект управления ею, приводимый в лице музея объединенным человеческим родом в исполнение. Музей, таким образом, есть учреждение историческое в смысле не только знания, но и действия: как естествознание, он есть астрономия с объединенными в ней физическими науками; с другой же стороны и само естествознание — та же история, она — проект регуляции, приводимый в исполнение» (II, 374—375).

Оставаясь верным центральной идее своего учения, объективное основание всеединого знания русский философ усматривал в религиозно-нравственном предназначении познания. Слияние двух ветвей науки не является задачей теоретического синтеза. Естественным образом оно осуществляется делом всеобщего воскрешения, работой всеобъемлющего исследования корней неродственности, вражды и зла в человеческой и природной жизни. Задача обращения стихийных сил из *смертоносных* в *живоносные*, с одной стороны, придает естественнонаучному исследованию гуманистическую цель, а с другой, требует от исторического познания объективности, точности и конкретности. Приобщение к единому, цельному знанию, а точнее активное, деятельное участие во всеобщем познании и является, в контексте проективной философии, формой истинного обучения, дающего человеку реальные, всесторонние и практически действенные знания.

Если общее дело требует того, чтобы «все стали познающими и все стало предметом знания, и чтобы наука была выводом из наблюдений, не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда» (III, 142), то музей обращается во всеобщее об-

разовательное учреждение², в котором ученые и неученые, светские и духовные лица, ученики и учителя, дети и взрослые проходят одну общую школу «науки воскрешения».

На первый взгляд федоровский проект Музея-школы по содержанию весьма близок к замыслу «Пампедии» Я.А. Коменского, у которого принцип «все должны учиться всему и притом всесторонне» также выражает идею универсального и духовно-преображающего образования. Однако «музейное образование» отличается от «пансофийного» не только целью, но и тем, что должно быть образованием не каждого отдельного индивида, а всех, т. е. образованием совместным, соборным. Его всеобщность достигается не юридически-законодательным, внешне обязывающим образом, а благодаря императивности внутреннего религиозно-нравственного долга перед умершими, который живущие добровольно и осознанно принимают на себя как воинскую повинность. «...Обратившись в музей, школа не должна уже давать ни изъятий, ни льгот по отправлению воинской повинности, и чем воинская повинность ближе к действительной всеобщности, тем действительнее будет воспитательное влияние музея» (I, 366). Мобилизация народа на бесконечное по масштабу и сложности всемирно-историческое дело патрофикации и параллельно с этим осуществляемое детальное исследование необъятного круга космических процессов означает, что образование никогда в обозримой перспективе не может закончиться. Оно осуществляется в виде безостановочного, не прекращающегося ни на один день и ни на один час, познания, превращающего все учебные заведения, библиотеки, музеи и университеты в одну огромную лабораторию. Таким образом, чтобы соответствовать задачам имманентного воскрешения, образование должно быть непрерывным как для человеческого рода в целом, так и для каждого конкретного народа, создающего национальную, отвечающую его культурно-историческим традициям школу.

В вопросе о национальной школе, который широко дискутировался педагогической общественностью в конце XIX века, Н.Ф. Федоров исходил из того, что каждая национально особенная система образования не препятствует, а, напротив, необходима для органичного включения разных народов в осуществление общечеловеческого дела. Он резко осуждал национализм, культивирующий «небратство», «неродственность» в отношениях между людьми. Вместе с тем «сын человеческий» не может быть безродным «гражданином мира», он всегда остается сыном своих родителей и своей родины. В связи с этим Федоров различал условное, «юридико-экономическое» разделение общества и разделение на органические, родственные союзы людей, такие как семья, община, народ. Национализм есть сознание сословно-гражданской исключительности, в то

время как патриотизм выражает верность народов как единого «сына человеческого» общему нравственному долгу перед отцами. Поэтому «...школы, сделавшись — через присоединение к образованию и познания каждым народом себя и своей страны — истинно национальными, никакой враждебности к другим народам вносить, однако, не будут, ибо способствуя и даже прямо ведя к обращению оружия, т. е. орудий истребления, в орудие спасения, такие школы приведут к сознанию невозможности совершить такой переход для каждого народа в отдельности от других народов, приведут к сознанию, что каждый народ есть лишь часть целого рода человеческого, часть, которая будет бесплодна без объединения со всеми другими народами. Кроме того, эти школы, национальные у всех, приведут к объединению и в религии, понимаемой как дело, ибо, объединяя всех в одном деле, школы эти должны привести и к единомыслию, к единоверию» (II, 278).

Обучение работе воссоздания утраченного придает образованию креативный характер. Даже усвоение знаний, необходимых для осуществления воскресительного труда, Федоров представлял как творческую, а не репродуктивную познавательную деятельность, осуществляемую учащимися в стенах школы под руководством учителей-исследователей. Но еще более важным является то, что всеобщность и обязательность образования не означают его шаблонности и внешнего, принудительного характера, что свойственно существующей системе обучения. Бесконечный горизонт задач практического переустройства миропорядка превращает общее дело в такое предприятие, в котором найдется применение индивидуальным способностям каждого отдельного человека, свободно выбирающего поприще приложения своих сил и талантов. Образование есть развитие в личности творческого начала, не отрицающего, а предполагающего внесение в общее соборное дело частицы индивидуально неповторимого вклада. Каким бы скромным и исчезающе малым на фоне деятельности множества поколений ни казался этот вклад, он имеет абсолютную ценность, состоящую в том, что в познании и труде каждый индивид принимает на себя обязанность продолжения незавершенного творческого проекта Бога отцов. Творчество лишается смысла, если оно служит поощрению прихотей потребительского, неоязыческого общества, создающего цивилизацию «мануфактурных игрушек», культуру комфорта, развлечений и наслаждений.

Соединение Школы с Музеем включает в себе проект не только изменения характера образования, но и преобразования всей системы учебно-воспитательных учреждений. Н.Ф. Федоров считал ненормальным такое положение, при котором профессиональные учебные заведения относятся к области высшего образования, а общее образование низведено до на-

чального и среднего уровней. Тем самым он ясно определил свою позицию в острой дискуссии о соотношении общего и специального образования, развернувшейся в педагогической литературе конца XIX века. Первенство, отдаваемое профессиональному обучению обусловлено «юридико-экономическим» разделением общества, для которого подготовка купцов, военных, чиновников, инженеров более важна, чем воспитание «сына человеческого». Высшие учебные заведения подготавливают своих питомцев к частным видам деятельности, а не к общему для всех делу. Общее образование, отождествляемое с начальным, для большинства детей из народа оказывается окончательным и единственным, вследствие чего высшее образование становится только специальным образованием для меньшинства. Если высшее образование не может стать общим, то это воспроизводит и закрепляет основную социальную несправедливость — деление на «ученых» и «неученых». Существующая система образования сложилась из совокупности профессиональных, специализированных учебных учреждений, не взаимосвязанных между собой единой целью и общим назначением. В этих условиях «"общее" не имеет не только высшего учреждения, оно не имеет и низшего и среднего, даже и совсем нет этого общего» (II, 426). Поэтому беда школьного дела состоит не в многообразии форм и уровней учебных заведений, а в отсутствии такой направленности образования, при котором оно стало бы делом всех и каждого.

Начальные, средние и высшие учебные заведения, по Федорову, должны быть элементами единой системы образования, в которой приоритет будет отдаваться подготовке не к тому или иному роду специальных занятий, а к активному и умелому участию во всеобщем деле воскрешения. Поэтому единого для всех высшего учебного заведения быть не может. Эту роль может принять на себя только музей, понимаемый в обновленном смысле. *«Единство должно быть предметом знания и воспитания всех, и ученых, сделавшихся учителями, и учителей, сделавшихся учеными. Учителя должны быть действительными членами музея-собора, а ученые должны быть преподавателями учебных заведений, так что музей должен соединить в себе все учебные и ученые заведения и общества. Преподавание в музее, как общем для специальных и высшем для средних и низших учебных заведений, будет только теорией того, чем воспитанники этих заведений станут уже с самым вступлением в музей; он окажется уяснением того единства, в котором они уже будут находиться, той задачи и цели, к осуществлению коих они призваны. Специальные учебные заведения, как-то: военные, коммерческие и проч. — вносили бы рознь, а не единство, если бы их дело, как членов всеединого музея, не было исследованием, т. е. раскрытием временности, переходности или, лучше сказать, перево-*

димости этого вида небратских состояний в братские. При таком же исследовании *эти учебные заведения сделаются факультетами музея, а сам он в отношении к ним станет университетом* (выделено мной. — Е. П.), т. е. воистину всеобщим единством, тогда как нынешний университет и для тех немногих ветвей знания, которые в нем еще сохраняются, не представляет единства знания; он имеет юридическое только единство, это — административная единица, а не единство знания» (II, 391).

В музее как образовательном «учреждении», состоящем из ученых, ставших деятелями и учителями, из деятелей, обратившихся в ученых и учителей, а также из учителей, которые тоже должны выступать одновременно и деятелями, и учеными, соединяются воедино начала *исследования, учительства и деятельности*. В результате изживается их неестественное для практики обучения противопоставление, приводящее к тому, что, как правило, учителя обучают материалу, которого они сами не знают, так как не являются исследователями, и готовят детей к делу, в котором сами не принимают участия.

Каким же образом музей может стать действительным единством для учебных заведений, а они — центрами исследования и собирания, орудиями объединения? Отчасти Федоров возлагал надежды на перестройку сложившейся системы образования. Ведь чтобы стать «музейскими членами-исследователями» людям необходима определенная подготовка, которую существующие учебные заведения дать не могут, так как не ставят перед собой такой цели. Однако основное препятствие на этом пути — утилитарная ограниченность и приземленность самой жизни, обесценивающей те знания, которые дает школьное образование. *«Не школа виновата, если даваемое ею, не имея приложения в жизни, забывается, виновата жизнь, ее узость, то, что к жизни неприменимы даже те познания, которые приобретаются в школе; не школу нужно ограничивать, а жизнь расширять. Школа приготавлила бы всех к учительству и исследованию, но жизнь наша — купеческая, чиновничья, дает возможность лишь немногим приложить способность учительства и исследования. Если и школа не всех делает годными к учительству и изобрела специальные педагогические заведения, то только потому, что жизнь не требует от всех воспитательной способности; но, не требуя от каждого умения воспитывать, жизнь, однако, почти всех делает отцами»* (II, 429). Таким образом, несоответствие между школой и жизнью есть всего лишь проявление более глубокого противоречия в самой жизни — противоречия между ее внешним, повседневным укладом и внутренним, религиозно-нравственным смыслом.

Школа, ориентированная на потребности разделенного общества, живущего «юридико-экономической» жизнью, отягощена всеми недостат-

ками этого общества. К ним Федоров относил отделение разума от веры, обучения от воспитания; возведение в самоцель знаний, имеющих беспредметный, оторванный от жизни характер; лишенный наглядности чисто теоретический способ преподавания; искусственность дробления единого знания на отдельные учебные дисциплины; противопоставление естественнонаучных и гуманитарных предметов; преобладание заучивания над самостоятельным и активным освоением учащимися знаний. Он хорошо понимал бесцельность и «материального», и «формального» образования. Первое ориентировано на «знание ради знания», второе — на «развитие ради развития». Полезность и того, и другого является утилитарной, не обоснованной нравственными целями. Но особенно нетерпим, по убеждению Федорова, сам дух светского образования, служащего задачам прогресса, а не воскрешения. Отсюда в форме противопоставления учителя ученику, воспитателя воспитаннику берет исток разделение на ученых и неученых, составляющее главную общественную несправедливость. Царящие в школе авторитаризм и чиновничий произвол несовместимы с христианским пониманием учительства, с атмосферой родственной близости и семейной общности в педагогическом сообществе.

Эти и другие недостатки школьного образования философ знал не понаслышке. За четырнадцатилетний период педагогической деятельности в уездных училищах у него сложилась собственная система начального преподавания. «На первый план в этой системе, — отмечает А.Г. Гачева, — выдвигалось воспитание в человеке чувства "родства", и отношение учителя к ученикам было также "родственным", "отеческим", "усыновляющим". Главный упор в процессе обучения делался не на учебники и пособия (их Федоров заменял общей программой, планом), а на самостоятельную работу учеников, на наблюдения и опыты, производимые под руководством наставника. Подчеркивалась важность таких предметов, как история, география, астрономия, формирующих у ребенка целостное представление о мире, причем первые сведения об этих дисциплинах должны были быть получены путем изучения истории родного края, его рельефа, климата, наблюдений звездного неба и т. д. Н.Ф. Федоров был убежден: только школа, соединяющая в себе познание, исследование и нравственное воспитание, научающая "любви к родному пепелищу, любви к отеческим гробам", способна дать своим питомцам не сухое, отвлеченное, а родственное, "сердечное" знание, которое никак не может оставаться пассивным, сугубо теоретическим, а ищет себе приложения, поприща благой деятельности»³.

Наибольшими изъянами, по убеждению Федорова, отличается земская школа, олицетворявшая для него светское, секуляризированное образова-

ние, созданное «неоязычниками», «блудными сынами» и противопоставляемая церковно-приходской школе, органично сочетающей знание и веру. В конце 1880-х — начале 1890-х гг. с одобрения правительства и св. Синода получила широкое распространение практика строительства в епархиях церковных зданий, одна часть которых отводилась для службы, а другая — для обучения детей⁴. Федоров горячо поддерживал такое начинание, рассматривая его как знак грядущего соединения Школы-Музея с Собором, слияния собрания и исследования с духом истинного христианства, насыщения исторического и естественнонаучного познания религиозно-нравственным смыслом. Школа-Храм выступала для него зримым, материальным воплощением идеи духовного воспитания народа, возвращения сердец сынов их умершим отцам. Комментируя в одной из своих статей сообщение о строительстве в ознаменование юбилея местной епархии церкви-школы, он отмечал, что это «не есть новшество, а лишь обобщение того, что родилось само собой и не могло даже не родиться, будучи реакцией против ложного отделения духовного от светского, которое (т. е. отделение) есть действительное новшество, т. е. произведение новой истории, а не нашей, не древней Руси. В мысли, требующей соединения школы и храма, мысли, очевидно рожденной свыше, заключается целая система воспитания и обучения, которая должна изменить нынешнюю, очевидно, несостоятельную, ничего, кроме произвола, в себе не заключающую» (III, 47). Первое и основное условие претворения этой системы в жизнь касается самой церкви, характера богослужения и смысла вероучения.

Суть религии вообще богослов-новатор усматривал в естественном чувстве общности, внутренней родственной связи между людьми. Глубинный и действительный смысл всех религий заключается в культе предков, который есть совокупная молитва, выражающая неосознаваемое желание живущих возвратиться к жизни умерших. Под этим углом зрения им анализировались как ранние языческие верования, так и зрелые религиозные учения. Мифологические и художественные формы патрофикации мыслитель находил в древних погребальных обрядах, в кладбищенском искусстве и архитектуре, в эпических повествованиях и легендах, в которых сохраняется память о предках и их деяниях. Однако с наибольшей полнотой родственное чувство выразилось в христианстве, которое есть откровение «Отца небесного», заповедь «Бога всех отцов земных». Отсюда богослужение Федоров трактовал как ритуально-сакральное действие, символизирующее возвращение умерших к жизни и достигающее наивысшего напряжения в таинстве евхаристии как прообразе пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Тот же смысл животворения несут в себе и

другие христианские таинства — елеосвящение, совершаемое над больными и умирающими с молитвой об их исцелении, миропомазание, означающее посвящение в «общее дело» воскресения, крещение как введение в собор «сынов человеческих», верных долгу памяти отцов. Огромную роль в деле сохранения предков в памяти потомков играют церковные праздники, имеющие, прежде всего, поминальное значение. «В эти праздники совершается возвращение сердец сынов к отцам, или к культу предков, как к единой истинной религии, к единой истинной жизни» (I, 72). В целом Храм является местом духовно-нравственного, соборного объединения тех, кто исповедует веру Отца всех умерших, кто сохраняет в своей душе преданность религиозной истине, кто подчинил все свои чаяния надежде вернуть к жизни любимых и дорогих людей.

Поскольку в религиозном сознании и богослужебной практике воскресение совершается символическим, а не действительным образом, храм имеет преимущественно воспитательное значение. Это относится в первую очередь к литургии, которая в форме вселенского «печалования» об умерших «может дать такое широкое и глубокое образование, какого не может дать никогда наука, если останется при своей отвлеченности. Литургия, обнимая своими молитвами постоянные нужды человека, не останется равнодушной и к великим вопросам дня» (I, 265). Уже в церковном богослужении Федоров усматривает начала деятельного христианства, т. е. религии, обращенной к коренным жизненным потребностям и нуждам человека. Поэтому в воспитательном отношении храмовая литургия, хотя и по-разному, одинаково важна как для верующих, так и неверующих. «Если для верующих литургия — божественное служение, то для неверующих она — художественное воспитание, и как для тех, так и для других она имеет одинаково священный характер по важности вопросов продовольственного и санитарного, входящего в евхаристию. Что для верующих тело и кровь Христа, то для неверующих хлеб и вино, или только символ тела и крови Христовой, но как для тех, так и для других — глубокая тайна, в разрешении коей и состоит наша задача» (3, 264—265). Исходя из того, что воцерковленному сознанию, т. е. сознанию, находящемуся внутри догмата (церкви), содержание богослужения явлено непосредственно, а сознанию безрелигиозному смысл литургии доступен лишь благодаря внешней, обрядовой стороне, Н.Ф. Федоров давал свою проективную трактовку «литургии верных» и «литургии оглашенных»⁵. «Оглашение», понимаемое им как дело раскрытия перед «сынами человеческими» их долга перед отцами и перед Богом всех отцов, как дело соборного воссоединения живущих для совершения главного Дела, составляло для него основное назначение христианского просвещения.

Если христианство — это религия осознанного нравственного долга, то разумное усвоение истин веры должно предшествовать включению человека в церковное сообщество. Поэтому естественно, что «...переход от литургии оглашенных (т. е. от воспитания или объединения живущих, к чему относится и брак, породнение чужих) к литургии верных (т. е. к Причастию с Елеосвящением — погребением, имеющим вид воскрешения умерших) совершается чрез крещение (т. е. усыновление) с Миропомазанием и Покаянием (т. е. возвращением блудных сынов)» (I, 117). Именно так происходило обращение языческих народов в апостольский период. Однако в дальнейшем распространение христианства, в том числе и на Руси, осуществлялось путем насильственного насаждения веры, что имело крайне отрицательные последствия как для церкви, так и для христианского просвещения. «Вне Греко-римского мира, и особенно у нас, — утверждал Н.Ф. Федоров, — обращение состояло в общем крещении без предварительного оглашения. Особой, отдельной народной школы, помимо храма, особого обучения, кроме богослужения, у нас не было. Участие в общем богослужении в храме с иконописью, как одною картиною, служило средством народного образования; и участие в таком богослужении могло, конечно, иметь народообразовательное значение. Но было ли оно употребляемо как народообразовательное средство, исполнялся ли долг восприимчивости?» (I, 117). «Крещение без оглашения», обращение в веру без предварительного проникновения ее в глубины народного сознания, имело результатом подчинение догмата обряду, который в церковной жизни заменил дело действительного воскрешения воскрешением мнимым, символически-ритуальным. Высоко оценивая старую церковную школу, в которой религиозно-нравственное воспитание характеризовалось соединением молитвы и обучения, Н.Ф. Федоров далек от ее идеализации, поскольку она не ставила целью пробуждение долга перед отцами, не была объединением и подготовкой сынов к воскресительной работе. Образование в такой школе приняло форму просвещения, т. е. образования без веры. Если вера состоит в единстве догмата, обряда и жизни, то просвещение есть раздвоение, скептицизм, начинающийся с сомнения и пренебрежения обрядом, с превозношения над ним догмата и заканчивающийся сомнением и отрицанием самой догматики. Логика просвещения привела к изоляции школы от церкви и, тем самым, к утрате образовательного значения религией и воспитательного — наукой. В храме, переставшем быть школой, литургия становится не оглашением, а обрядом, т. е. объединением всего лишь в ритуале. В школе, отделенной от храма, обучение ориентировано на практические потребности, но это — потребности безрелигиозной, небратской жизни.

Как свидетельство будущего слияния знания и веры, христианства и науки, в проективной философии оценивалось учреждение церквей-школ, в которых обучение соединено со службой, а классная комната является «преддверием храма». Для учащихся такая школа непосредственно оказывается «церковным углом», для молящихся — школой христианского просвещения, для приходского духовенства — восстановлением заложенной Учителем традиции истинного христианства, в котором священство не отделялось от миссионерства, церковное служение — от обращения в веру. Так же одобрительно «московский Сократ» отзывался об уставе духовных училищ, которым предусматривалось введение в семинариях особых «поминальных дней». Их непреходящее воспитательное значение состоит в том, что общей поминальной молитвой не только оживляется память об умерших, но и пробуждается нравственная совесть, благодаря чему поминовение есть покаяние, осознанное и деятельное сыновнее чувство. Н.Ф. Федоров рекомендовал посвящать такие дни знаменательным датам церковной и культурной истории, чествованию подвижников русской земли, выдающихся деятелей отечественной науки и просвещения. Только в этом случае у детей формируется понимание своей включенности в общую связь поколений, прививается благодарное отношение к дедам и прадедам, ко всем тем, кто работал на благо Отчизны. Всякое серьезное воспитание есть воспитание сыновней любви. Современная школа, являющаяся «произведением рационализма, т. е. отрицания отечества», не будет воспитывать сынов человеческих, «пока не восстановит поминальных дней, пока не обратит истории в синодик, а географии в описание не жилищ только, но и кладбищ, т. е. школа будет воспитывать не сынов, пока не будет музеем» (I, 355). Поэтому светская школа должна следовать примеру духовных учебных заведений. Исключая поминовение из обучения, она умерщвляет получаемые учащимися знания. Н.Ф. Федоровым предлагалась целая программа оживления учебного материала, обращающая изучение словесности, истории, географии, других школьных предметов в исследование семейной генеалогии, природы и истории родного края, памятников культуры, народного быта и уклада жизни, традиций и обычаев, местных промыслов, фольклора, диалектов и т. д. Принятие «отечествоведения» в качестве основы начального образования означает «поддерживать общение каждого с родиной и готовить к изучению ее, как части вселенной, так что связь с родиной будет не в ущерб и вселенскому союзу и собору» (I, 355).

Аналогичным целям в контексте педагогики всеобщего воспитания призваны служить религиозные праздники, в годовом круге которых Федоров усматривал «курс воспитания сынов; в эти праздники учащиеся обязаны гражданам и человека, т. е. обязанностям юридическим и

экономическим, освобождаются от службы; в эти праздники совершается возвращение сердец сынов к отцам, или к культу предков, как к единой истинной религии, к единой истинной жизни, которая освободит всех от будничной работы, заменит ее отеческим делом, метеорической регуляцией, которая будет началом всемирной регуляции» (I, 72). Особенно знаменательным Федорову представлялось празднование 500-летнего юбилея преп. Сергия Радонежского, подготовку к которому он предлагал отметить повсеместным строительством школ-храмов Пресвятой Троицы. Исходя из того, что, поминая ушедших, мы обращаемся к их трудам и неосуществленным замыслам, но обращаемся лишь в памяти, мыслью и словом, философ не останавливался на этом. По его убеждению, полнота поминовения состоит в осуществлении идей и чаяний подвижников благого дела. Примером такого абсолютно благого начинания являлась одухотворенная деятельность преп. Сергия, посвятившего свою жизнь непрерывному служению Пресвятой Троице как божественному первообразу нераздельного единства, братской любви и активного животворения⁶.

Главная заслуга русского святого, по мысли Н.Ф. Федорова, заключалась в том, что он указал путь устранения трагического для судеб христианского человечества религиозного разъединения на родственные, но небратские конфессии и вероисповедания. Историческое христианство «распалось прежде, чем оно, а с ним и человеческий род, успело достичь совершеннолетия, т. е. прежде чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему делу, или к службе внехрамовой, исключаящей войну внешнюю и внутреннюю. Христианство распалось... прежде, чем догмат Пресвятой Троицы стал образовательным, педагогическим орудием, прежде соединения храма со школой...» (I, 372). Введенное в Сергиевой обители общежитие, основанное на взаимном согласии, любви и совместном трудничестве на всеобщее благо, было восстановлением первоначальной христианской общины единоверцев, исполнением последнего завещания Спасителя, выраженного в словах «Да будет едино, яко же и Мы». Превращение добровольного, братски объединяющего служения в дело всеобщего воспитания заставляет признать преподобного Сергия основателем духовного народного просвещения. Храм Пресвятой Троицы, воздвигнутый в новом монастыре служит «зерцалом для всей земли, тогда как наше дело состоит в том, чтобы *образец общежития или объединения в общем деле применять не к немногим, а ко всем, к житию не монашескому, а мирскому. Храм-школа, т. е. соединение школы с храмом, есть первое условие просвещения*; и это будет лишь восстановлением, оживлением храма, ибо храм, где совершается литургия оглашения, есть, конечно, храм-школа, т. е. храм просвещения. Если же

храм — не школа, то и литургия становится не делом просвещения или оглашения, а обрядом. Построение Свято-Троицкого храма-школы в каждом селе, при всякой приходской школе было бы началом просвещения самого прихода» (II, 364—365). Храмы-школы выполняют свое воспитательное назначение не только как уже построенные, но в первую очередь как строящиеся. Их осознанное, бескорыстное, общими усилиями осуществляющееся созидание и есть процесс действительного преобразования людей истинной, совершеннолетней верой⁷.

Примеры активной христианской веры, свойственной народному сознанию, Федоров стремился найти в повседневной практической жизни. Отсюда его пристальный интерес к бытовавшим на русском севере помочам и толокам, к обычаю строительства обыденных храмов, воздвигавшихся в Древней Руси «всем миром» в результате общего вдохновенного порыва. Единодушное, коллективное действо, пробуждавшее радостное и приподнятое чувство братского единения во имя высокой цели, является тем «всемирно-историческим» не по размаху, а по смыслу, делом воспитания, которое открывает для каждого участника бескорыстного и сверхурочного труда горизонты высшего уклада бытия.

Как свидетельство нерастраченности исконных традиций в народной среде Федоров воспринял сообщение о строительстве усилиями крестьян, приходского священника и детей церковно-приходской школы в Мордовском Качиме, стремясь придать этому событию «местного масштаба» широкий общественный резонанс⁸. В истории с деревенской школой ему было дорого прежде всего то единодушие, которое сплотило всех жителей — богатых и бедных, сельскую интеллигенцию и крестьян, детей и взрослых — в дружном и самоотверженном труде. Атмосфера общего братского согласия, сложившаяся между участниками «благого дела», в дальнейшем определила отечески-заботливое, родственное отношение учителей к детям, воцерковленный, храмовый характер преподавания (общее участие в богослужениях, пение в церковном хоре, совместная молитва), заинтересованное и благоговейное отношение учащихся к школьным предметам при строгой, но осознанной дисциплине, основанной на уважении и привязанности детей к своим наставникам. Уровень преподавания был настолько высоким, что выпускники выделялись грамотностью во всей округе. Большую часть дня учащиеся проводили в школе, посвящая себя не только учебным занятиям, но и подготовке к воскресным и праздничным мероприятиям, внеклассным чтениям, хоровому пению, работе в библиотеке и другим внеклассным делам. Было принято, чтобы старшие проводили занятия с младшими. Многие из окончивших курс не порывали со школой, помогая ее обустройству, хозяйственному обеспечению, изго-

товлению мебели и наглядных пособий. В результате сложилась дружная школьная община, в которой все делалось совместно, преподавание имело практический и наглядный характер, осуществлялось по строгим планам и программам, разработанным педагогами, обучение не отделялось от воспитания.

В сказании о Качимской школе Н.Ф. Федоров усматривал «самое сильное опровержение толстовского "неделания"», подчеркивая тем самым, что педагогика «общего дела» зиждется на совершенно иных началах, нежели педагогика «свободного воспитания». Действительно, здесь мы встречаемся с двумя разными, выражаясь современным языком, моделями школы. Одна школа строилась на общие средства самими крестьянами и их детьми, другая — барином-филантропом для крестьянских детей. В первой царил дух учебы как серьезного нравственно-образовательного труда учителей и учеников, во второй — дух учебы как игры, развлечения, ни к чему не обязывающего и детей, и взрослых. В Качимской школе, где воспитание было тесно связано с обучением, в детях формировались качества духовно совершеннолетнего и нравственно ответственного человека. В яснополянской школе, основатель которой объявил воспитание «умышленным формированием людей по известным образцам» и признавал его «не плодотворным, не законным и не возможным»⁹, во взрослеющих питомцах всемерно оберегались детскость и ребячество, прививалось эгоцентричное стремление бесцельного культивирования собственной индивидуальности.

По стечению обстоятельств Русско-Качимская школа и местная приходская церковь оказались расположенными на месте бывшего сельского кладбища. Федоров писал, что храм-школа призван воспитывать в ребенке чувство родственной связи с ушедшими предками, сознание не превосходства над отцами, а сострадательной любви к ним. «Перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею — значит пересоздать школы; в этом царстве смерти и тления нет места для сознания мнимого достоинства, внушаемого нынешней школой; перед общим сходством, смертностью и огромное несходство в уме и познании не будет казаться превосходством» (I, 74). В философско-метафорической семантике федоровского мышления кладбище выступает музеем не вещей, имевших лишь косвенное отношение к умершим, а самих людей, места захоронения которых священны и неприкосновенны. Кладбищенская церковь — поминальный Храм, воздвигнутый «печаляющимися» сынами в память об отцах и объединенный таким образом с Музеем. Соединение Школы, Музея и Храма по образу Троицы образует тот материально-проективный комплекс, который призван перестроить весь уклад коллективной жизни в со-

борно организованный универсум. «Если бы христианство было принято не внешне только, а преобразовало бы общину в церковь... тогда, — образно иллюстрировал свою мысль Федоров, — и самые избы своими фасадами составили бы стену храма, которая могла бы быть украшена священными изображениями... Тогда самый храм обратился бы в святилище прихода, в общий киот с образами, в общий передний угол всех прихожан; на кровле же этого невысокого храма мог бы быть воздвигнут престол для совершения службы летом; и тогда бы вся площадь, окруженная домами прихожан обратилась бы в храм. Кладбище, помещенное на площади, около святилища, в сердце общины (внутри самого летнего храма), верно выражало бы идею об отношении живущих к отшедшим; школа поместилась бы в ряду домов в таком месте, где был бы вход на площадь, т. е. в храм, внутри которого не может, конечно, быть места ни судебным, ни административным учреждениям...» (I, 287).

Итак, раскрытие идеи пайдейи осуществлялось Н.Ф. Федоровым в контексте его проективно-философской мысли, которая была озабочена не столько теоретическим обоснованием должного, определением контуров преображенного и возрожденного человечества, созданием образа эсхатологического будущего, сколько внимательным поиском знаков грядущего в самой окружающей жизни, выявлением в ней тенденций, делающих возможным воплощение в действительность высшей нравственной цели. Тем самым на первый план выдвигалась не проблема собственно социально-нравственного идеала, а проблема его практического претворения. Преобладанием в системе взглядов русского мыслителя праксеологической тематики над деонтологической, гносеоургии над гносеологией и объясняется его трактовка пайдейи в качестве активной силы внутреннего преображения и воссоединения основных начал культурно-исторической жизни человеческого рода — Храма, Музея и Школы. Их нераздельное и неслиянное единство является необходимым условием объединения сынов человеческих для общего дела воскрешения.

В контексте философии «общего дела» идея Школы выражает универсально образовательный, воспитательный аспект патрофикации. Осуществляя космическое животворящее предназначение, человечество проходит практическую школу всеобщего труда, образующего «всех сынов, как одного сына, сына единокровного, носящего в себе *«образ Отца»*» (I, 95). Образовательно-воспитательное значение музея, также понимаемого символически-обобщенно, состоит в том, что ему отводится роль всеобъемлющего хранилища исторической памяти, призванного ввести новые поколения средствами разумно-нравственного познания в соборно актуализированный мир умерших отцов. Если учесть духовно-нравственное,

религиозно-воспитательное назначение музея, то он естественно и органично обращается в Храм — не только поминальное, но и воскресительное учреждение. Храмовое образование значительно более широкое, нежели церковное уже потому, что соединяет в себе разум, чувство и веру, знание природы, истории и Священного Писания, научное, художественное и духовно-религиозное познание. Проективная мысль Федорова движется к тому, что в максимально широком смысле Храмом становится вся преобразованная Делом природа, вся вселенная как место внецерковной литургической службы соборно объединенного человечества. Лишь такой Храм, выстроенный всеобщим трудом сынов человеческих, может быть Школой воспитания всего человеческого рода.

Примечания

¹ См. подробнее: Аксеничев О.А. Философия музея Н.Ф. Федорова // Музейное дело. Музей — Культура — Общество. М., 1992; Решетников Н. Музей — хранилище социальной памяти // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 1. М., 1996.

² «Таков, — подчеркивал Н.Ф. Федоров, — первоначальный смысл "образования", ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле "просвещения", и, согласно этому смыслу, школы сынов и дочерей нельзя отделять от музея, как памятника отцов» (1, 83).

³ Гачева А.Г. Н.Ф. Федоров — философ и деятель обществоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 241.

⁴ См. подробнее: Там же. С. 243—244.

⁵ Литургия верных — основная часть Божественной литургии, на ней совершается таинство Евхаристии, пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христовы и причащения ими верующих, знаменующее мистическое соединение с Церковью как богочеловеческим телом. Литургия оглашенных — вступительная часть Божественной литургии, на которую в древности кроме обращенных допускались и те, кто готовился к крещению, проходил катехизацию (оглашение).

⁶ В комментарии к «Собранию сочинений» Н.Ф. Федорова читаем: «Преподобный Сергий занимал совершенно особое место не только в сердце Николая Федоровича, но и в его учении и конкретных планах его осуществления. Уже в самом названии Троице-Сергиевой лавры означено ставшее нераздельным соединением образа Пресвятой Троицы и преподобного Сергия... Вся жизнь преподобного представляла, по словам его Жития, составленного Епифанием Премудрым, непрерывное служение Пресвятой Троице как "образцу" и "зеркалу" для всех. Божественный первообраз согласия, любви и живоначального единства был введен в христианское сознание Древней Руси не как отвлеченно-догматический или созерцательный, а как активный образец. Именно так раскрывался для Федорова духовный подвиг Сергия Радонежского, который возродил в русских монастырях устав монашеского общежития и "в век глубочайшего упадка и величайшей розни", когда русская земля раздираема была княжескими усобицами и брат восставал на брата, стал умиротворителем распрей. И сам провозвестник "всеобщего дела" следовал в своей мысли по пути, проложенному великим прозрением русского святого. Идеал Троичности бытия он возводил "в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории", ставил "целью для рода челове-

ческого⁶, призванного устроиться не по типу организма, как сейчас, а по подобию Троицы, осуществив нераздельное и неслиянное всеединство человеческих личностей в полном составе всего рода, в котором все рожденное трансформируется в воссозданное и преображенное, в непрерывное материально-духовное творчество, питаемое любовью» (III, 579).

⁷ Как пишет Федоров, «под многозначительным названием *школы-храмы, посвященные Пресв. Троице*», — разумеется, конечно, не здание лишь, не экономия или выигрыш места посредством совмещения храмов и школ, а целый курс *новой, мытарской нравственности*, основанной на новом, высшем начале, на долге воскресения; под вышеозначенным названием подразумевается целый курс, приуготовляющий к осуществлению долга воскресения...» (II, 11).

⁸ К основанию Качимской церковно-приходской школы и организации ее работы была непосредственно причастна семья Мироносицких. Именно по инициативе П.С. Мироносицкого, служившего священником местной церкви, крестьяне села Мордовский Качим Пензенской губернии общими усилиями за общественный счет построили здание для начальной школы. Его сыновья Андрей Петрович и Порфирий Петрович Мироносицкие стали народными учителями сначала Мордовско-Качимской, а затем и Русско-Качимской школ. Наряду с С.А. Рачинским, П.П. Мироносицкий, начавший педагогическую деятельность после окончания Казанской духовной академии, был одним из лучших теоретиков и популяризаторов церковно-приходской школы, редактировал журнал «Народное образование» и газету «Приходской листок». Его перу принадлежит получивший широкую известность «Дневник учителя церковно-приходской школы» (СПб., 1899), а также работы: «Школьный рождественский праздник» (СПб., 1907), «С.А. Рачинский и церковная школа» (СПб., 1910), «Словечко. Кн. 1-я и 2-я» (М., 1909), «Толковое богослужение. Вып. 1 и 2» (СПб., 1912, 1913) и др. Подробнее об истории Качимской школы см. комментарии А.Г. Гачевой к третьему тому сочинений Н.Ф. Федорова (III, 596—601).

⁹ Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М., 1989. С. 210.

Я. Иидзима

КАК ПЕРЕХОДИТЬ ОТ ГОРОДА К СЕЛУ?

Николай Федоров считается философом космизма. Но мне кажется важным раскрыть его понимание смысла земли, окружающего человека пространства. Вместо большого, вселенского макрокосмоса, я хочу говорить о микрокосмосе и о пространстве, в котором мы существуем в повседневности, в нашей обыденной жизни. Для кого-то это место спокойной жизни в деревне, а для других, большинства, это место шумной и беспокойной жизни в городе.

Проект всеобщего дела — грандиозен. Но для того, чтобы осуществить этот проект, необходима конкретизация. То есть «образование единого центра, центрального ядра — образа, привлекающего и объединяющего все остальное», как говорит последователь Н.Ф. Федорова Н.А. Сетницкий¹. Конкретный вопрос: «Как переходить от города к селу?» показывает путь этой конкретизации, возникновения образа действия. А сам переход,

возможно, станет началом проекта всеобщего дела, осуществляемого человечеством как братством.

Переход к селу — это не только анти-урбанизм, но и фундаментальная переоценка современной цивилизации, цивилизации Нового времени, он рождает новый подход к бытию человека, к науке, знанию, творчеству, к самому ритму жизни в ее глубине. Художник и мыслитель В.Н. Чекрыгин так пишет об этом: «Путь исхода человеку один: преобразить село, охраняющее кладбища отцов, соединив его с городом (знанием). В села, к труду освобождения земли от гнета слепых сил зовет учитель образумившегося сына, нового человека будущей истории, обратив города в музей и школу воскрешения, строящие орудия, утончающие зрение, слух, и орудия передвижения, [зовет] овладеть силами, рождающими хлеб, преобразая сонное село в новое деятельное село — Воскрешающий Музей, борющийся в регуляции метеорического процесса с суховеями с востока и с влажными токами, несущими ливни с запада»².

Моя работа преследует несколько целей. Во-первых, как уже говорилось выше, это попытка сосредоточиться не на космосе как поприще деятельности объединенного человечества, а на малом пространстве земли как начальной стадии грандиозного проекта. Это попытка раскрыть точку зрения геоцентризма, сосредоточенного не на небе, а на земле как колыбели рода людского. Во-вторых, я попытаюсь показать, что триединство «храм-школа-музей» (душа-дух-тело) есть основание и начальный пункт всеобщего дела Федорова, что это локальное, местное учреждение есть путь к целостности человечества, к его устройению «по образу и подобию» Троицы Нераздельной, что это необходимое условие того, чтобы грешный город стал подобием деревни. Исследование «храма-музея-школы» подведет нас к сущности федоровского символизма, к раскрытию и детализации учения всеобщего дела. Такой подход требует от нас за маленьким деревом видеть весь лес. Это подход, так сказать, феноменологический, здесь мы научаемся видеть макрокосм через микрокосмос. Важно и то, что комплекс «храм-музей-школа» включает в себе разнообразные элементы для развития духовно-телесного человека, храм есть символ воображения, религиозного и художественного творчества, а школа и музей — символы научного знания и устройства материальной среды на путях к богочеловечеству. «Храм-музей-школа» открывает конкретный путь к спасению всех, к подлинному подражанию Христу, первому Богочеловеку — ведь это в маленьком городе Назарете Христос «преуспевал в премудрости и возрасте и любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52). В назаретском периоде жизни Христа мы находим такие элементы, как воспитание души (молитва или размышление), воспитание духа и живое учение, быть может, через игру

Христа с другими детьми, интимную дружбу и общение с другими и саму повседневную семейную жизнь. Я уверен, что только любовь, начинающаяся с маленького семейного и дружеского круга, и затем выходящая за эти пределы, есть наилучшее средство постигнуть глубину истины. Через личностное, теплое, интимно-сердечное общение, как дома, в своей семье, равно как и через молитву, гораздо быстрее и легче понять всеобщее дело, чем через спекулятивные ученые дискуссии, через трудоемкие и формальные доклады и лекции.

Во введении к работе пойдет речь о том, что включает в себя «переход от города к селу», будет дано объяснение ключевых понятий: сиротство, родство, топофилия и т. п. В первой части я рассмотрю синтез веры, знания и жизни, т. е. главную черту учения Н.Ф. Федорова, а затем сквозь призму этого единства веры, знания и жизни — личную духовную жизнь самого Федорова. Во второй части я перейду к антропологии Федорова, в том числе к вопросу о символическом значении вертикального положения человека, и в последней третьей части сосредоточусь на географии Федорова и на его идеальной общине по образу Троицы. Здесь будет раскрыт физический план и смысл поселка как отражение идеального общества. И в завершение будет подчеркнуто символическое значение пространства «храм-музей-школа».

Введение

Город и деревня

Н.Ф. Федоров в основном отрицательно относится к жизни городов, считая, что городская жизнь — жизнь блудного сына. Поэтому, по его мнению, человек должен обратиться от города к селу, где в отношениях между людьми царит дух братства. Федоров противопоставляет город и деревню. В селе помнят о смерти и прах отцов считают священным, кладбища здесь расположены в самом центре, сердце села. То есть кладбища — это центр собирания сынов и дочерей, или место, где совершится сердечное объединение братьев, которые тесно связаны с умершими через единство с Богом Отцов. Из истории мы знаем, что в начальный период существования человечества семейная религия, т. е. культ предков, имела большое значение для организации общества. В Древнем мире, от Индии до Италии, люди жили вблизи могил предков, как мест памяти, возвращения к истокам и, по Федорову, будущего действительного воскрешения. Древние полагали, что со смертью человек не исчезает бесследно, но только спит под землей. Поэтому у живущих есть важный долг — кормить предка пи-

щею для поддержания его жизни. Для сынов умерших отцов земля, хранящая отеческий прах, священна, предмет священнодействия. Но жизнь города, напротив, удаляет живущих от праха умерших, переносит кладбища из центра за черту поселения. В городе утрачивается людьми чувство к отцам. Место культа предков у горожан занимает культ женщин, или культ половой страсти, во всех разнообразных материальных и художественных проявлениях. «Город, — пишет Федоров, — есть совокупность небратских состояний, удерживаемых небратскими узами. Прогресс города <...> состоит в постоянном увеличении числа небратских состояний (новые виды промышленности и т. п.)». Город есть собрание женихов и невест «от колыбели и до могилы» и собрание блудных сыновей, увлеченных красотой дочерей. «Город есть гражданско-полицейский организм, а не союз лиц понимаемых, как братья» (I, 388).

Итак, городская жизнь — это жизнь греха и похоти, бытие блудного сына. Примечательно, что это суждение Федорова находит параллели в работах немецкого экономиста В. Зомбарта. Последний обращал внимание на то, что в эпоху Возрождения и Нового времени рост городов и развитие экономики шли бок о бок с расцветом придворной жизни, непременным атрибутом которой были роскошь и культ женщин, что «большие города эпохи капитализма носят ярко выраженный характер центров потребления», что в них падает уровень нравственный и религиозный и воцаряется «гедонически-эстетический» идеал³.

Подход к науке, по Федорову, также отражает резкую разницу формы жизни между городом и деревней. Городская наука — «служанка торговли» — находится в рабстве у торгово-промышленного сословия», «применяясь к нуждам промышленной цивилизации». А будущая сельская наука, по Федорову, будет направлена к восстановлению жизни, сельское знание будет «синтезом всех наук, осуществленным в космическом аспекте»⁴.

Переход от города к селу для Федорова — не просто изменение стиля жизни или способ разрешения проблемы, скажем децентрализации населения и распространения артелей. Вопрос об этом переходе содержит в себе нечто более фундаментальное и значительное, включая преобразование души и тела человека через новое направление науки, новый ритм и новые формы жизни.

Уровень пространства (Размер «Terra Patria»)

Здесь мы не будем рассуждать о пространстве великой страны, о вселенском, об астрономии, о геополитике, но обратимся к пространству микрокосмоса, к пространству повседневности, где мы живем, и рассмотрим

его с точки зрения философии воскрешения Н.Ф. Федорова, в свете его идеи о трансформации мертвых и чуждых пространств в родственные и живые, перехода от отчуждения к братству, от гражданственности к всечеловеческому родству, от городской розни к сельской соборности.

В отечествоведении мы можем выделить несколько уровней понимания пространства. Во-первых, пространство повседневной жизни людей. Это уровень исследования краеведения, региональной географии и местной истории. Во-вторых, пространство всенародное, всероссийское или даже всеславянское. Это уровень россиеведения и славянских исследований. В-третьих, пространство всечеловеческое, например, Эдем или Памир как место рождения Адама или появления первых людей. Я ограничиваюсь только первым значением. И когда говорю о городе Москве, это не Москва как столица Российской державы, российского геополитического пространства, а просто отдельный большой город, в котором проходят свой путь его жители.

Мы так сужаем задачу исследования, исходя из того, что, в действительности, человек на этом малом пространстве может реально и активно действовать, хотя он и сознает безграничность мира, а порой и ужасается бесконечности пространства. И так действуя, преображая себя и мир вокруг себя, преображая свой микрокосмос, он подготавливает условия к преобразению макрокосмоса. Перестраивая мир обыденной жизни, созидая идеальную общину по образу Троицы, предваряет преобразование всего бытия. Маленький кусок земли, малая родина — то семя, которое прорастет и принесет много плода, это корни дерева, которое в своем росте обнимет весь мир, раскинет свои ветви до края земли.

Вертикальный и горизонтальный вид

Слово Федорова о городской жизни, о стиле нашего бытия и о возвращении «от города к селу» — это глубокое метафизическое слово. И одновременно оно основано на глубоком анализе современности, тенденций развития человеческой цивилизации.

Образ движения от городов к селам глубоко символичен. Горизонтальность пейзажа в эпоху Нового времени резко отличается от вертикальности пейзажа в период западного средневековья. С падением влияния христианства в обществе вертикальный пейзаж храма, заметный со всех концов сельской местности, потерял свое значение по мере того, как повседневная жизнь перестала управляться ритмом сельскохозяйственного труда, тесно связанного с ритмом движения и явления солнца, луны и дождя. В средневековье крестьянин постоянно и остро наблюдал метеороло-

гические явления, которые были тесно связаны с его жизнью и трудом на земле. Ритмом жизни в эту эпоху владеет случайность погоды, своеволие феодала и судьба деревни. А в Новом времени уже господствует регулярность, прогнозирование, банальность, суэта или культ мелочей. Человек опускает глаза вниз, переходит от вертикального взгляда к горизонтальному. Взгляд становится светским, событие теряет свою метафизическую подкладку, глубина сменяется плоскостью, план пространства определяют рынок и светская власть, а сельское хозяйство уже не определяет, как ранее, ритм человеческой жизни. Отсюда переход от города к селу означает возвращение к вертикальному мировоззрению, определяющему полноту видения мира. В пространстве городской жизни люди живут лишь в двух измерениях на плоскости (длина и ширина), даже не поднимая глаз от земли, а в пространстве жизни в деревне они могут жить в третьем измерении, ощущая вес и объем, небо и землю.

От монашества к дому

В истории христианства было два крайних направления. С одной стороны, бегство от города, т. е. попытка построить иной град или «антиград» — монашество, а с другой — попытка создать святую империю и теократию (пресловутый цезарепапизм). В христианской империи не допускалось автономии «религиозной сферы». Как пишет Г.В. Флоровский, «религиозная принадлежность считалась аспектом политического вероисповедания и составной частью государственной повинности». Монашество было именно бегством в пустыню из этой христианизированной империи после внешней победы церкви при Константине. Монахи уходили из мира, отказывались от семьи и гражданства, для того чтобы построить новую общинную жизнь, совершенно иной град, град Божий, «требуя своего рода независимости от местной территориальной юрисдикции»⁵.

Бегство в пустыню и построение христианской империи — оба эти пути были крайностями. Христианство, по словам Флоровского, «развертывалось в антитезе между» святой «империей», т. е. царепапизмом, и «пустыней», т. е. монашеством. Но возможен ли третий путь? Ответ на этот вопрос дает Федоров. С его точки зрения, можно быть святым и идти ко спасению, оставаясь в миру. Ибо быть в миру и быть мирским обывателем — это совершенно разные вещи. Идея перехода от города к селу поворачивается здесь новой гранью. Можно жить в миру, в городах, без монастырского уединения и в то же время жить жизнью отречения и сохранять независимость от языческого мира, более того, можно полностью изменить мирскую жизнь и структуру городов. И не только на нравственном или духовном уровне,

но и сделать города средоточием новой науки, той, что направляет на дело жизни достижения биологии, генетики, астрономии и других областей естественного знания. Федоров призывает к строительству новых форм жизни через возвращение от жизни блудных сынов к жизни сынов человеческих, от гражданства к семье, призывает к развитию науки, ставящей себе главную цель — регуляции и воскрешения. Одним из инструментов такого строительства становится триединый комплекс «музей-храм-школа» с задачами исследовательской, религиозной и педагогической. Как в средневековой Европе центром образования и культуры были университет и монастырь, так в России центром может стать музей и дом (пространство семьи). Семья и расширение братства и родственного отношения к людям — вот, что ставит Федоров во главу угла нового социального строя. Можно сказать, что дом и семейная жизнь становятся как бы новым типом монастыря, где отец, или старшее поколение, духовно водительствоует своих детей, следующее поколение. В семье, обретающей священный статус, в переоценке ее роли — как колыбели всечеловеческого родства — самое начало проекта всеобщего дела, путь к совершенствованию «сынов человеческих» и корни нравственной реформы общества. Иными словами, всеобщее дело Федорова осуществляется не в пустыне и не в святой империи, а в домах, в семейных отношениях, во взаимной любви отцов и детей, во взаимодействии братьев. Федоров желал превратить город как беспорядочную толпу блудных сынов в собор лиц и семейств, братьев и сестер, соединенных долгом воскрешения умерших отцов. В созданном им идеальном образе общины всеобщего дела в центре поселения — кладбище, хранящее прах отцов, храм и кремль, музей и школа, а вокруг них дома сыновей и дочерей. Это образ нового града, где сын и дочь едины в заботе и любви к ближним, сначала к своим отцам, к братьям и сестрам, а затем и к чужим отцам, как к своему отцу. Идеал устройства этого идеального общежития, деревни-города, в центре которого — кладбище и воспитательно-образовательный, нравственно-религиозный, научно-практический комплекс «музей-храм-школа», Федоров видит в Пресвятой Троице, нераздельной и неслиянной. Этот комплекс Божественное, но и мирское общежитие, и, что самое главное, это сакральное и сердечное место для всех сыновей человеческих, место солидарности всех поколений, которое служит зеркалом для всей земли, чтобы соединить все народы в общем Христовом деле.

Очаг и космос

В пространстве федоровского отечествоведения Родина имеет двойное значение: с одной стороны, маленький и интимный мир родного края,

с другой стороны — необъятная вселенная, которая тоже родина человечества и ожидает от него любви и заботы. Яи-Фу Туан, китайский мыслитель пространства и географ в США, сделал попытку соединить вселенское и местное, используя понятия «космос» и «очаг»⁶. Первое понятие, с его точки зрения, напоминает нам о нестабильности и, в то же время, об открытости и освобождении человечества. Второе говорит о чем-то интимном и маленьком, но, в то же время, исключительном, может быть, даже намекающем на этноцентризм (шовинизм). На первый взгляд, оба понятия несовместимы. Очаг выводит на уровень эмпирический, уровень телесный, чувственный и конкретный: дом, собственное жилище, семья, род и близкие соседи рядом, привычки и обычаи, принятые в твоей родной местности. А космос, наоборот, поднимает на уровень интеллектуальный: мировоззрение, мир, цивилизация, человечество в целом. Федоровская идея «родины» — это синтез очага и космоса, ведь его путь к спасению — это тоска по родине и любовь к ней через постоянный поиск дома отцов, могилы праотца, и в то же время расширение, выход на просторы необъятного космоса. Этот синтез очень труден. Малейший перекосяк — и возникает опасность исключительного национализма или космополитизма. Ответ опять-таки в утверждении метафизического значения перехода от города к селу. Экстерриториальность микрокосмоса, триединого комплекса духа, души и тела, «музея-храма-школы» — и метафизическая интерпретация пространства: не геополитическое пространство, а пространство всеобщего дела. Федоров совершенно уверен, что диалектика Святой Троицы и оптимизм «психократии» разрешают проблему микрокосма и макрокосма, соединяя их в богочеловеческом процессе. Этот процесс — как музыка: сначала один, маленький звук, отдельное ритмическое действие, соединяясь, они рожают мелодию, а мелодия — уже целую симфонию. Полифония позволяет скрещивание голосов, но основной тон звучит в многообразии мелодических линий. И, как уже говорилось выше, федоровская геоморфология связана с оптимистическим взглядом на процесс движения к богочеловечеству. И этот процесс предполагает трансформацию человека, материальной организации и социального организма, он основан на признании безусловной ценности личности, требовании ее духовного и телесного совершенствования. Начиная с себя, со своей души, со своего рода, со своего родного очага, личность преобразуется и преобразует мир вокруг себя, простирая свое действие на весь земной шар и миры бесконечной вселенной.

При этом путь к совершенствованию предполагает расширение родства, распространение семейных, родственно-любвных отношений за пределы рода. Федоров выдвигает задачу построить абсолютную родовую общину и всеобщий дом для всех на земле через возвращение блудного

сына к детскому, чистому состоянию, через воспитание и действие сына человеческого. Здесь, мы видим синтез метафизики Федорова между интимностью очага и открытостью космоса.

Подход Федорова к историко-географическому пространству

Четырнадцатилетний труд Н.Ф. Федорова в качестве учителя истории и географии в уездной школе на практике демонстрирует этот синтез очага и космоса. Он высоко ценил краеведение, изучение природы и исторической судьбы той или иной конкретной местности, но считал родной край «исходным пунктом» грядущего выхода в космос (I, 262). Изучение и освоение пространства начиналось, как уже было сказано, с самой маленькой части, родного кусочка земли и затем постепенно расширялось на Памир и на весь мир, изучение истории с внимания к истории местной, к судьбе самого маленького селения, которое может и должно участвовать во всечеловеческом деле.

Н.П. Петерсон так комментировал подобный подход: «Под историею и географию в низших школах <...> Н. Ф-ч разумел все не формальные только <...> а образовательные предметы <...> фактический же материал для обучения, которое должно быть и изучением местности, где школа находится, в географическом и историческом, т. е. во всех отношениях, — должен быть добыт учителем вместе с учениками — его сотрудниками. При таком обучении и изучении нужно уяснить как географическое положение данной местности, так и то, какое она участие принимала не только в делах Русской земли, но и в деле всего мира. Пособием при географическом изучении служило звездное небо»⁷. А сам Федоров в письме Петерсону от 10 января 1874 г. сообщал, что «начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю», дабы показать «то участие, которое принимал <...> Керенск, как и всякий другой уголок России, в делах Русской земли и какую службу сослужил этому делу» (IV, 197).

Терминология

Теперь я хотел бы уточнить ряд понятий, используемых мною в данной работе. Эти понятия: сиротство, топофилия, великодушие и диалектика Троицы.

Сиротство

Светлана Семенова, анализируя творчество А.П. Платонова, писателя, глубоко проникнутого идеями Федорова, так определяет сиротство: сирота — сын умерших отцов, находящийся «на пороге вечного разрыва с са-

мыми близкими людьми». Сироты еще и странники, стремятся «туда, туда, ”в глубь, в далекую страну“, в путь-дорожку, ”без отдыха идти по земле, встречать горе во всех селах и плакать над чужими гробами“. По Федорову, в этом зове проступает архаичный пласт психики человечества, запечатленный в древних мифах о поисках ”страны умерших“ с целью их вызволения оттуда»⁸. Маленький Саша Дванов у могилы и гроба «постоянно ощущает свою связь с мертвым отцом»⁹. Из чувства этой связи, из чувства сиротства, полагает Федоров, и рождается долг воскрешения. И не только воскрешения, но и регуляции, восстановления всеединства в мире, подверженном закону «взаимного стеснения и вытеснения». Вспоминая героя платоновского рассказа «Юшка», С.Г. Семенова пишет: «У него переживание сиротства распространено на всякую тварь: он сирота не только потому, что у него умерли родители, он буквально каждую минуту *сиротет* все больше и больше от любой гибели в природе, будь то букашка или козявка, падающие бездыханными на землю»¹⁰.

Сын человеческий, сирота умерших отцов на лоне матери-земли, слушает биение жизни и дыхание мертвых, которые спят под землей. Взирая на звезды, рассыпанные по всему небу, вспоминает отцов своих. Его родина — не просто географическая точка на карте земли, а обитель памяти и любви, самой чистой и высокой эмоции. Проект воскрешения — проект возвращения к родине и природнения себе всей земли, всего мироздания. Отсюда важность детского чувства: любви к родителям, всеобщей ответственности, простоты, непамятозлобия.

Топофилия

Термин «топофилия» использовал в сфере культурной географии Яи-Фу Туан, китайский географ. В известной книге «Топофилия» он давал такое определение этого слова: «Связь привязанности между человеком и местом, или окружающей обстановкой <...> через личный опыт»¹¹. Это чувство становится особенно сильным, когда оно сопрягается с ностальгией или когда пространство, на которое оно направлено, сакрализуется или оказывается тесно связанным с каким-то дорогим личным событием.

В федоровском контексте, топофилия — это тоска по родимому краю, в земле которого лежит прах отцов. На кладбищах люди вспоминают корень и исток своей жизни. Кладбище — место самосознания и место спасения человека. Место, куда в поминальные дни приходят сыновья и дочери человеческие, станет местом всеобщего дела, дела возвращения жизни умершим отцам.

В.Н. Чекрыгин, художник и последователь идей Федорова, пишет: «И вот, в тоске, остался я там, где был, чтобы работать хлеб в несовершенстве.

Взрыхляя землю моими трудами, земля научила меня больше, чем видения поэтов, — мудрость земли взывает к труду освобождения. <...> Тогда разгорячилось мое сердце к правде и труду Воскрешения Мертвых, ибо я знаю, что есть одна правда — жить; но неправда — жить, убивая отцов, вытесняя брата и друга, хороня мертвых в могилы. <...> Ищи же путей освободить могилы, пробудить умерших. <...> Ты знаешь завет Отца, Он дал тебе все, что нужно для полноты силы, вернись в Дом к делу Его, полюби жизнь и трудись, лелея память об умерших Отцах, трудись над Воскрешением»¹².

Русское великодушие и диалектика Троицы

Федоров был убежден, что в конце истории будет достигнута полнота единения, полнота всечеловеческого родства на земле. Откуда идет эта мысль? Можно сказать, что грандиозность проекта Федорова тесно связана с русским характером — великодушием, которое сформировало бесконечное пространство России. Еще раз сошлюсь на С.Г. Семенову: на широкой русской земле «взгляд не встречает препятствия, а манится дальше, будто там есть разрешение, а там опять простор, и степь, и бесконечность — такая непрекращающаяся бесконечность»; она воспитывала «такие качества, как мужество, самоотверженность, идеал служения»¹³.

Великодушие, широта души, позволяющая вместить в себя и другие души, буквально всех, рождает учение Федорова о жизни «со всеми и для всех» и о всеобщности спасения, что питается еще и глубинной и чистой святоотеческой традицией, традицией апокатастасиса, которую разделял Ориген, Климент Александрийский, Григорий Нисский...¹⁴

Диалектика Троицы отвергает исключительность и призывает нас к высшему синтезу. «Я» и «не я» соединяются во всепримиряющем «мы». А затем «мы» и «они» соединяются в еще большее «мы», пока наконец это «мы» не обнимет весь человеческий род, и всю природу, и все творение. Это процесс идет по спирали, постоянно поднимается на более высокие уровни, но суть его едина. Общежитие будущего богочеловечества достигается через сублимированное родство и умиротворение всех, через соединение со всеми при сохранении личности, индивидуального лица.

I. Духовная Жизнь Н.Ф. Федорова

Неотъемлемость Веры, Знания и Жизни у Н.Ф. Федорова

Я узнал о Н.Ф. Федорове из статьи Евгения Пазухина в журнале «Истина и Жизнь» (май 1994 г.). Было это в Санкт-Петербурге, в библиотеке, несколько лет назад. В статье было проведено сравнение Федорова с

испанским священником Хосе-Мариа Эскрива де Балагер. Учение отца Эскрива уже давно известно мне еще с тех пор, когда я жил в католическом общежитии в Лондоне и Оксфорде. Встреча с этой статьей положила начало моему интересу к Федорову.

Вот что было написано в ней: «Небо непосредственно вторгается в земную жизнь <...> эта "вертикаль" дает возможность абсолютно отчетливо воспринять "горизонтальное" существование, земную реальность. <...> Есть в духовности св. Эскрива и еще аналогия с русской религиозной философией. Учение Николая Федорова... призывает всех христиан объединиться для воскрешения мертвых <...> Вообще "синергизм", соединение человеческой энергии и усилий с Божьими в деле спасения мира — идея, хорошо разработанная в православном богословии. Христос пришел в мир, чтобы преобразить его, сделать новым. Это относится и к обычной человеческой работе, повседневным взаимоотношениям людей, всем делам человека»¹⁵.

В обоих учениях есть что-то общее. Во-первых, это призыв каждого к пути спасения и святости, к тому, чтобы превратить будничную жизнь в христианский подвиг через неотступное исполнение долга перед Небесным Отцом, ибо и общественная, и личная жизнь могут и должны стать служением, утверждением высших ценностей, путем к бессмертию. Во-вторых, это материализация (в хорошем смысле этого слова) христианства. Для Эскривы сама повседневность может стать постоянным служением Богу — через дружбу и каждодневные труды, совершаемые с любовью; и незачем суетиться, срывать с места сего в поисках идеальных обстоятельств. Для Федорова ни один момент человеческой жизни не может быть отделен от исполнения долга сынов к отцам, ежедневный труд любви и исследования, соединяющий всех, богатых и бедных, ученых и неученых, ведет к осуществлению грядущего восстания из мертвых.

Русская религиозно-философская мысль конца XIX—XX веков уже хорошо сознавала смысл освящения человеком мира в миру. Духовность о. Сергия Булгакова и о. Александра Шмемана в этом смысле близка духовности Эскривы¹⁶. Так, о. Сергей Булгаков писал: «Вся церковь — то есть монастырь и мир одинаково призваны к плодоношению, и там и здесь она состоит из "святых, разумеется, по призванию"»¹⁷. А вот слова о. Александра Шмемана: «Мы исходим в жизнь, чтобы свидетельствовать и исполнять свое призвание. Оно у каждого свое, и оно есть наше общее служение, общая литургия — "во единого Духа причастие Господи, хорошо нам здесь быть"»¹⁸.

Мир сей оценивается не только как зло, но и как превосходное творение Божие, искаженное грехопадением и, несмотря на это, несущее в себе начало будущего преображения. Мир вручен Богом человеку, пусть и в

незавершенном виде, и открыт для сотворческого участия, для сотрудничества с Творцом в деле Небесного домостроительства. Человек как сын Божий должен совершенствовать этот мир в течение всей земной истории, начиная от именованной всякой «души живой» (Быт. 2:19) и кончая участием в освобождении твари «в свободу славы детей Божьих» (Рим. 8:21). И этот долг нужно начинать исполнять прямо сейчас, в каждое мгновение жизни. Каждый человек создан неповторимой личностью, каждый — помощник Бога в строительстве Царства Небесного. Каждый одарен своим даром, и свой багаж знаний и навыков, ревности о любимом деле он приносит на алтарь Творцу своему. Каждая жизнь человеческая, каждый индивидуальный опыт, вера и знание имеет большое значение для достижения вечности, вечности для всех и каждого, во всей ее гармонии и полноте.

Здесь ли, на земле, начинается спасение? Федоров однозначен в ответе. Учение всеобщего дела показывает и цель личной жизни, и конкретный пункт или место для выполнения долга, притом что жизнь человеческая предстает в грандиозной перспективе и горизонте — безграничности времени и пространства для совершенного развития человечества и общества и достижения Царства Небесного. Каждый человек, выбирая жизнь вместо смерти, должен повторить жизнь Богочеловека Христа, исполняя конкретный план, направленный на жизнь, на новую цивилизацию жизни вместо смерти, на память всех вместо забвения ныне покойных, на воскрешение мертвых, и на конкретный аскетизм, на ежедневную борьбу с соблазнами этого мира. Этот план состоит из незаметной, но непрерывной борьбы и нравственного выбора каждой личности: исполнять или не исполнять. И он совсем не безличен, это не план, осуществление которого отодвигается в далекое будущее, а план, осуществление которого начинается здесь и сейчас. Сдержанный, но торжественный призыв к совершенству каждой личности и к спасению всех — таков пафос учения Федорова, в котором неразрывно соединились христианская вера, наука и действие.

Жизнь Аскета в Миру

Федоров — пример аскета в миру. Он воплощает в себе образ, модель активного аскета, соединяющего созерцание и действие. Мыслитель вел глубокую духовную жизнь, жизнь подвижника, освящая светом активно-христианской веры свои профессиональные труды и повседневные занятия. Таким он был и на педагогическом поприще, и на поприще библиотечном. Он был человеком, открывшим путь к святости через обыкновенную жизнь и труд, исполняемый с глубокой любовью к Богу, ученикам и посе-

тителем музея. Шумы улицы не вмещали его размышления о воскрешении мертвых и спасении живых. Проповедуемое и исполняемое им на себе активное христианство открывало путь к совершенствованию внутреннего человека, соединяло обыденную и духовную жизнь, но не в монастырском уединении, а на улицах большого города: здесь, в лоне города исповедовал он учение о воскресительном долге. Как пишет о нем философ и богослов В. Ильин: «Да, трудно, живя в миру, не приняв монашеских обетов, не имея никакого сана соответственного, определенного стиля "пустынножителя", сделаться "аскетом" <...> все же подвиг чистоты и девства остается за Федоровым <...> Федоров на деле показывал и утверждал свой *сан апокалипсического девственника* и катастрофу в мир вносил именно этой стороной как своего учения, так и своей жизни»¹⁹.

«Явление Идеи совпадает с резким жизненным, бытовым переворотом, не попадаясь в сладкую ловушку человеческого жребия, забываясь в автоматизме его исполнения — семья, дети, деньги, успехи по службе, благолепная кончина <...> Выбор был сделан: аскетический подвиг в миру, служение людям и вызревание Слова для будущего явления миру Дела воскрешения»²⁰.

Спасение от всего греха и дурного только в монастыре? Мир — чуждая и злая реальность, от которой можно только бежать? Надо жить с равнодушием к преходящему миру? Философия всеобщего дела утверждает возможность освящения мира и мирян — блудных сынов, живущих среди секуляризированных городов. В представлении Федорова, Бог, Воскреситель, невидимо проявляет себя во всех вещах мира, более того, он доверяет человеку одухотворить материю, вернуть к жизни умерших в синергии с Ним. Христианский идеал должен воплощаться не только в храме, но и вне храмовых стен: «Для осуществления умиротворения или братотворения нужно чтобы сама жизнь стала подобием литургии, стала бы внехрамовою литургией» (II, 331). Вся земля, в представлении Федорова, есть престол, на котором совершается Евхаристия.

Федоров уповает, что облагодатствованный человеческий род сможет освятить всю природу, оживотворить материю, регулировать естественные процессы, пространство и время и, таким образом, подготовить условия для возвращения к жизни умерших. Христианин должен совершать евхаристию вне храма в своей каждодневной работе, во всяком земном действии, каждую минуту. Литургия должна охватить всю жизнь целиком, не только жизнь духа, внутреннюю жизнь человека, но и жизнь внешнюю, всемирную, преображая ее в дело воскрешения.

Динамика и Синтез Жизни, Веры и Знания

Как уже говорилось выше, Федоров верил в преобразование мира, в его спасение от греха, зла и смерти и в ключевую роль человека в этом преобразовании. Мир не оставлен Богом. Вещество достойно любви. Не идолопоклонство вещам, тряпкам, «мануфактурным игрушкам», а любовь к естественной материальной реальности, к природе, страждущей в тисках смертного закона, не похоть и женолюбие, а всепроникающая любовь к этой земле, к людям — вот что заповедано человеку. Не убегая от мира, а оставаясь в миру, сын человеческий живет в постоянном соприкосновении с миром иным, открывает Невидимого Бога в самых видимых, материальных вещах и обстоятельствах, даже в мелочах жизни обычных, и преобразует этот мир.

Вера, по Федорову, требует знания и действия. Догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 194).

Главный критик Н.Ф. Федорова Г.В. Флоровский оценивал его философию как гуманистический активизм²¹. Но такое определение в корне неверно. У Федорова действие человека в мире не самостоятельное. Как писал В.В. Зеньковский, мысль о том, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира» <...> вовсе не устраняет благодати Божьей в этом спасении»²².

Федоров сам опровергает упрек в гуманистическом активизме, утверждая синтез человеческого действия и Божией благодати: «Вера есть осуществление ожидаемого или чаемого воскресения мертвых <...> для жизни вечной <...> осуществление нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою. Вера эта неразлучна с уверенностью в постоянную помощь Божью для чаемого, то есть уверенностью в любви Бога Отца, уверенностью в благодать Сына Божия <...> В храмовой литургии преподается благодать для совершения литургии внехрамовой, то есть воскрешения мертвых» (II, 44—45).

Федоров резко критикует пассивность неделания, но это не значит, что он исключает молитву, размышление и благодать. «Необходима вера, необходимо дело, необходима и молитва» (II, 41). Переход к динамичному и активному действию немислим без молитвенного предстояния. Молитва, вера и благодать и предшествуют делу, и сопровождают его.

Необходимым условием воскрешения умерших является метанойя живущих, их внутреннее перерождение. Человек сначала осознает свой долг как призыв Божий или голос совести внутри своего сердца и свободно начинает отвечать своим трудом на этот призыв. Здесь главное — правильная динамика созерцания и действия, молитвы и активности.

Философия всеобщего дела Федорова едина с его жизнью. Его видение Идеи было так сильно и ярко, что потребовало смены всего привычного уклада существования, поворота к новой жизни, изменения самого жизненного ритма. Жизнь стала служением: сначала священным предметам истории и географии, рассматривающим землю как «жилище» и «кладбище», а затем библиотеке и Музею. О смысле этого служения говорил он не раз: «Признавая Всенародный Музей священным, сочетая молитву с делом, я соединяю Музей с Храмом, который был для меня изображением сынов воскресших и обращенных лицами к небу, то есть молящихся Богу отцов об умерших отцах. Музей был для меня также и исполнением молитвы, изображением земли, отдающей своих мертвецов, то есть оживленными отцами...» (II, 72).

II. Антропология Н.Ф. Федорова

Что есть человек в понимании Федорова? Он встает в вертикальное положение и видит горизонт, соединяющий небо и землю. Соединить их в реальности — вот его мечта и его задача в истории. В моем понимании человек — это «*homo contemplatio*». Но «*contemplatio*» здесь совсем не обозначает пассивности, присущей русскому слову «созерцание», но динамику духовности и ума и их баланс, который контролирует мышление о мире и действие в нем. Человек постоянно приводит задуманный им проект или предвидение к воплощению, к делу, к реальности. Пусть человек сейчас в мире и мал, и ничтожен, и подчинен слепой, разрушительной силе, но он, с точки зрения Федорова, жаждет вечности и совершенства, по заповеди Христовой: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), и призван направить свой труд, любое, пусть и малое дело к реализации Дела.

Зная свою смертность и ограниченность, стремится человек к вечности и совершенству²³. Грандиозный мечтатель, он хочет запечатлеть хотя бы отзвук своего порыва к вечности и стремится к воплощению представлений своего сердца посредством выразительности религиозного искусства, литературы, музыки, архитектуры, живописи, метафизики, науки и т. д.

Мечтатель о вечности, человек хочет достигнуть самой вершины красоты, через которую он может энергично воплощать добро и истину. Воплощать через любовный труд над материей мира. Познавая начало идеального бытия, он стремится запечатлеть это в материальной форме. Здесь нужно вспомнить идею софийности мира, разрабатывавшуюся на русской почве у В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова. Соловьев пережил опыт мистической встречи с Софией и через нее открыл идею всеединства и Богочело-

вечества. София для него — это красота, воплощенная в человечестве или материальном мире. «Все видел я, и все одно лишь было — / Один лишь образ женской красоты». Подобно Богоматери, соединяет София небесное с земным, протягивает между ними нити родства.

Небо и земля встречаются и в мысли, и в сердце человека. Он — существо не только природное, но и сверхприродное, сущее и сверхсущее, — способен соединить в себе Божеское и человеческое. И будучи существом сознающим, и в этом своем качестве стоящим выше бессознательно живущей природы, он с самых первых шагов своих на земле стремился космизовать хаос, привести окружающее в состояние гармонии. Через небесные мифологии и религиозные представления человек овладевает пространством земли. Он воплощает свое мирозерцание в постройку, превращая хаотичную землю в упорядоченное поселение или городок. Древние поселения и города, например, Вавилон — это отражение морфологии мировоззрения человечества, они организованы в соответствии с мифологическими или религиозными представлениями. Как пишет Мирче Элиаде, человек, занимая конкретное пространство для проживания или использования, «превращает "хаос" в "космос", посредством ритуала... (территории) придается некая "форма", благодаря которой она становится реальной»²⁴. Сакральное пространство имеет трансцендентное значение, оно упорядоченное поселение или городок. Древние поселения и города, например, Вавилон — «центр» мира, а значит, чтобы установить порядок в мире хаоса, нужно трансформировать самые обычные вещи и явления, возводя их к верховному смыслу, связывая с вечностью.

Восстав, приняв вертикальное положение, человек, по Федорову, становится существом, способным обозреть все, что над ним и вокруг его. Вот как пишет об этом В.Н. Чекрыгин: «Восстав на ноги, осмотрел все, что над человеком и вокруг него, и увидел небо отделенным от земли и падение гибнущего мира <...> Так восстанием на ноги положил человек начало живым искусствам — дела перестроения тела своего и вселенной. Познавая смерть отцов, поднялся на ноги человек, и возросло чело его — алтарь воскрешающих муз — музей отцам, отодвинув к затылку органы похоти — забвения отцов». И вот, восстанием в вертикаль «образовался первый мыслитель и первый художник»²⁵. Употребляя выражение «вертикальное положение», Федоров намекает на глаголы «стоять» (на каком-то месте) и «видеть» (что-то). Первый глагол относится к телу и выражает действие, второй — относится к душе и выражает размышление, создание образа мира. Человек, имея тело и душу, регулирует природу вне и внутри себя, организует свое мышление, жизнь и окружающий мир, начиная с того места, на котором стоит.

Человек, по Федорову, способен осознать цель космогонического процесса, осуществляя в своей жизни высшую целесообразность. Человек есть объект и субъект Всеобщего Дела спасения и Искупления. Стремясь внешне и внутри к совершенству, он восстановит мир в его более достойной форме бытия. Он призван подчинить себе всю землю и преобразить ее в святую обитель богочеловеческого общежития. Творя внехрамовую Евхаристию, пребывая в евхаристическом общении с себе подобными, он освящает и природу, одухотворяет материю, преобразует землю, на которой стоит. В Святых дарах человек приносит Богу всю природу, плоды земли и его трудов. Как хлеб и вино преобразуются в евхаристическом таинстве в Тело и Кровь Христовы, так и бытие, в процессе священного труда человека, коренным образом изменяется, обоживается.

Наконец, человек — носитель памяти родителей, дедушек и бабушек, всех своих предков, праотца, носитель традиции, передающейся из поколения в поколение. Человек — собиратель: он собирает себя и мир, собирает и хранит частицы прошлого: памятники культуры, обычаи, обряды, исторические свидетельства и т. д., в самом себе несет генетическую память о предках. «Всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, как мертвый придаток, как труп, как угрызение совести: ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него. Хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а особенности — природы человеческой» (II, 372). И долг человека, по Федорову, — восстановить разрушенное, вдохнуть жизнь в то, что утратило жизнь, соединить разъединенные части в гармоничное целое.

III. Топофилия

Мировоззрение преобразует пространство, и организует форму жизни и морфологию жилища и поселка. Земля родины, по Федорову, не безлична; она уникальна, незаменима, хранит в себе драгоценную память, это место, где души сынов человеческих возвращаются к своим отцам, где они, как сыны, отвечают на сердечный призыв отцов своей любовью. Одним словом, это место, где человек оказывается способен испытывать сильные чувства: любви, нежности, умиленности, тоски по родине, по детской чистоте... Любовь к малой родине, к родному поселку, к родительскому дому, *torophilía* — важнейшая черта человека.

Torophilía относится и к месту рождения человека, и к тому пространству, где он ныне работает и живет с радостью или печалью, и к тем ме-

стам, которые посещает в странствиях и путешествиях и которые западают в его душу. Это любовь к отчизне, которая совсем не равна шовинизму. Это любовь к безграничности пространства родной земли, как у русских. Для русского человека земля священна, она отождествляется с Богородицей. Вспомним романы Достоевского. Его герои целуют землю, орошают ее своими слезами, ей исповедуются и у нее просят прощения.

Тоска по родине (*topophilia*) есть у каждого человека. Расширяя это чувство, Федоров обращает его не только к месту рождения конкретного человека, но и к Эдему, месту сотворения Адама, колыбели всего человечества. Эту память о рае и тоску по нему в человеке уничтожить нельзя. Федоров призывает пойти навстречу этой памяти и рождаемым ею чаяниям. А это значит — трудиться над восстановлением всечеловеческого родства, над установлением всеединства человечества по образу и подобию Троицы.

Этот труд, начинающийся в семье, родном поселке, родном городе, становится все шире и шире по пространству, и все глубже и глубже по содержанию: сначала изучение местной истории края, затем переход к истории других местностей, к истории отеческой, всемирной и всеобщей и все вглубь и вглубь, до самых корней человечества. Восстановление родного дома, града, восстановление Москвы, сердца России, Памира, могилы праотца, и наконец Эдема, возвращение к блаженству рая, к чистоте мира до грехопадения, к полноте любви и жизни вечной, к способности видеть Бога лицом к Лицу...

Топос, Память и Кремль. План Идеального Поселка у Федорова

Федоров обращает наше внимание к самому началу человеческого общества, к обществу древнейшему, еще не отошедшему далеко от эдемского сада, как нынешняя цивилизация граждан, а не сынов. К обществу, основанному на семейной религии, на культе предков и обязанности его членов защищать кладбища, прах отцов, помещавшийся внутри крепости-кремля. Крепость как городское укрепление хранит прах предков, обороняет могилы, соединяет в своих стенах тех, кто управляет, тех, кто трудится, тех, кто молится.

«Первоначальные Кремли, — пишет Федоров, — <...> были памятниками Эдема, или Памира. Но земля тогда только будет действительно Меру и Памиром, или Эдемом, когда все человечество будет родом; тогда и география будет родиноведением и так называемая всеобщая история станет отечественною или праотечественною. Мы забыли о происхождении, значении и назначении Кремлей (соединенных центров), мы забыли,

что Кремль есть, или ставится, в Памира-место, т. е. вместо могилы праотца с воздвигнутым над этою могилою храмом-обсерваториею, которые (т. е. храмы и обсерватории) у нас отделились одни от других; назначение же Кремля состоит в восстановлении Эдема, потерянного нами рая, не в смысле висячих садов (как в Вавилоне), а в видах соединения всех сынов в храме с обсерваторией для воскрешения отцов» (I, 261—262).

Федоров хотел, чтобы проект всеобщего воскрешения предков начался с кремля — в данном случае Кремля Московского, с росписи его стен, башен, фасадов храмов. Стены кремля и фасады храмов должны были играть в таком случае воспитующую функцию: в них выражался бы, по замыслу Федорова, архитектурно-живописный образ мира, прошедшие, современные и будущие его судьбы, т. е. падение, забвение отцов и затем покаяние и грядущее воскресение человечества.

Устройство общины всеобщего дела Федоров проектирует по священному образцу, овеянному памятью предков. Кладбище здесь находится в центре поселения, при нем располагается храм-музей со школой как пункт собиранья и научения всех обитателей местности.

Храм, воздвигнутый на земле, — символ всего мира, подобие вселенной, притом идеальной. Он несет в себе образ всеединства человечества и одновременно прообраз всеобщего космического творчества. А еще — символ единения творческих сил человека. Именно в труде строительства храмов, архитектура и астрономия, искусство и наука примиряются в творческом синтезе.

Соединение храма со школой и музеем, сооружениями, выполняющими функции просвещения и сохранения памяти, с учреждениями образовательными и воспитательными, препятствующими забвению прошлого и умерших²⁶, — по Федорову, необходимый шаг к единству веры, образования, творчества, к воспитанию целостного человека. Храм (символ общения души), музей (символ братского союза живущих и орган памяти) и школа (место исследования и научения) — основа нового социума, подлинной задачей которого является не борьба с себе подобными, а регуляция стихийных, разрушительных сил природы.

Триада «храм-музей-школа» вызывает в памяти другую триаду: Вифания (место воскрешения Лазаря) — Вифлеем (место рождения Христа) — Назарет (место воспитания и мужания Спасителя). Вифания — не только образ воскресительного дела, но и место синтеза созерцания и практики. Вифлеем — образ родины предков и места рождения, а Назарет — символ воспитания ребенка как сына человеческого и сына Божия.

Преображение пространства, из которого исходит и в котором осуществляется всеобщее дело, — важная часть воскресительного проекта.

Современное городское пространство фрагментарно. Причина этому — разрушение целостности человека, всеобщая коммерциализация, отчуждение людей в социуме друг от друга. Федоров стремится восстановить целостность пространства и целостность человека. И для этого он указывает на онтологический центр пространства — кладбище с храмом-школой-музеем. Вспомним, как преп. Сергей Радонежский создавал Троице-Сергиеву лавру с храмом Троицы как онтологическим центром не только обители, но и фактически всей русской земли. Он был собирателем духовных сил, но и устройтелем и космизатором пространства (недаром ученики Преподобного основали десятки монастырей).

В городской жизни пространство занято капиталом и силой власти. А сама эта жизнь тонет в монотонных и расплывчатых мелочах, рассредотачиваясь в урбанизированном мире. Ритм современности держит личность в состоянии постоянного стресса, усилия быть мобильным и эффективным. Духовная жизнь отходит на задний план. Погруженный в материальность, в борьбу за средства к существованию, человек все реже заглядывает внутрь себя, разучается думать о вечных и главных вопросах. Сама земля, хранящая священный прах предков, становится предметом эгоистической спекуляции. Федоров и призывает к тому, чтобы собрать жизнь вокруг главного стержня, повернуться к земле и снова почувствовать ее сакральность, собрать рассеянные души и земли, наполнить их новым смыслом.

Заключение

В чем же смысл идеи Федорова о переходе от города к селу? Федоров хочет построить дом, доступный всем, созданный всеобщим трудом и благодатью. Обращение сердец сынов к отцам, нравственное очищение и воспитание, создание храма-музея-школы, синтез науки, искусства и религии, «новая небесно-земледельческая культура», которая «ставит главной целью органический прогресс, творчество самой жизни, самосозидание живых, естественных тканей живых и воссоздание умерших, причем в новом качестве, способном к тому же *самосозиданию*»²⁷, — вехи этого перехода. «Переход от города к селу, т. е. переход *от Пасхи Страдания к Пасхе Воскресения* будет естественным следствием Естествознания, достигшего высшей степени, когда сын человеческий почувствует в себе силу, возможность дать слепой, бесчувственной, смертной силе, под гнетом которой он жил в селе, согласное с божественною волею, с Волею Бога отцов направление» (III, 407).

Переход от города к селу — это процесс коренного изменения жизни, ее устройства, ее ценностей, ее сокровенного ритма. Этот ритм должен

гарантировать глубинное единство и динамику созерцания и действия, внутреннего и внешнего. Общему делу предшествует метанойя, человек должен изменить сначала самого себя, собственную жизнь и затем свет, обретенный внутри себя, распространить вовне, на окружающую жизнь. Он должен сознать себя сыном и воскресителем, нравственно перестроить себя, изменить свою жизнь сначала на уровне повседневности. Присутствуя на литургии, должен проникнуться высшим чаянием христианства: «воскресения мертвых и жизни будущего века». И только тогда, осененный Божией благодатью, в молитвенном состоянии выводить литургию за стены храма, изменять мир и природу вокруг себя. Начало преображения целой Вселенной находится в той точке пространства, где проходит свой путь человек, в микрокосме семьи, рода, общины, родного края и уже затем расширяется на все человечество и на весь мир.

Осуществится ли всеобщее дело, совершится ли переход от общества потребления и комфорта к обществу воскрешения и жизни «со всеми и для всех», от рынка, который, разъединяет людей, к храму, который их соединяет²⁸, зависит от нас, от нашего понимания литургии, от силы нашей веры, от глубины нашей совести. От нас зависит и то, будет ли создан храм-музей-школа, сможем ли мы отрегулировать пространство повседневности, наполнив его священным смыслом, сделав его обителью воскресительного, преображающего труда, сможем ли дать новое направление развития разнообразным талантам людей, чтобы побороть слепые силы внутри и вне нас, чтобы воскресить мертвых, сначала в памяти, символически, а потом и действительно.

Примечания

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Из истории философско-эстетической мысли 1920—1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003. С. 151.

² Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 473—474.

³ См.: Зомбарт В. Любовь, Роскошь и Капитализм. Пг., 1917.

⁴ Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 214.

⁵ Прот. Георгий Флоровский. Христианство и Цивилизация. М., 2005. С. 645—646, 667.

⁶ Yi-Fu Tuan. Cosmos & Hearth. Minnesota, 1999. P. 177—188.

⁷ Петерсон Н.П. Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 138.

⁸ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 2. М., 2004. С. 210—211.

⁹ Там же. С. 242.

¹⁰ Там же. С. 265.

¹¹ Yi-Fu Tuan. Topophilia: A Study of Environmental, Perception, Attitudes, and Values. Columbia University Press. N. Y., 1974. P. 4.

- ¹² Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 451, 453.
- ¹³ Семенова С.Г. Оправдание России // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 266.
- ¹⁴ Подробнее см.: Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения (в контексте христианской традиции апокатастасиса) // Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 276—289.
- ¹⁵ Пазухин Е. Крестный Путь // Истина и жизнь. 1994. № 5.
- ¹⁶ Он же. Не от Мира, но в Мире Сем // Истина и Жизнь (Verities et Vita). 1997. № 3.
- ¹⁷ Булгаков С. У Стен Херсониса // Символ. Париж, 1991. № 25. С. 230.
- ¹⁸ Прот. Александр (Шмеман). Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 301.
- ¹⁹ Ильин В.Н. <Ответ Г.В. Флоровскому> // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 727—728.
- ²⁰ Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 32.
- ²¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н.Ф. Федоров: pro et contra. С. 721.
- ²² Зеньковский В.В. Н.Ф. Федоров // Там же. С. 746.
- ²³ Петерсон Н.П. Из воспоминаний о Федорове // Там же. С. 134.
- ²⁴ Элиаде М. Космос и История. Избранные работы. 1987. С. 37.
- ²⁵ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 464, 465.
- ²⁶ Кириченко Е.Н., Михайлова М.Б., Хайто В.Л., Щеболева Е.Г. Градостроительство России середины XIX — начала XX века. Т. 1. М., 2001. С. 174.
- ²⁷ Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. С. 193—194.
- ²⁸ См.: Марков Б.В. Храм и Рынок — Человек в Пространстве Культуры. СПб.: Алетейя. 1999. С. 291—292.

А.Л. Баскова

ВОСКРЕШЕНИЕ КАК ВЫСШИЙ ИДЕАЛ ХРИСТИАНСТВА

(на примере философии Н.Ф. Федорова)

Название «религия спасения» отсылает нас к базисным постулатам христианства, гласящим, что смысл существования праведника заключается в поисках путей спасения и следовании этим путям.

Часто спасение воспринимается слишком буквально или, точнее говоря, слишком эгоистично, как спасение своей собственной души ради достижения бессмертия. Спасение в таком случае становится путем поиска блага для себя, осуществляется в оторванности от окружающих, даже близких и родных.

Но праведники согласно Писанию: «Не возлюбили души своей до самой смерти» (Откр. 12, 11), а Христос говорил ученикам: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Матф. 16, 25). Здесь проповедуется отказ от эгоизма и активное взаимодействие с окружающим миром. Ведь готовый пожертвовать всем, даже самим собой, ради Иисуса Христа и есть святой в гла-

зах Господних. Даже подвиг отшельничества в основе своей несет не цель спасения собственной души, а нечто качественно иное: переход на другой уровень развития собственного естества, так как лишь подавив в себе определенные негативные задатки, «зерно греха», и не давая ему прорасти и укорениться в человеке, можно говорить о Спасении на том уровне, на котором его мыслил Господь.

Но здесь возникает другой вопрос. Люди видят корень греха в своей человеческой природе, вместо того чтобы искать его в маловерии, недоверии к Создателю, в трусости и себялюбии и невозможности отказаться от потакания собственным прихотям. Даже блуд осуждаем Господом потому, что является высшим проявлением себялюбия, так как человек, одержимый блудом, действует лишь ради удовлетворения собственной похоти, абсолютно не думая о чувствах другого. Отсюда насилие, подлость, убийства и войны из-за женщин. Не имея в сердце настоящей любви, одержимые одним физиологическим влечением, люди на корню губят идею отказа от эгоистических побуждений ради того существа, которое любишь.

Не природа человека греховна, и не супружеские отношения грешны, а одержимость страстью, которая подменяет любовь настоящую, супружескую верность, уважение к объекту любви.

Соблазнившись чувственной красотой Вирсавии, ветхозаветный царь Давид обрек на смерть ее мужа, лишь бы обладать предметом своей страсти. Заметив, что плоды блуда — смерть, убийства, войны, растление и одержимость, Господь естественно не мог не осудить блуд как один из смертных грехов. Ибо плоды страсти всегда ядовиты. И здесь важна супружеская верность и стойкость принципов.

Но блуд далеко не первопричина всех грехов человеческих; первопричиной стало именно сомнение, и потому, прокляв соблазненного Адама и Еву дьявола, Господь назвал его сатаной, т. е. сомневающимся. Спасение должно стать осознанным актом человеческой природы, ожиданием его и доверием к Всевышнему наполнен путь каждого святого и праведника, на пути этом нет места сомнениям и недоверию.

У Н.Ф. Федорова спасение души становится уже не субъективно мыслимым переживанием, которое находится в глубине души каждого верующего христианина, а превращается в «общее дело», где лишь при активном взаимодействии, при отказе от пассивности и пустого разглагольствования постигается сущность «религии спасения». Не подкрепляемое поступками рассуждение о вере превращается в подобие того древнего «книжничества», которое так осуждалось Иисусом.

Но даже сама по себе идея не достаточна для Николая Федоровича, чтобы встать на верный путь. Лишь преобразовав мир вокруг себя, вклю-

чая самого себя, человек приближается к постижению бессмертия и воскресения.

Общехристианское единение, называемое соборностью, играет огромную роль в понимании федоровских идей.

Важным было для философа истинное предназначение храма. Многие далекие от религии люди видят храм, как место соблюдения христианских ритуалов, обрядовой стороны религии. Но это лишь внешняя сторона. Христос говорил, что храм — дом Божий, и истинное предназначение его — сплочение общей верой — спасения и воскресения из мертвых.

Если сравнивать христианство с другими мировыми религиями, то отличия будут очевидны, и, прежде всего, радикально разнятся буддизм и христианство. Да, в основе буддизма лежит принцип подавления эгоистических побуждений, пагубных желаний, примитивных инстинктов и страстей, но в буддизме учение о спасении не мыслится как учение о воскрешении, и даже достижение бессмертия для буддиста бессмысленно. Идеал буддиста — «нирвана» — мировая пустота, абсолют, и идея достижения «нирваны» сводит на нет все позитивные аспекты этого философского и религиозного учения.

Буддист, даже достигнув практического бессмертия, будет стремиться к самоуничтожению. Его идеал — прекращение существования, соединение с абсолютом, ибо жизнь, по словам самого Будды, — это страдание. Стать ничем, достигнуть «нирваны» — предельный отказ от воскресительных ценностей. Идея воскресения из мертвых здесь не нужна, так как продолжать страдание жизни нет никакого желания, напротив, у буддиста основное желание — прекратить это страдание ценой перехода в нирвану.

Если обратиться к другой мировой религии — исламу, то и здесь возникнет ряд противоречий с христианством. Многие из тех, кто поверхностно знаком с христианским мировоззрением, считают, что мусульмане признают Иисуса, считая его одним из пророков, что они, так же как и христиане, имеют представление о рае и аде. Но ведь основное отличие заключается именно в том, что для христиан Иисус — Сын Божий, неделимая часть Троицы.

Представления о рае тоже разнятся. Н.Ф. Федоров категорически против посмертной идеи рая и воздаяния за грехи без воскресения. Рай, по его мнению, достижим как на небе, так и на Земле, всеобщими усилиями христиан, объединенных единой целью. Царствие Небесное для духа без плоти после смерти для Федорова все равно, что отрицание жизни. Ведь человек, который будет ожидать посмертного воздаяния и рая после гибели тела, станет стремиться к скорейшему наступлению этой самой гибели и смерти и тем самым впадет в ересь. Опасность идеи посмертного воз-

даяния в том, что придерживающиеся ее люди начинают полагать, что их души после смерти переходят в рай или ад без восстановления физической оболочки, тело оказывается ненужным, и, следовательно, воскрешение как таковое, хотя неосознанно, но отрицается.

Сам пример Иисуса поразителен, такой силы духа, отказа от эгоизма и готовности принести в жертву ради спасения других даже собственную жизнь не проявлял ни один пророк ни одной из мировых религий. Весь смысл жертвы Христа заключался в том, что душа Его была абсолютно чиста и безгрешна, и даже ад не смог вместить ее, и смерть стала не властна над такой чистотой и непорочностью. Потому ад и поколебался и утратил свою безграничную власть над всем человечеством, что до Иисуса не было столь безгрешных, чистых и невинных, как дитя, душ. Своим воскрешением Христос лишил смерть силы и дал шанс на спасение каждому живущему на Земле.

Знание путей Божиих еще и большая ответственность. Все знают изречение: «С того больше спросится, кто много знает». В назидание часто приводится пример: история царя Соломона, который, несмотря на свою мудрость и нося заветы Божьи в своем сердце, осознанно отрекся от них, и впал в язычество. Очень сложно сказать, почему, зная истинного Бога, Соломон стал поклоняться языческим идолам, но скорее всего он пошел на поводу у израильского народа, стремясь выглядеть в их глазах достойным царем и боясь потерять власть. Вместо того чтобы разубедить свой народ в неправоте и уничтожить идолов, Соломон сам впал в грех. Наказание не заставило себя долго ждать, претерпел весь израильский народ. Всегда грехи подобного рода караются более строго, чем грехи невольные и бессознательные. Грехи молодой и неопытной души Христос прощает чаще, так как «со слепого и зрячего разный спрос». И задача каждого верующего не просто стать зрячим, видя пути Господни, но и до конца оставаться верным этим путям.

Б.А. Попов

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Интерес к русской философии сегодня возрастает во всем мире, становится более специализированным, направленным на те ее пласты, которые свидетельствуют об очевидной силе и оригинальности. Две особенности отечественного любомудрия называются чаще всего: это этическая центрированность и социальная направленность. За этикой стоят проблемы

человека, за социальной философией — проблемы общества и истории. И, действительно, смысл человеческого индивидуального бытия (как центр этической проблематики) и смысл общественно-исторического бытия, доходящий до всемирной истории и человечества в целом (как центр социальной философии), — вопросы, которые именно в русской философии получили наиболее глубокую проработанность.

В XIX веке три имени, которые можно поставить рядом, охватывают и этическую, и социальную проблематику в их целостности и единстве. Ф.М. Достоевский, исследователь «тайны человека», В.С. Соловьев, философ Богочеловечества, Н.Ф. Федоров как связующее звено между этими мыслителями и одновременно как источник социально-этической проблематики, которая находит у него свое всестороннее воплощение.

Достоевского, Федорова и Соловьева связывают глубокие духовные и философские связи. Как пишет С.Г. Семенова: «Федоровское учение распространялось преимущественно устно, в узком кругу близких автору лиц, связанных прежде всего с Румянцевским музеем; рукописные же тексты были известны еще меньшему числу людей. И хотя это были буквально единицы, среди них мы встречаем мощнейшие умы и таланты России, самых великих — Достоевского, Льва Толстого и Владимира Соловьева»¹.

Эта связь Федорова с великими соотечественниками далеко не случайна, так как именно у этих мыслителей наиболее глубоко и всесторонне разработаны учения о соборности и всеединстве в их органической связи. С.Г. Семенова прямо говорит о соборности и всеединстве как наиболее существенных моментах учения Федорова: «Автор "Философии общего дела" стал первым и вместе наиболее радикально-смелым (в силу полноты идеала уже позднее непревзойденным) выразителем основных оригинальных положений активно-христианской мысли: *Богочеловечества*, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преобразования мира, *всеединства*, соборности...»²

Действительно, соборные интенции с наибольшей силой выражены у Федорова и связаны с его главной идеей преодоления смерти, которое может свершиться только соборно. Здесь соборное неприятие смертного порядка мира и радикальное выступление против него. Главная задача, стоящая перед каждым и всеми, есть задача спасения всех и себя. Это «соборная сотериология», или иначе, «философия общего дела».

В словосочетании «философия общего дела» необходимо правильно понимать слово «общее». Федоров отличал *общественное*, *социальное* от *общего*. Это отличие принципиальное, не позволяющее эти понятия использовать как синонимы. По мнению мыслителя, журналы и газеты, как «органы общественного дела» есть «вестники небратских отношений», которые

служат, в конечном счете, раздору. Всякое «общественное дело» выражает интересы лишь определенной социальной группы, и борьба за отстаивание своих прав увеличивает «небратские состояния» в обществе. «Общественное дело касается частей лишь общества, и если общее требует объединения, то общественное есть уже необходимое разделение» (IV, 139), — так Федоров проводит сущностное различие между общим и общественным.

Если газеты и журналы не являются, согласно Федорову, выражением общего дела, то таким выражением являются *школы, музеи и храмы*, которые в полном смысле слова являются теми социальными структурами, в которых принят живой и сострадательный, т. е. нравственный взгляд на человека как на умирающее существо.

Примечательна характеристика Федоровым социологии как «науки о бездушном обществе» (I, 136), целью которой является бесконечный прогресс и «вечное несовершеннолетие». Действительно, та социальная философия, которая не видит живого, духовного смысла существования людей в обществе, смотрит на социум в механистических категориях, в котором мораль играет в лучшем случае роль регулятива поведения.

Рассматривая совокупно современные общественные науки и науки о человеке, Федоров заключает, что в основании такой социологии лежит психология: «То, что *психология*, лежащая в основе социологии (науки о бездушном обществе), *называет душою*, есть *способность к отвлечению*, способность не только не признавать в других людях родственных себе существ, а даже не признавать их живыми, имеющими такие же потребности и чувство, как и мы сами» (III, 284). Механистический взгляд на общество основывается на бездушной психологии, которая не знает этики. Цели общественных наук не могут иметь духовного смысла, так как в них учение о человеке неполноценно и неподлинно.

Несколько слов о трактовке Федоровым идеи соборности. Мыслитель критикует славянофильское понимание соборности как неопределенное и ограниченное: «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» (II, 193). По убеждению Федорова, славянофильство не ставит вопросов о смысле и цели соединения сил: для чего, для какой цели объединяться и какой долг нужно исполнить в результате объединения. И это потому, что речь у славянофилов идет о наличном непреображенном состоянии общества, которое не знает подлинных духовных и нравственных целей объединения, не знает истинного смысла общего дела. О таком обществе Федоров говорит следующее: «*Общество живущих*, то есть еще не успевших умереть, но постоянно несущее утраты,

общество сынов, вытесняющих отцов, само по себе не может быть целью соединения. Взаимное вытеснение — сама суть нынешнего общества: хороша цель, нечего сказать!» (II, 193).

Таким образом, философия общего дела раскрывает смысл слов «общий» и «соборный» в несколько ином свете, чем это принято в социальной философии и даже в учении славянофилов. Отличие в том, что к чему бы ни прикоснулась мысль Федорова, все проникнуто нравственной идеей, которая есть идея преодоления смерти. Когда речь идет об истории, то Федоров акцентирует прежде всего ее этический смысл: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории *не живущие, а умершие*, и, чтобы судить, нужно прежде воскресить — нужно воскресить их, умерших, т. е. понесших уже высшую степень наказания, смертную казнь» (I, 135). Само воскрешение у Федорова, составляющее подлинный смысл истории как совокупной жизни людей во времени и пространстве, приобретает характер истинного соборного дела. Его он именует такими понятиями, как «братотворение», «душетворение», «оживотворение» и противопоставляет господствующей идее бездушного и безжизненного общества, основанного на освобождении, эмансипации, разъединении и вражде.

Этика, понятая как призыв к нравственному совершеннолетию, суть которого — в стремлении к преобразению наличной действительности с целью преодоления смерти как источника подлинного зла, социального в том числе, и есть самое необходимое для любых социальных учений. Нравственность философ определяет через родство, видя в нем преодоление ограниченностей альтруизма и эгоизма: «Синтез эгоизма (индивидуализма, солипсизма) и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: "мы" и "все". Это будет *полнота родства*: вместо индивидуального, разрозненного бытия личностей — сосуществование; вместо смены поколений — полнота жизни, отрицание и упразднение смерти!

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.

Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*» (II, 199).

В этих словах выражена полноценная этическая программа, имеющая существенные социальные измерения и перспективу для продуктивного социального действия. Главное, что дело спасения и преобразования мира не носит у Федорова индивидуального, эгоистического характера. В работе «Супраморализм, или всеобщий синтез» мыслитель обосновывает два типа нравственности, лежащих, соответственно, в основании двух философий и культур, и более того, двух совершенно противоположных образов

жизни. Первая — *нравственность разъединения*, соответствующая эгоистическому мировоззрению («свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые *достоинства* и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью»), и вторая — *нравственность объединения*, выражающая сущность подлинного духовного воззрения на жизнь («нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело» (I, 396)).

Нравственность объединения и есть вариант социальной этики, основанной на духовных началах, о которой говорил мыслитель еще в XIX веке. Воззрения Федорова имеют конкретно-практический характер, подвергая острой этико-социальной критике наличную ситуацию в обществе и культуре его времени. «Если же мы не поймем, в чем заключается наш долг и наша цель, то, очевидно, мы должны погибнуть, и, надо думать, гибель наша близка: в слепом ожесточении друг против друга, в состоянии которого мы находимся в настоящее время, когда на борьбу во всех видах (конкуренция, соревнование и т. п.) смотрят, как на единственный двигатель прогресса, когда все, в том числе даже искусство, выводят из борьбы, — нам немного понадобится времени на то, чтобы пожрать друг друга» (II, 227).

Это высказывание Федорова имеет критический характер, направленный на социальную реальность. В этом смысле социальная этика должна не только предлагать положительные идеалы, но и критически осмыслять наличную социальную ситуацию, выявлять в ней нравственные изъяны, которые иным, кроме нравственного способа, разрешить нельзя.

Соборное учение общего дела противостоит всем индивидуалистическим проектам (в том числе и различным видам утилитаристской этики) сделать человека счастливым в мире, где зло имеет такие радикальные формы выражения. Социальный характер нравственной философии Федорова заключается в том, что она не направлена на единение и гармонию с природой (что свойственно экологической этике), так как природа сама несовершенна и требует духовно-нравственной работы человека над ней. Федоров пишет: «Жизнь, как она есть, произведение слепой силы, продукт борьбы (греха), и представляет величайшую несправедливость» (III, 143).

Природу Федоров называет врагом, но врагом временным, который должен стать другом вечным. Для этого необходимо объединить все силы человека, в том числе и разум, и основанную на нем науку, которые могут противостоять природному хаосу, несущему зло. «Задача же всечеловеческого разума, задача всех наук состоит в обращении слепой силы, — не только носящей в себе голод, язву и смерть, но и вносящей вражду в среду

людей, — в управляемую разумом. В деле обращения смертоносной силы в силу живоносную и объединятся все науки» (III, 143).

Социальное действие в учении Федорова приобретает конкретный духовно-нравственный смысл, так как связано с реальным изменением этически поврежденной природы человека, без исправления которой всякие социальные проекты становятся социальным мифотворчеством. Можно поэтому вполне уверенно говорить о *социальных параметрах этики* Федорова, которая является в виде соборной социальности, охватывающей все человечество. В этом смысле сущность социальной этики Федорова заключается в идее *преображения*, которое начинается, прежде всего, с нравственного преобразования самого человека и через соборные начала достигает всеобщности на уровне всего человечества.

Примечания

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века*. Николай Федоров. М., 2004. С. 91.

² Там же. С. 499.

Е.М. Титаренко

ВИЗУАЛЬНАЯ ПОЭТИКА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н.Ф. ФЕДОРОВА

Поиск путей разрешения социального и духовного кризиса, явно обозначившегося в российской жизни конца XIX — начала XX столетия, сопровождался конструированием моделей будущего устройства страны и мира. Идеи модернизации нередко облекались в форму религиозно-философских построений, устремленных к актуализации христианских ценностей, к переосмыслению достижений современной цивилизации и культуры с позиций православного вероучения. В русле этого движения складывается супраморализм Н.Ф. Федорова, учение о «всеобщем синтезе», проективно трактующее Символ веры, христианскую догматику и литургику. Чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века оказывается развернутым в программу духовного и социального созидания, направленного на всеобщее воскресение и, говоря словами Н. Федорова, «...осуществление Царства Божия в посястороннем бытии» (III, 454).

В «Философии общего дела» Федорова нашла выражение одна из наиболее радикальных версий русского христианского универсализма, выносящая проблему идентичности русской культуры за пределы парадигмы западничества и славянофильства. Пространство предпринятой Федоро-

вым переоценки ценностей — христианский универсализм, с позиций которого подвергается критике вся предшествующая традиция светской и религиозной культуры, а православие и духовные принципы «активного» христианства провозглашаются основой будущего всеобщего синтеза, объединяющего все страны и народы, все религии, всех умерших и всех живущих. Монументальная конструкция супраморализма, оказавшая значительное влияние на последующее развитие русской культуры, создавалась не только как социальный и религиозный проект, но и как проект эстетический. Не случайно Федоров называл свое учение эстетическим супраморализмом. Искусству в философии общего дела отводится роль творческого, преобразующего начала, оно предстает самой жизнью, ставшей инструментом преодоления смерти и возвращения миру красоты нетления. «Мир как факт, — утверждает Н.Ф. Федоров, — есть природа, а как проект — искусство...» (III, 354). В этой перспективе супраморализм видится грандиозной картиной «эстетического Богодействия», воссоздающего мир в его целостном состоянии. Эстетику супраморализма отличает особый подход к рассмотрению проблемы художественности. Сакрализация художественности становится основополагающим принципом в построении всего проекта философии общего дела. Художественность как совокупность качеств, определяющих принадлежность плодов творческих усилий к искусству, наделяется Федоровым сакральным содержанием. По существу, критерием художественности в учении супраморализма становятся проективно понимаемые Символ Веры, православная догматика и литургика. Истинным выражением художественного, согласно взглядам философа, является все, что направлено на апокатастасис, на возвращение и приведение всех вещей в первоначальное, безгреховное, совершенное состояние, на исполнение пророческого предсказания об утверждении Царства Божия на земле. Мир художественного в этой проекции оказывается тождественным воскресительным усилиям человечества.

Эстетический проективизм Федорова, вдохновленный духом христианского откровения, отмечен признаками модернистского дискурса. Поиск новой парадигмы художественности, стремление к предельному синтетизму, стирающему грань между искусствами, между пространством мира и пространством художественного произведения, конструирование нового языка культуры, пафос героического горения, направленного на преодоление истории, на ее завершение в конечном, идеальном состоянии, — все это оказалось созвучным умонастроениям эпохи и сближало учение супраморализма с культурой модернистского типа, увлеченной движением к будущему, облеченному в образы сверхистории, сверхчеловечества, сверх-

искусства. Установка на активное, деятельное отношение к миру вместе с отчетливо выраженной интуицией единства культуры, в которой почти не усматриваются границы между наукой, искусством, философией, религией, породила в модернизме особый способ конструирования идеала — проективизм.

Движение истории предстает в проекте как квинтэссенция, как смысл, выраженный в чистом виде и соотнесенный с современностью в качестве образа должного бытия. Так, проект супраморализма рисует конечный идеал, картину мира, в котором прошлое становится будущим, небесное — земным, трансцендентное — имманентным, а мировая история — преобразованием бытия в Царствие Божие.

Посредством проекта Федоров стремится придать целостность и новую форму культурному универсуму, утратившему устойчивость из-за расхождения идеалов религиозной и светской жизни, из-за раздвигающейся пропасти между «мужичьей» культурой «неученых» и выросшей на почве просвещенческого рационализма культурой «ученых». Способом, преодолевающим эти различия, становится перевод идеологической конструкции эстетического супраморализма в изобразительные формы, среди которых центральное место занимает образ собора, наглядно изображающего идею литургичности бытия. Храмоцентризм, как характерная черта проекта общего дела, оказывается неразрывно связанным с поиском приемов, используемых при описании и изображении идеального человека и идеального общественного устройства. Одним из таких приемов становится экфрасис, который во многом определяет специфику проективного дискурса «Философии общего дела».

Особенности визуальной поэтики Н.Ф. Федорова находят выражение в экфрастических описаниях, выполняющих в тексте функцию своеобразного перевода содержания федоровского проекта на язык пространственных форм. В последнее время наметилась тенденция к изучению экфрасиса в различных текстах (художественных, искусствоведческих, философских, научных)¹. Классическое определение экфрасиса как «описания» живописного произведения, включенного в нарративный текст, не совсем подходит для рассмотрения его в структуре религиозно-философского дискурса, так как здесь экфрасис выполняет иную функцию, связанную с сакрализацией художественности, а не является просто стилистической фигурой или разновидностью тропа. Весьма показательным в этом плане творческое наследие Федорова, для философских текстов которого характерен особый тип проективной экфрастичности, развиваемой в русле его религиозных идей.

Поэтические и эстетические свойства экфрасиса сближают его с дискурсивной практикой проективизма. Термином «экфрасис» обозначает-

ся словесное описание произведения искусства, включенного в контекст повествования. Определяя особенности экфрасиса, Л. Геллер отмечает его «многоликость и высокую техничность — риторичность, — способность эффективно организовать разные уровни текста»². Экфрасис направлен на визуализацию реальных или вымышленных объектов, однако и в том и в другом случае словесное описание произведения искусства создает свой предмет. Деонтологизируя бытие, конструируя то, чего нет, экфрасис обогащает иконические знаки, выступая в качестве своеобразного искусства созидания нового. Являясь весьма актуальным типом дискурса в системе супраморализма Федорова, экфрасис используется и как элемент так называемой обогатительной, или эвристической риторики, которая, по выражению Умберто Эко, есть «техника порождения, провоцирующая дискуссию ради того, чтобы в чем-либо убедить»³. Кроме того, экфрасис выполняет функцию эстетизации сообщения в акте коммуникации.

В текстах Н.Ф. Федорова содержатся многочисленные описания храмов, икон, храмового действия, картин, архитектурных сооружений, музеев, выставок. Обилие этих образов позволяет говорить об экфрастичности проекта супраморализма, о возрождении традиции описательного анализа произведений искусства, появившейся в античности и получившей широкое распространение в культуре христианского мира.

Анализ текстов «Философии общего дела» позволяет говорить о том, что Н.Ф. Федоров «воскрешает» традицию экфрасиса, опираясь, прежде всего, на опыт византийских авторов. Мы не найдем в «Философии общего дела» прямых указаний на этот счет или ссылок на византийские источники, и тем не менее связь эстетики «наглядного изображения супраморализма» с византийской традицией описания произведений искусства очевидна. Обращение к архаичной художественной форме является не столько стилизацией, сколько приемом модернизации. Объяснение этому факту, по всей видимости, следует искать в том, что Федоров, осуществляя переоценку ценностей и выдвигая задачу религиозизации жизни, стремится актуализировать духовный опыт православия и, в том числе, опыт художественный. В этом смысле шаг за пределы сложившихся стереотипов культуры, даже если этот шаг направлен в сторону прошлого, оказывается фактом, расширяющим пространство культуры, открывающим новые перспективы ее развития. Федоров предпринимает попытку раздвинуть ставшие привычными и стереотипными рамки современной ему художественной культуры. Он стремится найти более органичные и символически более емкие, многомерные формы воплощения художественного опыта, которые были бы способны к предельно наглядному выражению смысла

его идей и отвечали бы задачам эстетики жизнетворчества. Такой формой становится экфрасис.

Рецитация экфрасиса, его использование в новом культурном контексте, придает проективизму «общего дела» особую художественную выразительность. Федоров в полной мере использует эстетический потенциал экфрасиса, создавая внутри текста словесные описания художественных произведений. Многочисленные описания как существующих, так и проектируемых идеальных художественных объектов, образы картин, икон, храмов выступают в качестве скреп, соединяющих в одно художественное целое весь проект супраморализма. Детерминированные самим содержанием текста «Философии общего дела», экфрастические описания достраивают всю конструкцию супраморализма, реализуя задачу «наглядного изображения» проекта всеобщего воскрешения. Экфрастическая линия в «Философии общего дела» очерчивает контуры метатекста, повествования в повествовании, выражающего миметические интенции автора, вдохновленного стремлением к точной, предельно конкретной передаче картины супраморализма. Вместе с тем, фрагментарность и принципиальная незавершенность экфрастических описаний проекта супраморализма свидетельствуют о присутствии духа апофатики в проективистском дискурсе Федорова.

Универсалистская позиция требовала от Федорова осмысления и изображения в проекте всей полноты окружающей действительности, плана преобразования мира. Средством выражения невыразимого стал экфрасис, в его коннотации с монологическим изложением учения всеобщего воскрешения. Федоров говорил о двух способах, которые могут представить «ученым» и «неученым» проект всеобщего воскрешения: издание текста супраморализма, его «формулы», как подчеркивал сам автор, и создание «Иконы Первосвященнической Молитвы». Эти два способа опосредует экфрасис, занимающий место между «формулой» и «иконой» супраморализма.

В тексте «Философии общего дела» представлены разные типы экфрастических описаний, выражающих визуальную поэтику супраморализма: толковательный, динамический и синтетический. Эти типы экфрасиса, имеющие корни в античной и христианской культуре, получили особое развитие в византийской литературе⁴. Проективный дискурс Н.Ф. Федорова актуализирует эстетические возможности экфрасиса, опираясь на традиции православной риторики и обращаясь к вышперечисленным типам экфрасиса.

Толковательный экфрасис занимает особое место в тексте «Философии общего дела». В экфрасисе находит выражение не описываемый художественный объект как таковой, а последовательность движения или

и мысли создателя текста, который делает акцент на одних деталях, опускает другие, дополняет изображение, подчиняет его логике своего проекта. Толковательный экфрасис направлен не столько на описание произведения искусства, сколько на его знаково-символическое объяснение. В проективном дискурсе «Философии общего дела» толковательный экфрасис оказывается важным элементом риторики поучения. Как отмечает С.Г. Семенова: «Федоров стремится к обобщенно-символическому, поучительному изображению в словесной "иконе" всех своих основных идей, и не только проективных, но и критических»⁵. В словесных описаниях храмов, картин, икон Федоров подробно разъясняет значение изображенного или должного быть изображенным. Так, в статье, посвященной росписи стен московского Кремля, он пишет: «Изображение на стенах исторических картин <...> будет не пестрым нарядом, а облечением их в истину и правду (но не злую правду), которая не может не быть поучительной» (III, 92). Грандиозная программа росписи стен Кремля должна, по мнению Федорова, стать поучением и образом для будущего человечества. Приведем еще один отрывок, содержащий толковательное описание проекта росписи. Федоров пишет: «...три полосы кремлевской стены изображают: нижняя — прошедшее, историю как факт, т. е. взаимное истребление; средняя — переход от крепости к музею; это история как проект, и верхняя, т. е. Башни и зубцы — изобразят будущую историю, историю как общий акт. Аэростат же, парящий над Кремлем и прикрепленный проволоками к башням, есть уже самое дело...» (III, 94—95).

Динамический экфрасис, изображающий не только само произведение искусства, но и процесс его создания, является основой образа или иконы супраморализма. Храмоцентризм и литургическая природа учения Федорова определяют специфику динамического экфрасиса в тексте «Философии общего дела». Храм представляется Федорову образом преображенного космоса, поэтому картины, изображающие архитектуру или внутреннее убранство церкви, наполнены движением к красоте и полноте безущербного бытия. Особую привлекательность для Федорова имели словесные картины, изображающие построение обыденных храмов. Он видел в практике создания «миром» обыденного храма символический образ деятельного, активного бытия. В этом образе показана динамика истории как движения от храмовой литургии к внехрамовой. Движения, в котором человек, преображаясь, приводит мир к совершенству. Обратимся к одному из характерных примеров подобного рода описаний, которыми изобилует текст «Философии общего дела».

Само название статьи, отрывок из которой будет приведен для иллюстрации приемов описания эстетических, выразительных свойств реаль-

ности, — «Схема-чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскрешения, или полнота родства и жизни, т. е. любви». Название статьи выражает образ главной идеи «Философии общего дела». Для наглядного изображения всеединства как естественного, нравственного, прекрасного состояния человечества Федоров обращается к описанию пасхальной службы. «В празднике Пасхи, — пишет он, — мы на земле имеем подобие Троиинства, а в запрещении земных поклонов на Пасху отрицание господства и рабства» (III, 347—348). Пасхальная служба представляется Федорову предельным выражением единства внутреннего и внешнего. Догмат воскресения, «показуемый» в пасхальном богослужении, обретает наглядность, внешнюю выразительность. Федоров стремится не упустить ни малейшей детали в своих описаниях храмового действия, особо подчеркивая символическую сторону обряда, слова молитвы, иконостаса, росписи стен храма, символики архитектурных форм. Литургия видится выражением Символа Веры. Эстетическая сторона богослужения приобретает исключительное значение, являясь, согласно взглядам Федорова, условием понимания смысла догмата воскресения и условием превращения храмовой литургии во внехрамовую. Эстетическое в этом контексте предстает формой выражения трансцендентного в имманентном, Вечного и Абсолютного в земном. Художественное творчество и искусство, понимаемые как инструмент *переведения* Абсолютного в земное, становятся смысловым ядром описаний *произведений* искусства в «Философии общего дела».

Поэтика экфрасиса органична строю мировоззрения и стилю мышления Федорова. Его сознанию и манере излагать мысли свойственно образное, «живое», доступное пониманию «ученых и неученых» выражение идеи. «Картичность» — характерный топос поэтики «Философии общего дела». Вышеупомянутое описание пасхальной заутрени отмечено чертами такой картинности. Наряду с возвышенным символизмом динамики внутреннего и внешнего перед нашим взором предстает храмоцентричная, ехаристическая модель мироздания, пространство которой расширяется от чаши причастия, от пространства храмового действия к пространству погоста и пространству Вселенной. Экфрасис, описывающий картину всеобщего воскрешения и преображения мира, имеет существенную особенность: он изображает не реально существующее конкретное произведение искусства (хотя перу автора «Философии общего дела» принадлежат и такого рода описания, возьмем, к примеру, описание храма Воскресения Христова в Новом Иерусалиме или изображение архитектуры и убранства храма Христа Спасителя в Москве), а идеальное, некое сверхпроизведение, в котором проект супраморализма приобретает *картинный*, наглядный облик.

Федоров определяет свой проект как «схему-чертеж, рисунок (картину)», как «наглядное изображение "Супраморализма", или долга возвращения жизни».

Судя по описанию «картины» супраморализма, Федоров следует древней и богатой традиции экфрасиса. Он обращается к монологическому типу описаний, но этот монологизм имеет имперсональный характер. Федоров повествует не от своего лица, а от лица «неученых», от лица ушедших поколений. Описания произведений искусства, проекты картин-икон, изображающих супраморализм, анонимны. Автор *стусевывается*, поскольку он не смеет претендовать на авторство в отношении того, что является сакральным, ведь проект воскрешения Федоров понимает как саму сущность христианства, выраженную в Символе Веры.

Генетическая конструкция экфрасиса у Федорова определяется литургической природой его мировоззрения и эсхатологизмом историософских представлений, характерных для философии «общего дела». «Наглядные» изображения супраморализма насыщены коннотациями, указывающими на неразрывную связь храмового действия с внехрамовой литургией, понимаемой как смысл истории человечества, являемой в свете эсхатологической перспективы. Описание Небесной Литургии или Литургии ангелов соседствует с картинами регуляции природы. Иконическая образность, эстетика света, приверженность к византийскому канону в понимании живописности сочетаются с готовностью принять формы новоевропейского искусства, правда, при условии их переосмысления на основе православных ценностей. Так, образ иконы «Первосвященнической молитвы» как изображение супраморализма дополняется грандиозной программой росписи стен Кремля, который, являясь «алтарем России», должен наглядно показывать, по мнению Федорова, всю историю человечества «как факт» и указывать на всеобщее воскрешение как на «проект» истории.

В тексте «Философии общего дела» присутствует тип синтетического экфрасиса, в котором описание произведения искусства дополняется изображением процесса его создания и использования в пространстве культуры. Синтетический экфрасис в своей специфике оказывается наиболее близким эстетике проективизма, погруженной в проблему творчества, связанной с поиском путей достижения идеала. Так, Федоров движется к иконическому изображению своего учения в виде «Новой картины-иконы Первосвященнической Молитвы». Автор не только дает описание сюжета, композиции и колорита иконы-картины, соединяющей религиозную иконопись со светской живописью, но и предлагает «сценарий» включения этой картины в строй храмовой литургии. «Икону-картину, изображающую ночь с сияющими звездами, вынесенную посреди храма, можно было

бы осветить в ту минуту, когда читающий Евангелие произносит слова Филиппа — ”покажи нам Отца“ (стих 8)» (III, 204).

Заметим, что у Федорова экфрасис получает своеобразную интерпретацию. Он направлен прежде всего на описание должного, идеального бытия как совершенного произведения искусства и как акта эстетического творчества. Предметом художественного описания становится Проект всеобщего воскрешения, как это сделано, например, в статье «Изображение Всеобщего Дела воскрешения картиною-иконою в византийском стиле — подобно (изображению) Небесной Литургии или Литургии ангелов, — как исполнение молитвы: ”Воскресение Твое, Христе-Спасе, ангели поют на небеси и нас... сподоби“» (III, 348—349). Воображаемая картина содержит проекцию композиционных, световых и цветовых характеристик. Федоров стремится к тому, чтобы показать, что и как должно быть изображено. Казалось бы, императив наглядности располагает к описательности и детальному воспроизведению образа супраморализма. В некоторых случаях мы действительно видим у Федорова достаточно скрупулезное изображение проектов художественных произведений. Так, в статье «Внутренняя роспись храма», посвященной вопросу о создании храма-памятника царю-миротворцу Александру III, Федоров, отмечая, что «нужно общему представлению, составившемуся об отшедшем, дать внешнее, наглядное выражение, художественный образ» (III, 474), дает описание росписи и архитектурного облика храма, символизирующего всеобщее объединение, в том числе объединение религий. Главный алтарь этого храма должен быть создан, по замыслу Федорова, в виде храма Софии, а «приделы, посвященные Кириллу и Мефодию, этим последним святым, общим Западной и Восточной церквам, в виде храмов в староримском и греческом стилях» (III, 475).

В описании проекта храма-памятника говорится о росписи сводов, о композиции изображения святых на стенах галереи, опоясывающей храм, об иконах, старинных, вывезенных с Востока, и иконах, принадлежащих царю, которые должны быть водворены в храм-памятник. Федоров, казалось бы, всецело поглощен задачей создания максимально конкретного, видимого образа, не забыв даже заметить, что на своде галереи должны быть приготовлены незанятые клейма, рамки, ореолы «для святых будущей воссоединенной церкви» (III, 475). И вышеприведенный пример описания супраморализма, и словесное изображение внутренней и внешней росписи храма-памятника, как и тексты, посвященные проекту росписи стен Кремля, дают лишь весьма смутное, очень общее представление о самом изображении. Вся энергия Федорова в процессе создания словесного описания воображаемых произведений концентрируется на раскрытии

знаково-символического содержания тех или иных элементов изображения. Образно-символическое объяснение выдвигается на первый план, что соответствует знаково-символической природе его восприятия мира.

Обращение к экфрасису связано со стремлением Н.Ф. Федорова к образительному выражению супраморализма. Его описания пронизаны духом символизма, сочетающегося с несколько тяжеловесной дидактикой приобщения к Проекту всеобщего воскрешения. Попытки сконструировать зримый образ супраморализма или дать знаково-символическую интерпретацию воображаемым, как впрочем, и реальным произведениям искусства, отражают представление Федорова о том, что эстетическое относится к сфере видения, к созерцательным ценностям. Критерием же ценности изображения рассматривается не подобие образа действительности, а отражение в нем литургических оснований бытия. В русле этих представлений складывается понимание сущности прекрасного.

Экфрасис в проективной эстетике Федорова является средством конструирования и наглядного изображения преображенного мира, в котором творчество и художественное освоение реальности приобретает смысл сакрального действия. Рисуя образ Храма, Кремля, Космоса, Федоров, в сущности, дает картину преображенного духа, устремленного к полноте бытия.

Примечания

¹ См., например: Брагинская Н.В. Экфрасис как тип текста (к проблеме структурной классификации) // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточные параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 259—283; Бернштейн Б. Грани экфрасиса // Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 179—202; Фарыно Е. Введение в литературоведение. 2-е изд. Warszawa, 1991; Экфрасис в русской литературе. Труды Лозаннского симпозиума. М., 2002; Рубинс М. «Пластическая радость красоты...»: Экфрасис в творчестве акмеистов и европейская традиция. СПб., 2003 и др.

² Геллер Л. Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // Экфрасис в русской литературе. С. 17.

³ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 103.

⁴ См.: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. Т. I. Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 1999. С. 399.

⁵ Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 246.

М.А. Хрусталева

АНСАМБЛЬ КРЕМЛЯ: АРХИТЕКТУРНЫЙ СИМВОЛ ВСЕОБЩЕЙ СОБОРНОСТИ

Архитектурное наследие — наиболее явное свидетельство цивилизующей деятельности человека по благоустройству Вселенной. В одном из писем к В.А. Кожевникову Н.Ф. Федоров называл архитектуру способом «превращения мировоззрения в мироздание»¹. Зодчество — это материализация идеального, и изучение его истории позволяет реконструировать эволюцию образа и замысла мира. Памятники архитектуры — наиболее убедительные и долговечные доказательства существования «цивилизаций» (в отличие от «народов», бесследно рассеявшихся по лицу земли).

В работах Федорова, на первый взгляд далеких от «приземленных» материй, на самом деле очень много рассуждений о самом «вещественном» виде человеческой деятельности — архитектуре. Он рассуждает о «силе востания» (с одним «с», во избежание путаницы с восстанием-бунтом) — о тяге к *отечеству-небу*, противодействию падению: по его мнению, «все строения, возводимые человеком, вся архитектура и скульптура суть выражения того же востания, подъема мысленного и материального» (II, 244). Пишет он и об иллюзорности, «изобразительности» привычной нам неподвижной *кажущейся* архитектуры, создающей лишь видимость шири, глубины и парения ввысь. Эта «птолемеевская», в терминологии Федорова, архитектура неизбежно должна смениться «коперниканской», действительной, которая «будет противодействием падению самой земли и целой системы, противодействием падению всех мировых систем» (II, 235). Описания здания будущего, храма миров, без видимых опор движущегося в пространстве, и состоящего из тысяч «землеводо-», «планетоводо-», «эфироезото-», управляемых воскресшими поколениями, безусловно, оказали влияние на поэтов и художников-символистов и, несколько позже и опосредованно, на молодых архитекторов советского авангарда².

И все же особое место в философии Федорова занимали уже существующие архитектурные ансамбли, имеющие исключительное значение для русской истории. Это кремли, которые в определенном смысле могут служить доказательством существования русской цивилизации в ее своеобразии, отличии от прочих культур. Это не цитадели, не замки, не крепости, не монастыри — это первые города, содержавшие в себе все элементы полноценного города: религиозные и светские, военные и торговые, административные и жилые. Расположенные на возвышенностях в излучинах рек, кремли размечали пространства, «фиксировали» развилки путей, об-

разовывающая единую кристаллическую структуру — «Гардарику», страну городов, изумлявшую иностранцев.

Происхождение слова «кремль», в XIV веке сменившего древнее «детинец град», не вполне понятно: оно происходит то ли от греческого «кремнос» (скала), то ли от русского «кром». Древнерусское «крома» — округ хлеба; «кромля» — пища; «кормити», «кремлити» — питать и кормить. «Кормление» и «кремление» («кремление убогих») — это питание, но и оно же — управление, собирание дани. Кремли — символы русской государственности, узлы исторической власти на ткани бескрайней страны.

Прообразы русских кремлей — библейские и православные святыни. В древнерусских летописях и переводах богослужебных книг «кремлями» называли и захваченную царем Давидом крепость Сион (Иерусалим), и дворец в Мидии, где был найден свиток с приказом Дария о строительстве иерусалимского Храма, и дворец Крума, князя Болгарского. Кремли строились по прообразу Града Небесного, и все в них — очертания стен, количество ворот и башен, расположение храмов — было проекцией Горнего Иерусалима на землю.

История возведения русских кремлей, их реконструкции и использования — буквальное отражение *предельных* устремлений государственной власти: эсхатологических, имперских, революционных. Московский Кремль, построенный по приказу Ивана III, «собирателя земель русских», первого князя всея Руси, правопреемника последнего императора Византии, на протяжении веков последовательно представлял символическим воплощением религиозно-политических концептов: последнего оплота православия, нового Константинополя, Третьего Рима, самодержавия, первой русской столицы. Кремли Смоленска, Тулы, Пскова, Великого и Нижнего Новгорода и других городов — свидетельства их былой столичности, их особого оборонительного и духовного значения для России.

В трудах Федорова нашла свое наиболее полное воплощение *идеология* кремлей. Он называл кремли выражением вертикального положения человека, его стремления к Богу; считал их воплощением образа Эдема; доказательством арийского, *памирского*, происхождения русской культуры — от Эдема к Памиру, через Вавилонию, Ассирию, Персию, Иерусалим и Константинополь — в Москву. Федоров предлагал *оживить* обветшавшие стены русских кремлей, ощущая в них «могучую образовательную силу». Он предлагал сделать их центрами «религии общего дела» — регуляции природы, превратить кремли во Всенаучные музеи, народные Храмы-школы. Характерно, что Федоров относил исполнение своих планов уже в наше время: «Множество разрушенных башен, рассеянных по пустыням, степям и горам, разрушение которых считалось знамением умиротворения,

теперь, в нынешнем веке, к 2000 году <должны быть> восстановлены, что будет означать не возобновление войн и нашествий, а объединение всех в труде наблюдения и управления слепую силой природы» (III, 77).

Сегодня кремли России все еще пребывают в летаргическом состоянии сна. Те из них, где находятся органы управления, — для народа мало доступны; те, где администрации нет, — бессмысленно, необъяснимо пусты. Современная роль кремлей до сих пор не осознана: они теряются в лакуне между образом национальной святыни и символом государственной власти. Характерно, что почти в каждом кремле есть музей или архив — угаданная Федоровым функция «сокровищницы», места *памяти предков* выполняется, но как-то исподволь, неосознанно и бессистемно. Для новой жизни кремли почти закрыты: Арсенал в Нижнем Новгороде, ставший центром современного искусства, — единственный случай пробуждения кремля легким дыханием творчества.

Сегодня кажется как никогда важным воссоздание «кристаллической решетки» русских кремлей — символических «центров силы», «энергетических сгустков» — через актуализацию их «жизнеутверждающих» функций. Кремли могут выступить как средоточия памяти, источники национального самосознания в самом буквальном, *познавательном* смысле — в смысле федоровского «отечествоведения», поставления знания о целостности своей культуры. Инструментом такого знания могла бы стать информационная среда, представляющая разрозненные кремли как элементы единой структуры. Для начала в ней могли бы быть собраны виртуальные модели кремлей, поясняющие их изменения в разные исторические эпохи и связь архитектурной схемы с религиозным прообразом, а также электронные альбомы «сокровищ» — музейных предметов, хранящихся ныне в кремлях.

Разработка и насыщение подобной образовательной среды возможны лишь при реализации принципов «общего дела». Во-первых, необходимо достижение время-пространственного синтеза — через выстраивание единой историко-архитектурной и культурологической канвы, придающей истории русских кремлей статус целостного феномена, имеющего определяющее значение для отечественной культуры. Во-вторых, антропологической общности — через активизацию междисциплинарного взаимодействия между различными группами, специалистами-гуманитариями (исследователи, журналисты, архитекторы, реставраторы, музейные хранители, специалисты по информационным технологиям, представители образовательной и туристической инфраструктуры и т. д.), а также органами федеральной и местной власти и современными пользователями кремлевских зданий (включая РПЦ). И, в-третьих, информационного един-

ства — через консолидацию всех наработанных ресурсов по данной теме (изданные и неизданные исследования, картотеки и базы данных, фотоархивы, архитектурные и концептуальные проекты реконструкции, музеефикации и приспособления зданий и городских территорий).

Обращение к архитектурному наследию, реконструкция его смыслов, превращение пушкинских «родных пепелищ» в «животворящие святыни» — это один из способов «держаться корней», приобщаясь к энергии предков, силе национальной культуры, питающей новые поколения. «Собирание» русских земель в единой информационной среде на основе «кремлевской» идеи Федорова и практическое насыщение кремлей светско-духовной жизнью, безусловно, позволит вернуть нашей стране образ страны духовно развитой, опирающейся на свою древнюю историю и наследие мировых цивилизаций.

Примечания

¹ Н.Ф. Федоров — В.А. Кожевникову. Между 8 и 12 июля 1898 г. (IV, 338).

² См.: Хрусталева М.А. Образы архитектуры в философии космического расселения // XXXV Научные чтения, посвященные разработке творческого наследия К.Э. Циолковского. Тезисы докладов. М., 2000. С. 123—124.

Т.Б. Кудряшова

О ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЕ «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

«Философия общего дела», значительное явление человеческой мысли и культуры в целом, рассматривалась с самых разных исследовательских позиций, подчас едва ли не исключая одна другую. Следует не столько критически обобщить их, представить в целом, сколько найти критерии допустимости (или недопустимости) тех или иных интерпретаций идей великого мыслителя. Нужно определить смысловые поля, в пределах которых (если основываться на глубинном внутреннем чувстве такта) допустимо рассматривать его идеи, и наоборот, найти аргументы, которые не позволяют при рассмотрении созданных им текстов принимать некоторые интерпретации, не соответствующие интенциям его мысли и чувства.

Творчество Н.Ф. Федорова может быть достаточно *адекватно понято* при рассмотрении его сквозь призму *Внутренней формы языка познания*, принятой в качестве идеи, философы, концепта. При этом под языками познания понимается весь спектр знаково-символических, вербальных и невербальных средств, позволяющих воспринимать мир, понимать, пере-

живать, чувствовать, объяснять и описывать его, действуя, создавая образы, представления, концепты, произведения искусства, системы знаний, теории. Другими словами, концепт Внутренней формы позволяет рассматривать с единой позиции (объединяющей онтологический, гносеологический, аксиологический, праксеологический, этический, эстетический и др. подходы) языки обыденности, религии, науки, искусства, мистики и т. д. *Цель данного исследования* — получить представление о специфике Внутренней формы того языка, которым руководствовался Н.Ф. Федоров в своем постижении мира, понимаемом как его преобразование, а затем на этой основе проанализировать интерпретации идей мыслителя.

В соответствии с заложенной В. фон Гумбольдтом традицией, мы рассматриваем Внутреннюю форму языка как энергичное основание, координирующее взаимовлияние внешних языковых форм и содержания мысли. Все языки и гносеологические формы, познавательные интенции и их реализации нами рассматриваются в качестве восходящих к этому первоисточнику, *к основанию человеческого познания* — «Внутренней форме языка познания». Он служит «Единым» для любого вида познавательной активности, является основой самосознания, имея ту же онтологию, что и онтология мира.

Для языковой среды миропонимания, которую создавал и в которой творил Н.Ф. Федоров, характерна особая форма деятельности, форма христианского синергизма, постижения мира в его преобразении. Это глубоко мотивированное, основанное на широчайшей эрудиции действие, имеющее творческий характер, питающееся энергией *стремления, страсти к познанию ради перерождения мира и человечества в духе Христовом, в Троиединстве* (стремления, в котором удивительно сочетаются его научный и религиозный характер) и ограничивающееся лишь чувством гносеологического *такта*, имеющего, по преимуществу, религиозно-нравственный характер. Наивысшее проявление такого познания связано с возникновением чувства *вкуса* (в кантовском понимании этого слова), предотвращающем возможность впадения в вульгарный материализм, в позитивизм, нигилизм, сциентизм, утопизм, религиозный натурализм и пр. Во многом, именно с наличием или отсутствием чувства вкуса и такта мы связываем обнаруживаемую в литературе адекватность или неадекватность интерпретаций идей русского мыслителя.

Наше изыскание оснований языка «Философии общего дела» не отвергает анализа эмпирического многообразия внешних языковых форм, которыми пользовался его автор, но оно принципиально не опирается на систематизацию этого множества, а осуществляется на основе движения *от истоков языка познания* — к многообразию его эмпирических проявлений.

При этом для нас важно понять, на что данный язык способен, благодаря потенциалу его основания; на что он «вдохновляет» человека; на основе каких принципов формирует такой понятийный и образный, отвлеченно-абстрактный и жизненно-действенный аппарат, который в наиболее адекватном виде не только выражает интенции, мысли автора, но и формирует их. Благодаря каким качествам языка возможно сочетание «мыслительной разработки вселенски-преобразовательных проектов» с «выходящей в жизнь практической инициативой», как через него передается идея возгонки природных энергий в силу воскресительной мысли¹.

Идея о том, что во Внутренней форме предстают в единстве множество возможных способов постижения мира через понимание, объяснение, описание, толкование, творческое преображение, противопоставление себе и привлечение к сотрудничеству — позволяет видеть в самых разных фрагментах философии Федорова — их энергийный источник, потенциал которого бесконечен, но не безграничен.

Постичь и описать вербально Внутреннюю форму любого языка, объективированного либо индивидуального, — невозможно, поскольку это прежде всего потенциал. Однако мы можем ее понять, можем чувствовать на уровне интуиции, на что она способна и к чему никогда не приведет и не призовет, если следовать ее внутренней силе, не искажая ее. В этом смысле среди ранних исследователей творчества Федорова довольно близок к постижению исследуемого нами предмета — Н.А. Сетницкий. Будучи убежденным последователем воскресительного учения, он смог тонко почувствовать и оценить главные интенции его языка, причем не в их аналитическом разъятии, а наоборот — во взаимодействии. При этом он как будто видел их в виде единого потока, эманлирующего из виртуального центра, каковым, собственно, и является творческое начало человека. То есть этот философ и исследователь смог прочувствовать, интуитивно приобщиться к «идеогоническому процессу»², к тому, как могла происходить актуализация федоровских идей, из каких посылов, начальных установок они вызревали, из каких первоэлементов складывались. В определенном смысле, по логике мыслительной деятельности, такую восстановительно-синтезирующую работу можно сравнить с построением периодической таблицы химических элементов Д.И. Менделеева. В этом случае мысленно восстанавливается некий исходный принцип, на основе которого могли быть актуализированы и известные нам идеи, и те, которые не были рождены, но могут появиться позднее, например, у единомышленников. В то же время этот исходный принцип не позволяет актуализироваться на его основе тем идеям, которые противоречат его собственной специфике.

В общем случае, главным результатом постижения Внутренней формы языка любого автора — может стать помощь в верной трактовке его неоднозначно понимаемых идей или мыслей, провоцирующих свое неоднозначное понимание. Поскольку внешнее выражение нередко приобретает вид случайный, то по этому виду далеко не всегда можно восстановить исходные интенции, на основе которых созревало данное языковое выражение, данное высказывание. Анализ лишь внешних форм может привести нас к результату, когда их смысл понимается не только искаженно, но и противоположным образом. И если такого рода интерпретации, абсолютно не соответствующие исходному замыслу, все-таки приписывают тому или иному автору, показать их несостоятельность можно только на основе апелляции к Внутренней форме его языка, слова. Тогда становится ясно, что такого рода значения и смыслы не могли быть порождены данным сознанием, с данной деятельностной, познавательной, ценностной, этической, эстетической установкой.

Представление Н.А. Сетницкого о «целостном идеале» в данном случае применимо как к исходному образу творческого начала, характеризующему нашего русского мыслителя, так и к тому интерпретационному образу, который воссоздается на основе его идей. Такого рода подход позволяет понять, что концепты Федорова возникают на основе «особого акта выбора», когда выбор того, что «сращивает воедино отдельные моменты идеогонического процесса»³, осуществляется не просто подбором из нескольких имеющихся целевых причин, но основывается на оценке всего потенциала возможностей, в том числе на том, что может быть вообразимо лишь в своей предельности, включающей даже невозможное. И только тогда эта уже оцененная в своей «возможной невозможности» предельность — может стать стержнем, на котором держатся все остальные идеи. В это же время данная совокупность идей становится «целостным идеалом»⁴, или в нашей формулировке — адекватной актуализацией Внутренней формы, причем актуализацией в деятельности. Как справедливо утверждает Н.А. Сетницкий, таких целостных идеалов «в развитом и развернутом виде» совсем немного. И учение Н.Ф. Федорова в этом смысле «выдержано в качестве целостного начала», поскольку в нем, во-первых, есть замкнутый герменевтический круг, обратная связь: отчетливо усмотрена цель, усмотрен конец, превращаемый в замысел и переводимый из состояния возможности в действительность; во-вторых, дан акт выбора; и, в-третьих, достаточно четко показаны этапы воплощения⁵. Таким образом, не только продемонстрирована высочайшая точка, но и сделана попытка «протянуть нити» от этой вершины до повседневной действительности⁶.

Именно последний момент, момент реальной связи с действительностью, один из сильнейших в философии общего дела, как ни странно, является провоцирующим по отношению к вульгарным трактовкам данного учения, и, в первую очередь, к трактовкам позитивистского толка. Когда интерпретаторы видят сложную многоуровневую систему идей лишь с одной стороны, причем внешней, научно-прикладной и прагматической, а затем только на этой основе делают обобщающие выводы о ее сути, то такой подход, конечно же, не может дать ничего, кроме выводов о позитивистском уклоне мыслей Федорова, о его «натуралистическом оптимизме» или «вульгарно-плоском натурализме». В этом случае интерпретаторы сами напоминают героев известного фельетона Гегеля «Кто мыслит абстрактно?», в котором немецкий мыслитель разоблачает примитивизм такого мышления, когда на основе отдельных случайных признаков делаются обобщения, претендующие на всеохватность⁷. Так и в данном случае в учении Федорова игнорируется самое главное, глубинное, а оперируют только тем, что лежит на поверхности.

С другой стороны, недооценка момента деятельностной, обратной связи с действительностью, рассмотрение учения Федорова лишь на уровне метафизических абстракций, — рождает ту форму интерпретации, какая была свойственна В.С. Соловьеву. Замысел Федорова был понят Соловьевым не в полном его объеме, недооценена была его проективная, конкретно-практическая сторона. Акцентировалось внимание на «возвышенной туманно-неопределенной мистике».

Как видим, и недооценка, и переоценка практико-деятельностной стороны учения Федорова ведут к непониманию главного.

Продолжим рассмотрение трактовок, связанных с обвинениями Федорова в позитивизме.

Если для сравнения обратиться к собственно позитивизму, рассмотрим его основные черты, в свое время выделенные В.С. Соловьевым, то они образуют следующий ряд признаков: выдвигание естественных наук и их методологии в качестве всеобщей мировоззренческой базы; рассмотрение других способов постижения мира (мифология, религия, философия) лишь в качестве несовершенных, предварительных и предваряющих положительный метод познания; исключительное признание лишь относительных явлений и эмпирического способа познания без опоры на какое-либо безусловное начало⁸. В другой терминологии эти черты описываются такими характеристиками, как эмпиризм и детерминизм в сфере рассуждений, утилитаризм и прагматизм в нравственности, абсолютная вера в прогресс, равнодушие к «вечному», «сокровенному», сведение уровня научной мысли до фактографии.

Думаем, без всякого дополнительного анализа ясно, что дух «Философии общего дела» несопоставим с вышеперечисленными главными интенциями позитивизма. Однако касательно частностей следует признать, что язык многих работ Н.Ф. Федорова, сам способ выражения некоторых его идей подчас провоцирует их двойственное восприятие. Например, если изучать отдельные проекты, частные действия, которые предлагает осуществлять Федоров (борьба с голодом, неурожаем, наводнением и засухами, тяжелыми формами труда; решение продовольственного вопроса, санитарные проблемы, метеорическая регуляция, строительство человеком своего собственного тела, превращение земного шара в «землеход», развитие музейного дела, исследование значения годовых церковных праздников, развитие календаря и даже забота о содержании и обустройстве кладбищ («перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею» — I, 74), размещение кладбищенских церквей, электромагнитное кольцо вокруг земного шара для воздействия на климат, трансокеанический телеграф и прочие средства кругосветных сообщений), — то это наводит на мысль о приоритете у Федорова эмпирического и прагматического подхода к науке и ее достижениям, об увлечении частными фактами. Применение редуцированной индукции к такого рода элементам федоровского учения вполне закономерно приводит к произвольным обобщениям. Таким образом, исследователи, акцентируя внимание не на главных («истинах разума»), а на второстепенных, случайных элементах его учения («истинах факта») — приходят к выводам, не соответствующим его сути.

Обратившись же к главному, к тому, что принципиально не позволяет рассматривать идеи Федорова, как бы они внешне ни выглядели, в качестве позитивистских или сциентистских, отметим следующее. Учение Федорова в общем соответствует духу философии всеединства (поскольку Всеединство для него — условие понимания Троиединства — I, 70). Такая позиция заявляет о себе уже в названиях его работ, в которых подразумевается возможность и необходимость единения, родства ученых и неученых, духовных и светских, верующих и неверующих. Наоборот, «небратское», «неродственное», «немирное» — способно создать лишь «средства взаимного истребления» (I, 37—39).

В своей предельности это означает, что все многообразие мира, в том числе и мира идей, так или иначе видится в единстве, восходящем к одному основанию. С другой стороны, для позитивизма также характерно представление о «совершенстве», заключающемся в «возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение»⁹. Таким образом, структура обоих учений, как кажется на первый взгляд, совпадает: множество сводится к единому основанию.

Однако нужно учитывать, что есть две крайние возможности подобной радикализации идей в структуре: первая — их полное редуцирование, сведение к самому простому и бесспорному, в смысле реализации, варианту («например, тяготение»); вторая — наоборот, их идеальное видение в своей максимально полной реализации через доведение существующих в них в зачатке тенденций — до их логического конца или как вообще лишь представимого совершенства. У Федорова и у позитивистов общее то, что они радикализуют идеи, но в абсолютно противоположном смысле. Ведь философ даже не отказывается назвать свое учение о воскрешении позитивизмом, при условии, что это будет позитивизм, относящийся к действию. В этом случае не мифическое знание замещается позитивным знанием, но мифическое фиктивное действие заменяется всеобщим «действием положительным», замещается «народным позитивизмом» вместо позитивизма знания, остающегося привилегией ученых.

Поэтому философ, прежде всего на основе своего миропонимания и мироощущения, на основе своего чувства Внутренней формы языка религии, науки, обыденности, формулирует их высший предел, их идеальное предназначение, а также указывает на то, что мешает реализации этого предназначения. И лишь затем, исходя не из эмпирического обобщения, а из высшего замысла, — таким образом уже актуализирует этот замысел и строит проект его реализации, воплощения.

Как видим, пропасть между Федоровским и позитивистскими учениями лежит в понимании *качества основания и цели науки и любой мыслительности* в общем случае. В позитивизме это всего лишь «общий факт», поэтому не удивительно, что в ином восприятии позитивизм нередко предстает в качестве предвзятого, статичного, рутинного, ограниченного, усредненного и даже пошлого (А. Белый). В то время как у Федорова — это метафизическое основание, в свете которого единство всех его, казалось бы, противоречивых интенций позволяет представить замысел высочайшего уровня и труднопредставимого масштаба, в котором «мистика и тайна» превращаются в «задачу».

Только в этом случае «низшие» («плоская рецептура повседневности», «мелочность и грязь обыденной действительности») и «высшие» ступени (преобразованный по образу Троицы мир) объединяются в «единую лестницу»¹⁰ проекта. Энергичная борьба Федорова против «ученых», разделяющих мысль и дело, вполне объяснима, эта полемика является частью общего дела, но основная энергетика федоровского учения все-таки связана не с полемикой, а с разъяснением учения даже через отказ от авторства, с поступками, с реальной жизнью на основе этих важнейших принципов.

Если вернуться к Внутренней форме федоровского языка, то она почти полностью определяется выдвинутым им идеалом, корни которого в православии, но по-особому истолкованном. В православии, считает Федоров, сохранилась постановка высочайшей задачи, которая может стать делом всех людей. По большому счету «московский Сократ» переосмысляет Внутреннюю форму православия, изменяет в ней акценты (особенно ярко это выражено в его работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез» — первоначальное название «Пасхальные вопросы»). Именно здесь, в религии, он видит постановку задачи «общего дела» всех людей — как исходную точку всеобщего синтеза, космической всеобщей преобразовательной деятельности, супраморализма.

Со стороны сознания (ноэтической стороны) — это синтез теоретического и практического разумов; со стороны предмета (интенциональной и ноэматической стороны) — это синтез Бог-человек-природа; со стороны способов постижения мира — это синтез науки, искусства и религии, отождествляемой Федоровым с Пасхой (и великий праздник, и великое дело). Таким образом, обоснованием для всех построений «Философии общего дела» является выбор направления для деятельности, выбор дела, а христианство превращается в этику, как действие и деятельность, охватывающую все отношения человека и все сферы мира. Супраморализм становится христианством, в котором «вся догматика стала этикой», догматы — заповедями, а этика видится «неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, то есть воскресения» (I, 388).

Как видим, основанием Внутренней формы «Философии общего дела» является религия в ее расширенном понимании как духовно-делового фундаментирования, охватывающего все области человеческого действия. Такого рода идеал общего дела, скрепляющий все, что высказано Н.Ф. Федоровым в его теоретических трудах и в его жизни, в его поступках, тоже являющихся выражением общего дела, — этот идеал, при подобном рассмотрении, уже не нуждается в дальнейшем обосновании, а сам становится основанием и критерием для оценки любого дела.

Как справедливо отмечает Н.А. Сетницкий, главным атрибутом этого идеала является то, что это социальный идеал, который должен способствовать возникновению такого общественного устройства, в котором сознание и действие едины, что в свою очередь исключает саму возможность борьбы, взаимоуничтожения, распада и смерти. В религии, по мнению Федорова, это зафиксировано в виде догмата Троичности. Но он должен развиться, стать заповедью, должен быть связан с практической деятельно-

стью, подлежать осуществлению и воплощению. По мнению Федорова социально-проективная природа Троицы, ее образ совершенного единства так или иначе осознавались всегда: «В учении о Триедином Боге обожествлена, кроме универсальности, кафоличности, и нераздельность отцов от Бога, и неслиянность их с Ним». В свете идеи троичности «служение Богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живоносную» (I, 72).

Тщательно исследуя троичное богословие, саму идею троичности, связанную не только с догматическим пониманием Троицы, но включающую народный практический нравственный смысл (например, употребление имени Троицы только в мирных и союзных договорах и его отсутствие при объявлении войны) (I, 87—89), Федоров приходит к выводу, что основы учения о Троице лежат в глубине человеческой совести. Однако хотя «мысль об осуществлении на земле подобия Триединому (подобно мысли о воскрешении, которое и есть ее, Бессмертной Троицы, полное выражение) никогда не была чужда человечеству, *но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления такого подобия*» (I, 88; курсив мой. — Т. К.).

Именно в этом утверждении Федорова мы видим не просто основную проблему, эксплицированную им, но и основание всей его философии, его языка постижения и понимания мира. Все должно оцениваться с этой «высшей точки зрения». В свою очередь, принятая установка требует усвоения не внешней формы Троицы, не личины или маски Триединого Существа, а оценивания его внутреннего содержания и объема, ведь это не только догмат, но и заповедь. Воскрешение должно осуществляться не только в ограниченном виде через обряд, но и стать внехрамовым делом, «долгом полным и живым». В Троице, «единстве самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключаящее смерть единство», дан «совершеннейший образец общества». «В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (I, 90).

Онтология Троичности служит основной энергией, потенциалом, в свете которого возникают и развиваются основные идеи русского мыслителя. Например, от единства и неслиянности в воскрешении отцов Божественной и человечески-сыновней энергии он обращается к главным добродетелям семьи, которых также три: бескорыстие, христианская любовь, уподобление Триединому Существо. Исходя из учения о Троице Федоров рассматривает и роль женщины, ее ложное положение в обществе, говорит также об эксплуатации природы, хищничестве и паразитизме по отношению к ней. А потому «требование превращения слепой, смертоносной

силы в разумную и живую есть требование, заключающееся в догмате Троицы, а исполнение этого требования и составляет дело человеческого рода» (I, 96).

Отсюда Федоров выводит должную систему общественных отношений. Из всех общественных отношений в существо Тройческого единства Федоровым включены только родственные отношения в виде двусторонних отношений отцовства и сыновства, а также связывающего их третьего члена — равночестного и равнославного Духа. Он говорит, что «в учении о Сыне человеческом подразумевается и дочь, насколько в ней общего с сыном», причем именно тогда, когда говорится о Сыне как о Слове, то есть о таком знании, с которого начинается уподобление. «В учении о Сыне Божиим заключается долг сыновний, в учении о Духе Святом — долг дочери человеческой» (I, 100). Этот третий элемент придает Тройческому единству особые черты. Без него две вышеуказанные стороны могли взаимодействовать лишь на началах подчинения и покорности, на рассудочно-рациональных или волевых устремлениях, однако третья сторона отношений придает им качества вдохновения, на почве которого только и возможно совершенное общение, «нераздельное» и «неслиянное».

Именно таким образом, через анализ природы вдохновения, элемента дочеринства, как женственности, лишенной полового ее понимания, Федоров включает дочь в общее дело преображения, призывая ее к сану мирносицы: «Дочь — это великое орудие воссоединения или восстановления единства рода, примирения сословий и народностей» (II, 69). Но высшее общение по образу Троицы, помимо перечисленного, подразумевает еще и бессмертие, а потому оно также становится подлежащим исполнению проектом. Таким образом, за богословскими формулами Федоров открывает для всех реальное практическое учение о бессмертии и путях к нему.

Что касается путей достижения цели, то прежде всего — это победа над смертью, поскольку только победив смерть, можно будет уподобиться образцу совершеннейшего общения. Но смерть — это результат слепоты природы, разрушительно действующей вне человечества и в нем самом. Поэтому человек призван преобразовать себя и природу, стать органом ее самопознания.

Здесь вновь проявляется важнейшее качество мысли Федорова, о котором мы уже говорили выше. Федоров не принимает за абсолют того, что имеется и кажется очевидным, например, неотвратимость смерти. Все ее внешние признаки распада, гниения и проч. — не являются признаками неизбежности, необходимости смерти. Методом индукции неизбежность смерти не доказывается. Федоров обращается к возможности бессмертия,

к потенциалу, который можно помыслить (пустая пока «клетка» в таблице Менделеева). Потенциально смерти могло бы и не быть. Следовательно, возможна актуализация именно этой линии потенциальности, и поскольку с оценочной стороны она является гораздо более предпочтительной, и соответствует, по его мнению, религиозным догматам, то необходимо лишь продумать, как эту линию потенциальности сделать актуальной. Пока мешает этому, считает Федоров, несовершенство человека, его несамостоятельная, несамобытная жизнь, его неспособность к объединению для всеобщего поддержания жизни. Поэтому и в этом отношении человек должен быть преображен.

Аналогично и природа в качестве слепой, разрушительной силы может восприниматься как временное явление, вполне преодолимое через обращение ее разрушительных сил в силы воссозидающие. Здесь Федоров также пользуется не методом индукции, а методом дедукции, выводя необходимость познания, изучения и преображения природы из религиозных заповедей, из представлений о свободе, о разуме как основаниях жизни. Но дедукция осуществляется под влиянием главного аргумента — нравственного, связанного с обязанностью сынов по отношению к отцам. Таким образом в деле преобразования природы все конкретные проекты Федорова не воссоединяются в единый проект, а следуют из единого проекта «полного преобразования мира и охвата его во всех временно-пространственных пределах»¹¹.

Н.Ф. Федоров попробовал реально осуществить синтез языков, реализовать идею всеединства религии, науки, практической деятельности, искусства, философии. Выбор онтологически верной исходной точки позволяет ему отказаться от перебора случайных частных результатов, от дробления общей задачи, и формировать неискаженный целостный образ конечной цели. Как и любое действие, синтез может осуществляться с разной степенью воссоединения языков и выражаться на различных уровнях их действительного онтологического единства. Их полное объединение произошло в сознании мыслителя. Но по мере выражения в словах, в текстах — объективно исторически сложившиеся в социуме противоречия этих языков все более проявляют себя. Так, глубочайшая религиозная интуиция, выражаемая на языке науки, может приобрести иные значения, подчас не свойственные ей в исходном состоянии. И эти внешние объективированные значения — заслоняют глубинные. Трагедия Федорова в том, что он нередко пытался на объективированном научном языке выразить то, что подобной объективации поддается с трудом. Отсюда — многочисленные, подчас противоречивые интерпретации его работ и разноречивые мнения о них. За внешними, знакомыми по науке формами не все способны увидеть их

истинное содержание, Внутреннюю форму, под влиянием которой продуцируется этот многообразный поток идей.

В связи с этим, Федоровские идеи вступают в сложные неоднозначные отношения не только с религиозными, но и с научными установками. Безусловно, у Федорова присутствует элемент рационализма, поэтому он ищет сторонников и, как ему кажется, находит их в ученом сословии, правда, не в его реальном состоянии, а в должном. Здесь он видит силы, способные содействовать объединению, в котором прогресс заменится воскрешением, а неродственный тип отношений — «родственным типом нераздельной Троицы». Таким образом, идеальной моделью развития науки у Федорова также становится фундаментальный религиозный образ Троицы.

Однако реальное положение дел в науке он сурово критикует. И это не случайно, поскольку его собственная научная установка, его научный язык существенно отличаются от классических и, скорее, ближе не позитивизму, а духу позже появившегося «нового рационализма», о котором пишет, например, Г. Башляр. Именно эта философия науки «находит сложное в простом», способна к «полемическим обобщениям»; она от вопросов «почему» переходит к вопросам типа «а почему бы и нет», предоставляет место паралогии наряду с аналогией¹². Однако научно-рациональная составляющая учения Федорова, придавая его идеям определенную окраску, все же не является для них основой.

Возможно, именно это послужило базой для упреков Федорова в ненаучности, на которые не скупилась критики, так же как и на упреки в сциентизме. На такого рода высказывания весьма корректно отвечает Н.А. Сетницкий. Он говорит о том, что критерии научности носят весьма относительный и исторический характер. И применимы они всего лишь к методу. А что касается постановки задачи, то она может быть отвергнута лишь по соображениям желательности, возможности или осуществимости при данных условиях. Задание не может оцениваться по критериям научности. История показывает, как задачи, неосуществимые в прежние времена, проблемы, оцениваемые как фантастические, постепенно переходят в разряд не только решаемых, но и банальных. И логическое продолжение до конца многих из имеющихся ныне линий научного исследования неизбежно приводит к результатам или целям, поставленным еще Н.Ф. Федоровым¹³.

Таким образом, если говорить о Внутренней форме науки, каковой она как будто вновь рождается в недрах Федоровского учения, то великий мыслитель предлагает принципиально иной подход к пониманию движущих сил научно-технического прогресса. Проблему Федоров видит в том, что ученые, отделившись от неученых, едва ли не постоянно пребывая во «временной командировке», потеряли чувство единства, родства со всеми.

И кто-то должен стать инициатором возвращения к единству такому, когда будет возможно «всеобщее участие в знании» (I, 41). Причем такое всеобщее участие вовсе не означает, что «кухарка будет править государством». Роль каждого участника этого всеобщего знания — своя, но наличие множества таких ролей, как оттенков понимания и самих проблем, и способов их решения, — исключает возможность односторонности, тенденциозности в постижении и преобразении мира. А это, в свою очередь, способствует главному — искоренению неродственности, безучастности, вражды между учеными и неучеными, верующими и неверующими и т. д.

В высказываниях Федорова о предназначении науки и ученых: «изучение природы как силы смертоносной», объединение ради изучения и управления этой слепой силой, «регуляция силами слепой природы», которой «недостает нашего разума» — можно было бы видеть несколько слабых мест, если бы не последнее замечание о природе, которой «недостает нашего разума». А оно означает, что управление должно производиться не через подавление или уничтожение, но, наоборот, через дополнение, помощь природе путем более разумного направления действия ее сил. При этом масштаб мысли Федорова таков, что он видит следствием преобразования природы не только защиту человека от стихии, но и коренное улучшение его социального положения. Например, от «каторжной подземной работы рудокопов» следует отказаться, найдя иные источники энергии.

То есть в науке нужен не «научный материализм», лишь открывающий законы природы, но необходим «нравственный материализм», в котором объединяются люди мысли и люди дела, ради дальнейшего преобразования открытых законов в «совокупном труде знания и действия» (I, 40—42). Таким образом, наука у Федорова, с одной стороны, это не самоцель, а средство преодоления глобального небратского, неродственного отношения. Но, с другой стороны, это именно то средство, на основе которого в значительной степени осуществляется объединение. Путь к преобразению должен быть осмысленным, основанным на сознательном, а не бессознательном (слепом) способе действия, достигаемом внушением, заговариванием, «присушиванием» и проч. При всей значимости науки, Федоров подчеркивает христианские корни своего учения, поскольку «завет христианства заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (I, 61). Только при наличии религиозного чувства Троичности и Всеединства в качестве действенного основания — знание не будет отделено от дела, ум от рук и «все будут познающими».

Справедливости ради следует отметить, что в своем внешнем выражении учение Федорова само не всегда отвечает тем требованиям братства и родства, которые он предъявляет к другим теориям и практикам.

Далеко не всегда он может занять примиряющую и объединяющую позиции. Нередко его высказывания сопровождаются достаточно ярко выраженной нетерпимостью к мнениям тех, кто не в должной, с его точки зрения, степени понимает проблему. Так, он довольно односторонне критикует Канта, кантианство и неокантианство, не видит потенциала этой философии, обращая внимание преимущественно на внешние формы ее выражения. Возможно, что такого рода «слепота» по отношению к некоторым иным теориям, как и следует по его учению, — вызывает рознь. Отсюда так много непонимающих и недоброжелателей. Довольно заметна и конфессиональная нетерпимость. Тексты Федорова пафосны, энергичны, он активно пользуется приемами риторики в целях убеждения, обращается к чувствам, широко использует тропы, образные сравнения, экспрессивные средства выражения («мерзость запустения», «сердечная работа», «небесные пространства», «смертоносная сила», «слепая сила» и т. д.). Не всегда находя нужные слова русского языка, создает много неологизмов: всеотеческий, патрофикация, психократия, небратство, неродственность, подчеркивающих момент единства, единения (или их недостаточность).

Впрочем, в текстах Федорова явления нетерпимости хотя и досадны, но, скорее, эпизодичны; в то же время критика чаще бывает обоснованной. Так, нацеливая науку на поиск причин и условий небратского отношения, а также на их преодоление, Федоров обращается к критике частных методов науки, не отвечающих его постановке целей. Например, в детерминизме он видит не только то, что обычно критикуют в классической науке, а именно, разрозненность, восприятие мира не как единого целого, но как совокупности отдельных элементов — предметов частного научного анализа. Он кроме этого отмечает, что при таком научном анализе теряется самое главное: «отечественность», любовь, чувство единения.

Мыслитель справедливо замечает, что «наука не должна быть знанием причин без знания цели, не должна быть знанием причин начальных без знания причин конечных (т. е. знанием для знания, знанием без действия), не должна быть знанием того, *что есть*, без знания того, *что должно быть*». Но и этого мало, поскольку «наука должна быть знанием причин *не вообще*, а знанием причин именно небратства, должна быть знанием причин *розни*, которая делает нас орудиями слепой силы природы, вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению». Поэтому «смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного» (I, 45). Таким образом, по сути Федоров говорит о том, что сейчас называют восстановлением полноты субъекта науки, и не только науки. Восстановле-

ние полноты человека подразумевает приведение ума в чувство, «полноту чувства», «полноту воли» или совокупного действия. Федоров внес весомый вклад в расширение понимания границ человека, границ его мысли. Он действительно избавляется от многих «произвольных ограничений» на «пути к лучшему» и, наоборот, предвосхищая возникновение общества потребления, указывает на необходимость ограничения искусственных потребностей, «которые не обеспечивают существования, а раздражают лишь желания», в результате чего вещь становится условием прогресса, обостряется борьба за вещь, и вещь как цель предпочитается людям как средству: «Каждый и ценит других людей лишь как союзников в деле приобретения вещи» (I, 49).

Его же собственная жизнь, поступки и скрытая в них философия жизни и поступка, склад мышления, тип философствования, особенности внешних выразительных средств языка — это конкретные актуализации того потенциала, который характеризует Федорова как творца, как создателя и носителя нового языка постижения мира, в котором сливаются воедино религиозные устремления, этические и аксиологические установки, обращения к достижениям науки. Но главное, что объединяет столь разнородные высказывания, — это любовь, и именно через любовь у него реализуется тот особый путь познания мира, который имеет главной целью — его духовное преображение. Именно поэтому он так часто упоминает о человеческих чувствах: о счастье, сокрушении, скорби, ненависти, сожалении, сердечной теплоте, сыновней и дочерней любви, много говорит о «детском чувстве», как примере искренности, цельности, внутреннего ощущения родства. Ведь и Евангелие делает детское чувство условием вступления в Царство Божие. В каком-то смысле этими качествами детскости обладает и его стиль. Философ, как и ребенок, не избегает говорить о том, о чем взрослые подчас боятся упоминать. Он чист и искренен в своих рассуждениях и вновь призывает всех уподобиться детям, свободным от соображений пользы и выгоды. Основываясь на глубоком чувстве христианской любви, он создает учение о «высших целях и предельных эволюционно-онтологических задачах»¹⁴ человеческой жизни и деятельности.

В заключение еще раз подчеркнем, что у идей Николая Федоровича есть ясно видимая граница, не позволяющая принимать их интерпретации в сциентистском, позитивистском виде, сводить к социальным реформам или моральным проповедям, воспринимать в духе излишне оптимистичного рационализма и т. д. Идеи всеобщего дела Н.Ф. Федорова развиваются и могут развиваться, но это развитие должно осуществляться в пределах того потенциала значений, который заложен во Внутренней форме языка его философии.

Примечания

- ¹ См.: Семенова С.Г., Гачева А.Г. Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 9—10.
- ² Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Там же. С. 660.
- ³ Там же.
- ⁴ См.: Там же.
- ⁵ См.: Там же.
- ⁶ См.: Там же. С. 661.
- ⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 388—394.
- ⁸ См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 5—122.
- ⁹ Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 554—555.
- ¹⁰ См.: Сетницкий Н.А. Целостный идеал. С. 662.
- ¹¹ Там же. С. 672.
- ¹² См.: Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 5—7.
- ¹³ Сетницкий Н.А. Целостный идеал. С. 678.
- ¹⁴ Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова (I, 6).

Л.Л. Шестакова

О ЯЗЫКЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Черты словоупотребления Николая Федорова особенно ясно просматриваются на фоне его лингвистических воззрений. Взгляды Федорова на язык выражены во многих фрагментах творчества философа. Формулируя, развивая основные идеи своего учения, он рассуждал о языке вообще, языке естественном и искусственном, книжном и живом, народном, об отдельных словах и выражениях, определенных типах письма, их превращениях и т. д.

Представления Федорова о языке соотносимы прежде всего с фундаментальными вопросами философии языка, в том числе — его происхождения, связи с мышлением, отношений с обществом, знаковой природы. «...Человек есть существо словесное, в противоположность бессловесным, к каким относят животных» (II, 339) — это и иные высказывания Федорова о природе языка, о языке как исключительно человеческом даре продолжают традицию в истории лингвистической мысли, заложенную еще в античной науке и развитую учеными нового времени (ср. у Аристотеля: «Только человек из всех живых существ одарен речью»¹ — и, например, у Гумбольдта: «Человек есть человек только благодаря языку; а для того, чтобы создать язык, он уже должен быть человеком»²). В своем разборе философии позитивизма Федоров затрагивает вопросы прогрес-

са языка и прогресса мысли, излагая собственные представления о развитии языка, о значениях слов на ранних его этапах: «...в первобытном, в первоначальном значении слов заключается не обман, возвышающий нас, а выражается то, что должно быть» (I, 58). С прогрессом языка непосредственно связано, по Федорову, развитие памяти человека. «Совершенство языка, — пишет философ, — пропорционально его способности служить орудием памяти. Чем более язык мог выразить отношений между предметами, тем способнее он был служить орудием памяти. Слово действовало через орган слуха на восстановление представлений, письмо через орган зрения напоминало о забытом» (III, 451). В статье «Музей, его смысл и назначение» Федоров раскрывает идею единства разума, сознания, памяти, опираясь на научно-лингвистические и психологические знания: «Лингвистические исследования подтверждают, — пишет он, — 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. Подтверждают единство памяти и разума также психологические исследования позитивистов <...> А потому мы и можем сказать, что от памяти, т. е. от всего человека, родились музы и музей; иначе сказать, как лингвистические, так и психологические исследования убеждают нас в том, что музы и музей современны самому человеку; они родились вместе с его сознанием» (II, 373).

В сочинениях Федорова находим рассуждения о типах письма, их достоинствах и недостатках, связях с общественным устройством и т. д. На первый план здесь выдвигается мысль философа о значимости, непреходящей ценности ранних форм письма — протописьменности, что, полагаем, перекликается с важнейшим для него понятием праотеческого. В статье «Об идеографическом письме» философ говорит о трех периодах в истории письма, характеризуя движение от устава к полууставу и далее к скорописи как переход «от *благоговейно чтимого* к *уважаемому* и отсюда — к *презираемому*» (II, 215)³. «Иероглифическое или, точнее, идеографическое письмо, — по мнению Федорова, — никогда не умирало. Оно всеобще, всеословно, тогда как фонетическое письмо есть принадлежность одного класса. <...> Ни одна из <...> отрицательных сил, ни даже самый буддизм, не достигли еще пока своей цели — [его] уничтожения; и они еще не могут довольствоваться только фонетическим и принуждены прибегать иногда к знакам символическим или идеографическим. Фонетическое письмо, — обобщает Федоров, — имеет такие недостатки, а идеографическое такие достоинства, что первому никогда не заменить второго. Все вынуждено иметь, да все и должно иметь свое

символическое, образное выражение, содержащее многое в малом» (II, 215—216). Свои дальнейшие рассуждения философ строит, переходя в область семиотики, акцентируя отношения означающего и означаемого: «Всякое событие, всякое новое явление требует себе знака, обозначения своего смысла и содержания образом, так же как и словом. Первым знаком самого христианства была монограмма Христа, составленная из двух первых букв Его имени, то переходящих в крест, то соединяемых с крестом: Здесь мы имеем обратное превращение фонетического письма в идеографическое» (II, 216).

Несомненный интерес представляют высказывания Федорова о роли языка и науки о языке во всемирном объединении людей. Чтобы такое «объединение было всемирным, нужно объединение в языке всех народов, — подчеркивает он, — и объединение в языке не искусственном, как воляпюк или эсперанто, а в языке естественном, т. е. праотеческом» (II, 339). В качестве основной цели лингвистики Федоров провозглашает именно создание общего языка как объединительного начала в человеческом социуме. «Лингвистика, наука, изучающая все языки, другого приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может», — пишет Федоров и добавляет, проявляя осведомленность в вопросах научного изучения языка, овладения родным и иностранными языками: «В настоящее время есть корнеслов языков арийского происхождения; будет, конечно, корнеслов и всех языков. Изучение корней слов путем общеобязательного образования будет распространяться всюду и изучение своего и иностранных языков будет вести к познанию того, что в них есть общего, родственного, отеческого, праотеческого. В самой азбуке склады и слоги заменятся общими корнями и тем осмыслят их». Федоров выражает уверенность, что создавая таким образом общий язык, усваивая его, человечество будет «необходимо приближаться к языку праотеческому, который будет входить в употребление, однако, только по мере усвоения всеми людьми общего труда; трудом же этим может быть лишь дело отеческое. Таким образом, — заключает философ, — и действительное объединение в языке приводит тоже к отечеству» (II, 339).

Напомним в связи со сказанным, что в рамках эмпирического направления лингвопроектирования, которое складывалось в лингвистике в XVII—XIX веках, разрабатывались искусственные языки двух типов: априорные, лишенные сходства с естественными языками, и апостериорные, создававшиеся по образцу естественных языков. В последней четверти XIX века происходит переход от теоретического конструирования искусственных языков к практической их проверке в условиях общения. В 1879 г. появляется язык воляпюк, а в 1887 г. — эсперанто, строящийся по модели

естественных языков и комплектующий свой словарь из слов интернационального корнеслова. Общий язык Федорова, как может показаться на первый взгляд, имеет сходство с апостериорными языками. Однако особенность его заключается в том, что такой язык должен строиться, по мнению мыслителя, исключительно на общих корнях слов всех естественных языков; общность эта предполагает, по-видимому, прежде всего смысловое, сущностное (а не просто внешнее, формальное) единство корней (вспомним отношение Федорова к идеографическому письму). Общий язык не должен быть новым, искусственно сконструированным — он должен эксплицировать заключающееся в корнях естественных языков исконное протеческое начало, единое для всех представителей человеческого рода. Добавим также, что ведущую роль в создании такого языка должно сыграть, по мысли Федорова, христианство: «Если христианство есть действительная взаимность, <...> оно должно создать всечеловеческий, всенародный язык и тем устранить одно из важнейших препятствий к установлению взаимности между ними» (I, 232)⁴.

С понятием отеческого связана у Федорова не только идея «объединения в языке», но и представление о сути и назначении словесности, литературы. В своих рассуждениях об авторском праве и авторском долге Федоров приходит к пониманию литературы как слова сынов об отцах. Если начинается словесность «первым словом детей, сынов — *тятя, мама* и проч., — которые, как известно, во всех языках остались сходными», то продолжением ее «служит последний завет умирающих отцов, исполнение которого — *т. е. поминовение, воспроизведение жизни отцов*, — и есть высшее выражение словесности» (III, 486).

Не менее интересны, чем размышления о сущности, назначении языка, лингвистики, обращения Федорова к приемам, методам языковедческого анализа и комментирования при рассмотрении некоторых понятий, в особенности приобретающих концептуальный характер в его учении. Например, в «Записке от неученых к ученым русским...» Федоров подробно останавливается на слове *вера*, поясняет, в каком значении сам использует это слово: «Говоря об испытании вер, мы принимаем слово «*вера*» не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение лишь новой мысли. Слово «*вера*» принимается здесь в смысле старом, народном, ибо русский, как и всякий, вероятно, народ, как и сам Владимир, искал и ищет не знания или догмата, а дела, которое без обязательства, без обещания исполнить его не могло быть и принято. Таков и есть смысл и значение слова «*вера*»; «*вера*» в старину значило *клятвенное обещание*. Символ веры, в его самом кратком

виде, есть последнее слово Христа на земле, т. е. завещание» (I, 78). Следует сказать, что словари, описывающие состояние русского языка на прошлых этапах его развития, подтверждают наличие у слова *вера* значения, приведенного Федоровым. Так, в Словаре русского языка XI—XVII веков слово *вера* представлено в виде 5 значений, одно из которых определяется как «присяга, клятва»⁵. В качестве другого примера интерпретации Федоровым концептуально значимых слов можно привести его рассуждения о *человеке, добродетельном человеке, смертном и бессмертном*. Здесь наибольшее внимание привлекает попытка своего рода лингвистического прогнозирования. Федоров пишет: «Слово *смертный* никогда не изъездится, если будет общее дело, если человечество войдет в это дело; слово *смертный* сделается даже *бессмертным*, когда человек достигнет бессмертия, оно останется бессмертным памятником того, что человек был когда-то смертным» (I, 299).

К приемам языковедческого анализа Федоров обращается, осмысляя, интерпретируя положения упоминаемых им авторов. Например, разбирая используемое Гаманом выражение «*Omnia divina, sed et humana omnia!*» («Все божественное, но и все человеческое»), философ не ограничивается здесь общей характеристикой: «"Omnia divina" у него столь же неопределенно, как и "humana omnia"». К этому надо еще прибавить, — пишет Федоров, — значение малого слова, соединяющего эти выражения, но разъединяющего их содержание: "sed" (но). Этим "но" Божественное ограничивает человеческое, а человеческое отрицает Божественное, и тогда, вместо "всего, omnia", остается "ничто, nihil"» (II, 114).

Хотелось бы подчеркнуть, что Николай Федоров предстает в своих сочинениях целостной, единой языковой личностью. Внимание к языку (в широком смысле), проиллюстрированное выше несколькими примерами, обнаруживаем не только в его собственно философских сочинениях, но в произведениях иных жанров, например, в частной переписке.

Характерные черты словоупотребления самого Федорова обнаруживаются на разных уровнях языка, прежде всего на лексико-семантическом. Лексикон Федорова — это далеко не однородное образование. В нем отмечаются термины разных сфер употребления, устаревшие слова и формы, например: *любы* (любовь), *вопиет*, неологизмы: *отцетворение*, *патрофикация*, *супраморализм* (ср. также орфографический неологизм *восстание*); слова не только нейтральные, но и эмоционально-экспрессивно окрашенные (к экспрессивной лексике Федоров прибегает, например, когда говорит о состоянии кладбищ: «<...> на кладбищах, на этих святых местах, царствует мерзость запустения» (I, 72)) и т. д. Каждый из названных лексических аспектов достоин специального рассмотрения. Мы коснемся да-

лее лишь тех проявлений, которые формируют лексическую образность, образный строй произведений философа. Из образных средств Федоров использует преимущественно компаративные тропы — метафоры, олицетворения, сравнения. Так, рассуждение об отеческом строится с применением цепочки орудийных метафор, которые по-особому заостряют мысль философа: «Все отвергшие в наше время культ отцов лишили себя <...> права называться сынами человеческими и вместо участия в общем деле сделались лишь органами, орудиями различных производств, стали только клапанами, хотя и думают в то же время, что живут для себя» (I, 44). В олицетворениях у Федорова одушевляются понятия, явления, предметы разного свойства, например, время: «...XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествовавших ему веков...» (I, 61), языковые знаки: «... формы букв говорят гораздо более слов, искреннее их; формы букв неподкупнее слов; скоропись, например, на словах говорит о прогрессе, а формы букв <...> свидетельствуют о регрессе» (I, 54) и др.

Прочтение произведений Федорова в аспекте образности свидетельствует, что в раскрытии его идей заметную роль играет сравнительно-сопоставительный принцип (который отражает, по-видимому, тип мышления философа). Не случайно поэтому чаще других тропов Федоров использует сравнения, открыто дающие и описываемый предмет (понятие, явление), и тот, на который автору кажется похожим первый. Сравнения, больше оценочные, чем изобразительные, эксплицируются у Федорова союзами *как*, *как бы*, *словно*, *точно*, вводятся словами *подобно*, *похоже*, *напоминает*, выражаются формой творительного падежа существительного. Особенно часто в целях сравнения Федоров использует в конструкциях разной степени сложности союз *как*, например: «...как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство» (II, 132), «Как бессмертные боги Гомера относятся к смертным, так и сверхчеловечки Соловьева относятся к людям» (IV, 85). В рамках одного высказывания Федоров нередко применяет несколько сравнений, придающих предмету описания определенную цельность: «Чем меньше было сил у Византийского царства, тем больше воздвигало оно крепостей; это были как бы обочечки, которые образуются около семени и защищают его от зимних бурь и морозов, ибо Византия, как бы семя, собрала в своих стенах все выработанное древним миром» (I, 155).

Выбираемый Федоровым образ сравнения может носить вполне традиционный характер, например: «...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» (I, 38). Или: «Нищсе совсем не знает, что род человеческий приближается к совершеннолетию. Он, как ребенок, и, конечно, очень испорченный, знает только *игру*, и ничего выше игры себе представить не может» (II, 147). В иных случаях образ сравнения подобран так, чтобы придать зримость, яркость предмету речи. Примеры таких сравнений (данных сгущенно) находим в рассуждениях о старых и новых письменах: «Буквы готические и уставные, — пишет Федоров, — выводимые с глубоким благоговением, с любовью, даже с наслаждением, <...> т. е. с такими же чувствами производимые, с какими в то же время строились храмы, писались иконы, эти буквы были величавы, как готические соборы» (I, 54). Приведем также высказывание, в котором предмет и образ сравнения меняются местами: «Скоропись, урезывая буквы, как урезывают в ту же эпоху платье, как сокращаются церемонии и обряды, лишает их (буквы) величия; лишаются величия и люди, свергнувшие иго устава и предавшиеся суетливой, лихорадочной деятельности, мельчающие в ней, обезличивающиеся и сливающиеся в толпу, подобно буквам, обезличивающимся и сливающимся при скорописи, при спешном письме» (I, 54) (т. е., с одной стороны, скоропись «урезывает» буквы, как люди «урезывают» платье, с другой — люди, которые обезличиваются, подобно буквам, сливающимся при скорописи).

Федоровские сравнения иногда как бы погружены в текст и не без труда из него выводятся. Чтобы эксплицировать такие сравнения, необходимо приводить достаточно широкий контекст употребления, например: «Пока знание само по себе считается конечною целью, а ученые лучшим и высшим сословием, до тех пор вопрос о неродственности и о восстановлении родства не может открыться во всем своем значении и силе. Ученая специальность имеет временное значение, превращение комиссии ученых в сословие такое же злоупотребление, как, например, превращение диктатуры в тиранию» (I, 52—53). Находим, однако, и самодостаточные сравнения, которые могут быть с легкостью вынесены за рамки контекста. Это, например, приводившееся выше сравнение готических букв с готическими соборами. Ср. также утверждение Федорова, в котором использовано сравнение музея с церковью: «Для музея нет ничего безнадежного, "отпетого", т. е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ, даже с исторических; он не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, для всех умерших!» (II, 372).

Частота, регулярность появления тропов в произведениях Федорова различна. Наиболее наглядно их функционирование в небольших по объ-

ему, законченных по смыслу текстах, как, например, в статье «Музей, его смысл и назначение». На осознание читателем понятия музея как, в широком смысле, хранилища «памяти прошлого» влияют, несомненно, используемые Федоровым тропы. Утверждая, что хранение есть свойство органической и неорганической природы, в особенности — природы человеческой, Федоров пишет, используя цепочки сравнений: «Однако уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим. Всякий человек носит в себе музей, носит даже против собственного желания, как мертвый придаток, как труп, как угрызения совести; ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него» (II, 372). Сравнения, как видно, не очень привлекательные, но неожиданно точные. Рассуждая далее об отношениях обсерватории и музея, философ прибегает к олицетворению: «Но музей и с обсерваториею, производящею только рекогносцировку, остается пока организмом без органов действия, без рук и ног, потому что человечество в совокупности не способно до сих пор не только к действию, но и к передвижению <...> Этот организм (музей с обсерваториею) и останется без рук, если город и село пребудут разъединенными, в силу чего естественно-исторический музей останется вне естественного процесса природы» (II, 375). На взаимодействии тропов (олицетворений, метафор, эпитетов), стилистических приемов разных типов строится статья «Конец сиротства: безграничное родство» — одно из наиболее поэтичных сочинений Федорова. В этой статье находим, в частности, пример яркого звукового сближения слов, одно из которых связано с ключевым федоровским понятием отщепености: «Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отщепенявшая миры, станет истиною» (II, 202).

Анализ лингвистических воззрений, языковой составляющей произведений Федорова позволяет заключить, что такое направление в исследовании сочинений выдающегося философа дает возможность по-новому взглянуть на его учение, оценить Федорова как языковую личность и носит, полагаем, перспективный характер.

Примечания

¹ Античные теории языка и стиля. М., Л., 1936. С. 67.

² Цит. по: Березин Ф. М. История лингвистических учений. М., 1979. С. 55.

³ Напомним, что идеографическое письмо — это письмо с помощью идеограмм: знаков (обычно рисунков), обозначающих в отличие от букв, не звук или слог какого-либо языка, а целое слово или корень (см.: Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 171, 402—403).

⁴ Проблема всечеловеческого языка волнует, конечно, и современных исследователей — лингвистов и философов. Не углубляясь в рассмотрение существующих на этот счет мнений, сошлемся только на книгу В.В. Библихина «Язык философии» (М., 2002), в которой автор, в частности, пишет: «<...> когда всечеловеческий язык ищут, отворачиваясь от частных языков и конкретных событий, то его ищут там, где его нет» (Указ. соч. С. 50).

⁵ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 2. М., 1975. С. 79—80.

Сборник научных статей
«СЛУЖИТЕЛЬ ДУХА ВЕЧНОЙ ПАМЯТИ»
Николай Федорович Федоров
(к 180-летию со дня рождения)

Часть 1

Составители: *Гачева Анастасия Георгиевна,*
Панфилов Михаил Михайлович

Библиографическое описание дано в авторской редакции

Директор издательства *И.И. Шестопалов*
Заведующая редакцией *И.П. Донскова*
Редактор *И.И. Владимирова*
Художник *В.В. Покатов*
Технический редактор *Н.В. Соловьева*
Компьютерная верстка *В.Н. Спиридоновой*
Корректор *Т.В. Михантьева*

Подписано в печать 14.12.09. Бумага офсетная. Печать офсетная
Гарнитура «Times». Формат 60×90^{1/16}. Усл. печ. л. 27
Изд. № Без объявл. Тираж 400. Заказ **229**.

Издательство РГБ «Пашков дом»
119019 Москва, ул. Воздвиженка, 3/5
Тел./факс: (495)695-59-53
E-mail: pashkov_dom@rsl.ru