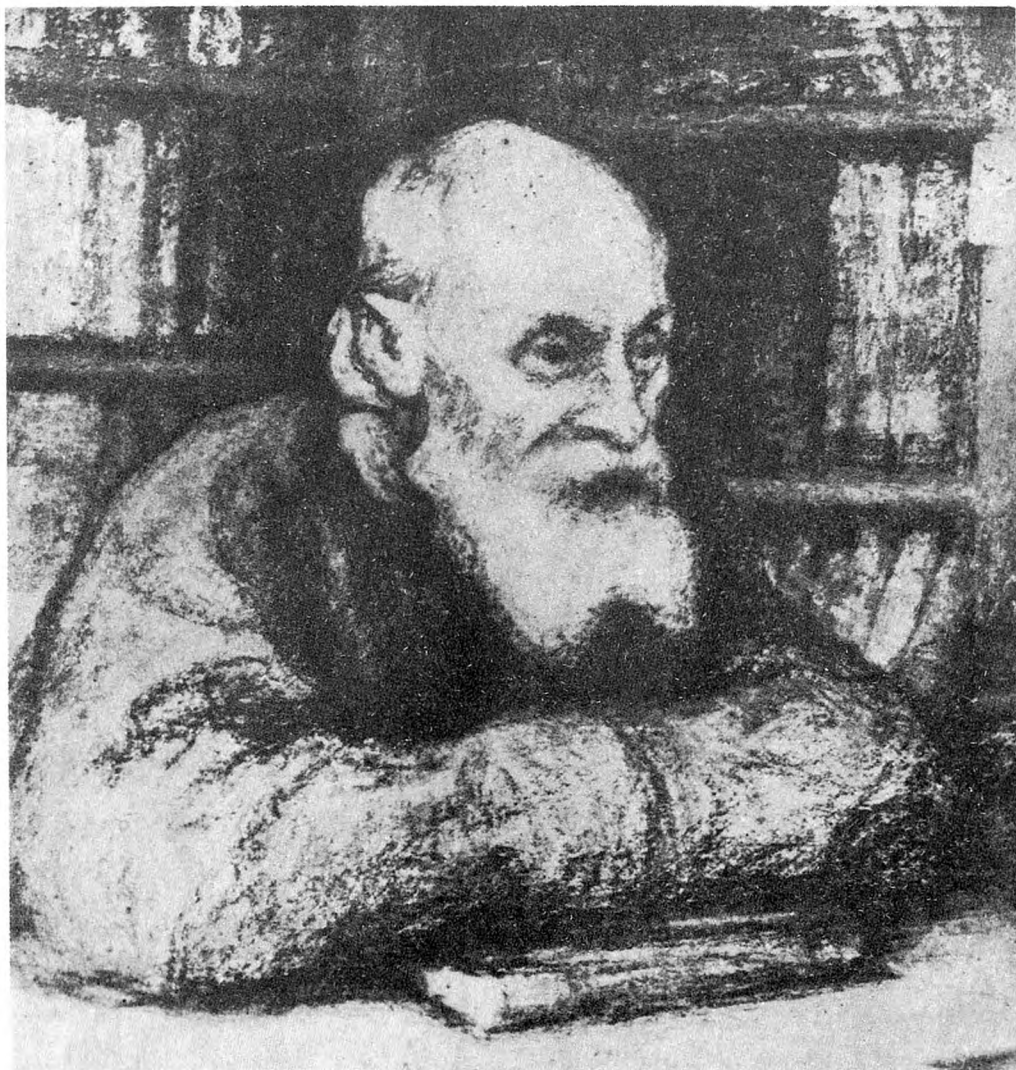


Н. Ф. ФЕДОРОВ

Н. Ф. ФЕДОРОВ · СОЧИНЕНИЯ ·



1



С рисунка Л. О. Пастернака 90-х годов XIX века.

Библиотека журнала «Путь»

Н.Ф.ФЕДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ ПЕРВЫЙ



Москва

Издательская группа «Прогресс»

ББК 87.3(2)
Ф 33

Редактор *М.А. Колеров*
Художник *В.А. Пузанков*

Составление, подготовка текста и комментарии
А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой

Работа издана при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 95-06-186836

Фёдоров Н.Ф.
Ф 33 Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 518 с.

Ф $\frac{0301000000 - 035}{006(01) - 95}$ без объявл.

ББК 87.3(2)

ISBN 5-01-004036-0
ISBN 5-01-004037-9

© Оформление издательская группа «Прогресс»,
1995
© Предисловие С.Г. Семеновой, составление,
комментарии и научная подготовка текста
С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой

ФИЛОСОФИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ Н. Ф. ФЕДОРОВА

Еще десяток лет назад любой разговор о личности и идеях Николая Федоровича Федорова (1829—1903) неизбежно начинался со ссылок на мнения об этом оригинальном и, как казалось, обочинном мыслителе главных духовных авторитетов России, его современников. И только после объявления, что Лев Толстой гордился, что живет «в одно время с подобным человеком»¹, что Достоевский мысли Федорова «прочел как бы за свои»², а Владимир Соловьев с редким дерзновением признал учение Федорова ни больше ни меньше «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»³, — автор малотиражной, диковинной «Философии общего дела» как бы получал некоторое право на внимание исследователей и читателей. (Впрочем, длительное время больше всего весили несколько сочувственных высказываний Горького, а также теплые предсмертные воспоминания К. Э. Циолковского о своем знакомстве еще «на заре туманной юности» в стенах Чертковской библиотеки с «изумительным философом и скромником»⁴.) Федорова приходилось «протаскивать», педалируя не столь уж существенные для него связи, часто отсекая самое для него сокровенное, сопровождая изложение его идей ритуальными откращениями: «утопия», «консервативно-патриархальные иллюзии», «идеализм», «религиозная оболочка» и т. п., а в последние годы включив его в одновременно почтенную и интригующую плеяду мыслителей русского космизма на правах «синкретического» ее родоначальника. Я вовсе не собираюсь оспаривать последнего, здесь вполне реальная филиация идей, хотя и нуждается она во внимательном анализе. Сейчас настали у нас времена, когда любые, даже самые утонченно-извинительные конъюнктурные соображения, надо думать, при желании могут быть полностью устранены и Федоров должен наконец занять свое истинное — и редкое — место в истории отечественной и мировой мысли, — место религиозного Учителя, давшего при этом сильную, неожиданную и плодотворную философскую оптику. Как бы подхватывая вышеприведенную оценку Соловьева, высказанную им в письме от 12 января 1882 г., где он величает Николая Федоровича, своего адресата, «дорогим учителем и утешителем», В. Н. Ильин через полвека утверждал, что в лице Федорова «во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность»⁵. За этим сравнением, часто прилагаяемым к Николаю Федоровичу, стоит не столько формальный принцип (распространение идей через устные беседы, тем более что в случае с Федоровым все же основным источником были рукописные тексты, дававшиеся

¹ Цит. по кн.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908, с. 320.

² Достоевский Ф. М. Письма, т. IV, М., 1959, с. 9.

³ Письма Владимира Сергеевича Соловьева, т. II, под редакцией Э. Л. Радлова. СПб., 1909, с. 345.

⁴ Циолковский К. Э. Черты из моей жизни. Тула, 1983, с. 61.

⁵ Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова. — Евразийский сборник, кн. VI, Прага, 1929, с. 20.

на прочтение) и тем более не содержательный (их учения существенно разнятся), а указание на самый *тип* и *склад* их как мыслителей — духовных вождей человечества, только одного — дохристианской, а другого — христианской эры.

Учение Федорова касается высших целей и предельных эволюционно-онтологических задач и уже хотя бы поэтому является учением религиозным, не говоря о том, что оно прямо определяет себя в христианском духе и в христианской перспективе. Естественно, что на него прежде всего отреагировали религиозные философы. С. Н. Булгаков первым в статье «Загадочный мыслитель» (где, кстати, Федоров и был печатно окрещен «московским Сократом») передал свое свежее, очарованное впечатление от мысли значительной, даже исключительной и вещей. Ценным было здесь раскрытие серьезной «зависимости Соловьева от Федорова»¹. Ведь Соловьев уже признавался патриархом зачинающейся плеяды мыслителей русского религиозного ренессанса, а тут за ним вставала другая выдающаяся фигура, вдохнувшая в него многие из его наиболее оригинальных интуиций и идей. Через несколько лет дух федоровских идей витает уже над страницами труда самого Булгакова «Философия хозяйства» (1912). В книге «Свет невечерний» Булгаков уже более осторожен, высказывает ряд претензий к Федорову, давшему «грандиозную систему философии хозяйства»², но смешавшему в ней теургию с магием. Однако позднее Булгаков отказывается от этого обвинения, оценив плодотворность федоровского применения «к хозяйству основных догматов христианства», признав в нем — в противоположность Марксу, чьим именем ознаменован выбор антихристового земного Вавилона, — открывателя исторического пути к Граду Божию. Сетую, что Федорову никто из мыслителей не сказал прямого “да”, как никто «не решился сказать и прямого “нет”», Булгаков заключает: «Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли, — пророку дано упреждать свое время»³. Впрочем, «нет» федоровской мысли хоть и нечасто, но звучало. Так, известный историк русского богословия Г. В. Флоровский, считая автора «Философии общего дела» «мыслителем острым и тонким», решительно отлучал его от христианства, усматривая в его учении гордынное взятие человеком на себя Божественных прерогатив, обличал в «гуманистическом активизме», «магическом и техническом натурализме», нечувствительности к проблеме личности и ее повоскресного преображения, утопизме⁴. Надо отметить, что вплоть до настоящего времени самые беспощадные критики Федорова, выступающие от имени православной ортодоксии, как правило, лишь варьируют те оценки, которые были высказаны Флоровским. (Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А. А. Киселева, ученика Флоровского, тот в последние годы жизни пересмотрел свое отношение к Федорову в сторону его значительно большего притятия.) Основная же тенденция в подходе к наследию Федорова была — с разной степенью глубины — общей большинству русских философов. От П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева до В. В. Зеньковского и С. Л. Франка все признавали его «своеобразнейшим и оригинальнейшим», «гениальным и дерзновенным» мыслителем, напоенным «подлинно христианским вдохновением», но отмечали при этом разного рода «скрыты и уклонения», связанные с недооценкой иррациональных истоков, трансцендентных тайн бытия, с излишним прагматизмом, утопическим склонением не-

¹ См.: Булгаков С. Н. Два града. Т. 2. М., 1911, с. 260—272. Впервые статья была напечатана в «Московском Еженедельнике», 1908, № 12, стлб. 28—46.

² Его же. Свет невечерний. М., 1917, с. 360.

³ Его же. Душа социализма.— «Новый град», Париж, 1931, № 2, с. 58.

⁴ См.: Флоровский Г. П. Пути русского богословия. Париж, 1936, с. 322—330.

которых его проектов. Особое внимание тех, кто внимательно вникал в «Философию общего дела», привлекли глубокомысленные богословские идеи Федорова о Троице, внехрамовой литургии, но прежде всего его представление об условности апокалиптических пророчеств, воспринятое и Н. А. Бердяевым, и Г. П. Федотовым как настоящее откровение¹. В целом учение «всеобщего дела» представало как особо радикальный вариант тех идей христианского активизма, богочеловечества, сотрудничества божественной и человеческой энергий в «теургическом делании», в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества и ввода его в эволюционно высший, бессмертный, соборно-любовный тип бытия, Царствие Божие, которые развивались многими русскими религиозными мыслителями от В. С. Соловьева до Н. А. Бердяева.

В начале нашего столетия известный эстетик и критик А. Л. Вольнский писал об авторе «Философии общего дела» следующее: «Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovitой, ни гением начатого труда... В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа»². Я не знаю ни одного из самых великих национальных деятелей, государственных или культурных, о которых было бы сказано нечто подобное. Обращусь же к жизни и мысли этого человека.

Московский Сократ

Долгие годы значительную часть жизни Николая Федорова скрывала завеса таинственности. Да и вторая ее половина, когда он становится «необыкновенным библиотекарем» Румянцевского музея, укладывалась в почти житийный канон неустанного подвижничества и духовных трудов. Он был знаменитейшей, любимой и все же загадочной фигурой Москвы конца прошлого века. С кем только его не сравнивали! То по темноте биографических начал и святой жизни — со старцем Федором Кузьмичом, то с доктором Федором Гаазом — по отдаче себя на служение людям, то видели в нем нового Мельхиседека, своего рода первосвященника, не помазанного церковью, то опять же уподобляли Сократу.

И только в последнее время удалось выяснить обстоятельства его рождения, учебы, формирования, ряд важнейших вех его домосковской жизни. Будущий мыслитель родился в самом конце мая 1829 г. в селе Ключи Тамбовской губернии; его отцом был князь Павел Иванович Гагарин, местный землевладелец, позднее известный театральный антрепренер, принадлежавший к славнейшей российской фамилии, матерью — молодая дворянская девица Елизавета Иванова, не состоявшая в законном браке с князем. Фамилию и имя Николай получил по имени своего крестного отца, как это обычно происходило с незаконно-рожденными детьми. (Сведения о матери Федорова и новая дата его рождения были установлены по его свидетельству о крещении, найденному в тамбовском архиве искусствоведом В. С. Борисовым³.)

«Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства —

¹ «Идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе» (Федотов Г. Эсхатология и культура.— «Новый град», Париж, 1938, № 13, с. 52—53).

² Цит. по кн.: Остромиров А. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928, с. 7.

³ Борисов В. С. Кто была мать Н. Ф. Федорова? — «Памятники Отечества», 1989, № 1, с. 104.

чувство смертности и стыд рождения» — так позднее определит Федоров суть травматического ядра человека. Неожиданная кончина в октябре 1832 г. деда, крупного государственного сановника, известного масона Ивана Алексеевича Гагарина, позднее, в сознательные уже годы Николая, смерть дяди, предводителя тамбовского дворянства Константина Гагарина, его воспитателя и покровителя, на чьи деньги он учился сначала в тамбовской гимназии, а затем в Одесском Ришельевском лицее, не говоря уже о «стыде рождения», болезненно усугубленном самим фактом незаконнорожденности,— все это в случае с Федоровым обернулось обостренно-невротическим вариантом переживания и «чувства смертности и стыда рождения», давшим, однако, уникально созидательный, религиозно-пророческий выход. «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною»¹. Эти мысли о связи чувства родства и осознания смертности, несомненно, отражают личный опыт Николая Федоровича, и осенью 1851 г., когда умер его дядя, резкое смыкание этих двух переживаний породило в нем уникальную вспышку-озарение; его пронзила основная идея его учения, «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его» (Соч., с. 633). Двадцати двух лет Николай Федорович бросает вызов смерти, такой дерзновенный и окончательный, как никто из смертных за всю историю. Победа над ней мыслилась настолько радикальной, что предполагала возвращение к преображенной жизни — поиском, трудом и творчеством — всех ушедших поколений. Именно так понял Федоров высшее задание, которое возложено Богом на человека как орудие исполнения Его воли.

Два с половиной года с осени 1851 г. до начала 1854 г., когда Федоров сдает экзамен на звание преподавателя уездных училищ, он ведет какое-то потаенное, документально не зафиксированное существование. Между тем это был наверняка период его интенсивнейшей духовной жизни, резкого жизненного, бытового переворота, утверждения в новом фундаментальном выборе (аскетический подвиг в миру, служение людям и вызревание Слова для его будущего объявления миру), когда шло мощное перепоткрытие и переоценка всего. Явленная ему Идея как бы вставилась в глаз Федорова, дав ему невиданный фокус взгляда на жизнь, раскупорив в нем силу поэта-визионера, мечтателя и пророка. В это время он еще очень молод — пик жизненных сил, чувств, желаний, отзывчивости на мир; темпераментом он обладал страстным, почти неистовым, доставшимся от отца. В нем происходит как бы возгонка родотворных, по его выражению, энергий в силу воскресительной мысли, в каждодневное подвижничество.

В каком-то «слишком человеческом» плане Николай Федорович может показаться одиноким, лишенным того душевного общения, которое обычно дает семья, близкая женщина, дети. Да, всю жизнь он прожил настоящим аскетом, питался в основном чаем с хлебом, спал несколько часов на голом жестком сундуке без подушки, которую заменяли книги, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто («кацавейке»), все мизерное жалованье раздавал нуждающимся. Но у Федорова был дорогой ему Дом, где согревалось сердце, где чувствовал он реальную свою причастность к проходящей сквозь века,

¹ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., «Мысль», сер. «Философское наследие», т. 85, 1982, с. 205. Далее все ссылки на это издание указываются в скобках после цитаты.

связующей живых и мертвых и уходящей в небо общечеловеческой общности,— Храм. Многократно Федоров говорил о себе как о человеке, «воспитанном службою Страстных дней и Пасхальной утрени». И весь православный обряд явился Федорову построенным по типу крестной и пасхальной седмицы, в которой, по его мнению, «выражена самая сущность христианства». В определенном смысле его учение было прочувствовано и продумано в церкви, в целостной форме сознательно отправляемого религиозного действия, смысл которого он раскрывал для себя в свете активно-христианского идеала.

Новым смыслом зажглись для него в эти годы евангельские глаголы, открылся в них заповедный призыв к активности человека, к исполнению Божьей воли в главном: в преодолении греховного порядка существования и созидании преобразованного, бессмертного типа бытия. На всю жизнь Николая Федоровича самыми важными и любимыми остались слова Христа: «Дела, которые творю Я, и он (верующий в Меня.— С. С.) сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14:12). Среди программных заповедей Евангелия он выделял так называемую заповедь научения: «Шедше научите вся языки, крестяше во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28:19). Позднее он писал, что содержание научения не дано здесь Христом, а как бы оставлено на вызревание в человечестве. И перед Федоровым, когда ему предстала его Идея, дававшая это содержание, возник вопрос: куда ему идти самому для начала, кого учить, какие «языки»? И он пошел на целых четырнадцать лет в школу, причем начальную, дающую первое направление сердцу и уму, пошел к детям, к тем естественным носителям родственного чувства, которое для него было критерием нравственности. «Возвратить сердца детей к отцам их» (наказ последнего пророка Ветхого Завета Малахии), причем всем когда-либо жившим предкам, населявшим эту землю и творившим ее историю,— вот тот основной внутренний переворот, который должен, по Федорову, произойти в людях. В преподавании географии и истории («география говорит нам о земле как о жилище; история же— о ней как о кладбище») удивительный учитель, используя оригинальный метод преподавания, максимально развязывавший активность самих учащихся в познании, и пытался начать на детских душах конкретную работу в этом направлении. Такое сочетание мыслительной разработки вселенски-преобразовательных проектов с выходящей в жизнь практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было свойственно деятельности Федорова до конца.

Это же сопряжение мы встречаем в его долголетней библиотечной деятельности, сначала с 1869 г. в Чертковской библиотеке, затем с 1874 г. в Румянцевском музее (ныне Российская Государственная библиотека) и в последние годы в Министерстве иностранных дел. Труд свой, особенно в Румянцевском музее, он рассматривал «как священное дело», служение одному из центров мировой памяти, и проявил себя настоящим новатором и подвижником наиболее целесообразной, системной организации, сохранения и живого бытования этой памяти. Впрочем, сам Федоров был настоящей живой энциклопедией, объем и глубина которой, казалось, не имели предела; говорят, он знал чуть ли не наизусть содержание всех книг самого большого в стране книгохранилища, и этим непостижимым богатством знаний он щедро одарял всех нуждающихся. На четверть века он становится высшим нравственным авторитетом музея, духовным и интеллектуальным средоточием всей его деятельности. Сюда, в каталожную Николая Федоровича, собирались многие замечательные люди Москвы того времени— ученые, писатели, философы, для бесед и дискуссий, здесь воспитывались ученики— В. А. Кожевников, братья Ю. П. и С. П. Бартеневы, С. А. Белокуров, С. М. Северов, Г. П. Георгиевский и др. Существует немало

воспоминаний о Федорове-собеседнике и, если хотите, проповеднике, об его «глубокомысленной речи, рассыпавшей мысли, как водопад брызги, его остроумных сближениях и выводах, его беседах, поражавших ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания»¹, об умиротворяющем слове «учителя», обладающем «исключительной синтетической способностью»². О его «могучей диалектике», перед которой меркли ораторские приемы даже таких блестящих спорщиков, как В. Соловьев, писал А. Л. Волынский, добавляя, что в ней, «кроме стальной логики, прошлое и будущее смешивались вместе, спаянные историческим и моральным цементом», создавая «изумительную насыщенность каждого его слова», приводя к тому, что «невидимое делалось в его словах зримым, почти осязаемым, так что диалектический напор на собеседника приобретал неотразимый характер»³. Недаром под обаяние его светлой личности («он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть именно такие»⁴, его мощного ума и поразительного учения попадали и А. А. Фет, и Л. Н. Толстой, и В. С. Соловьев.

Его достаточно интенсивное общение с двумя последними растягивается на 80—90-е гг., то прерываясь, то восстанавливаясь (подробнее см. примечание к работе «Супраморализм»). В контактах со знаменитыми людьми своего времени Федоров стремился не только открыть им свое учение, но и подвинуть на то, чтобы они выступили с ним от своего имени. Такое странно-«юродивое» для нового времени отношение к авторству Федоров сознательно помещал в целую традицию, характерную для древней и христианской литературы, когда малоизвестный автор приписывал свое произведение «какому-либо древнему мудрецу, писателю, чтобы обратить внимание на произведение»⁵. К тому же Федоров расценивал учение «всеобщего дела» не столько как свое изобретение, а как доведенный до высокого градуса сознания голос веков и поколений (не случайно и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым», как бы от имени этих народных масс, живущих и живших). Однако попытки переложить на авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении терпели провал. Хотя для кандидатов на эту миссию — будь то для Достоевского, познакомившегося с идеями Федорова перед работой над «Братьями Карамазовыми», для Толстого и особенно для Соловьева — их контакт с личностью и миропониманием Федорова остался далеко не бесследным.

Замечательный московский библиотекар и мыслитель вовсе не был анахоретом-чудаком, как это иногда представлялось. Он не только по-своему реагировал на общественные события, но и стремился в них участвовать, чуть ли не повернуть в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Даже его выходы в свет со своим учением (правда, всегда анонимно, под псевдонимом, а то и под чужим именем) привязывались к поводам конкретным, даже злободневным: сближение России с Францией, вопрос международного книжного обмена, засуха и голод, предстоящий конгресс мира, дебаты о разоружении. Его статья «Разоружение» («Новое время», 14 октября 1898 г.) с проектом превращения армии в «естествоиспытательную силу» получила отклик в русской печати и заинтересовала некоторых английских политиков. Особенно увлекала Нико-

¹ Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний.— ОР РГБ. Ф. 217. Карт. I. Ед. хр. 47. Л. 28.

² Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров, с. 5.

³ Волынский А. Л. Воскрешение мертвых.— ЦГАЛИ. Ф. 95. Оп. I. Ед. хр. 49. Л. 2—3.

⁴ Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969, с. 189—190.

⁵ Эти слова Федорова приведены в письме Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 21 августа 1897 года.— ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 10, ед. хр. 24, л. 22об.—23.

лая Федоровича идея внести свет самосознания и самоисследования в существование провинции, буквально каждого забвенного ее медвежьего угла. Любое поселение — историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и — шире — общемировой. Его проекты «отечествоведения» дополнялись практической работой. Где бы Федоров, пусть недолго, ни жил (чаще всего он приезжал к своему последователю Н. П. Петерсону, записывавшему за ним его мысли), будь то Керенск, Воронеж или Ашхабад, он тут же разворачивал деятельность по сбору краеведческих материалов, организации музеев, археологических съездов и т. п. Федорова волнуют и судьбы школы, университетского образования, самого Румянцевского музея. Он настойчиво говорил о кремлях как о священных крепостях, сторожащих прах предков, о Московском Кремле в особенности, необходимости превратить его в научную истинному пониманию долга перед историей национальную святыню. (Кстати, к проекту устроить из Кремля «воспитательный музей» он пытался привлечь и художника В. В. Верещагина.) Но, пожалуй, самым заветным для Федорова был интерес к обыденным храмам северной Руси, воздвигавшимся в единомысленном, совокупном порыве массы людей за день-три в години народных бедствий, эпидемий, войн. Он первым начал целое движение за собиранье сведений об этих храмах и их исследование.

В последние годы жизни Федоров зимой живет в Москве, а летом уезжает или в Сергиев Посад, к стенам Троице-Сергиевой лавры, творению препод. Сергия Радонежского, первого святого в пантеоне учения о воскрешении, или же в Новый Иерусалим. Туда его влек монастырь и храм Воскресения, построенный Никоном как копия Иерусалимского храма Гроба Господня. Здесь все было пронизано пасхальным духом: плащаница, постоянно открытая для поклонения, росписи, служба, ежедневно включавшая пасхальные песнопения. В это время Николай Федорович начинает напряженно работать над окончательным приведением рукописей в порядок для их обнародования уже под своим именем, но его труд прерывает неожиданная тяжелая болезнь — двустороннее воспаление легких. Умирал он в декабре 1903 г. в Мариинской больнице для бедных, в той самой, где в одном из флигелей в семье штаб-лекаря восемьдесят два года назад родился Ф. М. Достоевский. При жизни Федорова о нем, собственно, никто не писал, он всячески противился даже простому упоминанию своего имени. Зато сразу после кончины восторженные его портреты замелькали в периодической печати. Появились рассказы о последних его днях и буквально минутах: до конца его волновала судьба его главной Идеи, он умирал с именем великого чтеителя Воскресения, святого Серафима Саровского на устах, напомнив стоявшим у его одра, как тот прямо перед кончиной пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал, что то же услышат в его монастыре однажды летом (это пророчество Серафима, как известно, осуществилось летом 1903 г. во время саровских торжеств по его канонизации). Последним пожеланием (или скорее мечтой) Николая Федоровича, испутившего дух 13(28) декабря, было, чтобы и Москва, по примеру своего любимого святого, встретила наступающий 1904 г. пасхальным каноном. Похоронили Федорова на кладбище московского Скорбященского монастыря (на нынешней Новослободской улице). В 1929 г., когда переламывался становой хребет народа, выкорчевывалось и крестьянство, тот коренной слой, на который мыслитель «неученых» возлагал основные надежды, и христианство, духовное обеспечение народного мировоззрения и уклада, да и федоровского учения, могила философа, в числе других могил, подверглась надругательству. Кладбище Скорбященского монастыря было стерто с лица земли, утрамбовано под парк и игровую площадку, буквально, по мрачному пророчеству Федорова, обращено в «гульбище».

Симптом нравственного одичания, о котором предупреждал философ памяти, призывающий живущих обратиться сердцем и умом к кладбищам, отчетливо выступил наружу: «сыны человеческие» с очевидностью превращались в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

Работу по подготовке к изданию написанного Федоровым завершили его ученики Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, выпустившие два тома «Философии общего дела», первый в городе Верном (ныне Алма-Ата), второй в 1913 г. в Москве. Предполагавшийся к изданию третий том статей и писем Федорова так и не увидел света.

Супраморализм, или Всеобщий синтез

Федоров обозначал целостность своих взглядов как «учение о воскрешении» или, более развернуто, «учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших», а также как «Новая Пасха», «пасхальные вопросы». Эти самоназвания ясно выявляют характер его философии как религиозного учения. Вместе с тем мыслитель предложил еще одно определение — «Супраморализм, или всеобщий синтез», зачерпывающее собственно философские и этические подходы его учения. Это действительно философия, во-первых, этическая и воистину *сверх-этическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преображению бытия в благобытие. «Если бы онтология, наука о бытии, была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т. е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть» (Соч., с. 161). В область философского умозрения у Федорова вторгается не только активно-волевое начало, но и чувство. Идеал здесь — не просто мысль, неотделимая от воли к действию, но мысль, направляемая сердечным чувством. «Философия есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средство для действия»¹. Это характерное разграничение задач философии и науки действительно в системе самого Федорова. Его философия — именно активный план должного бытия. В иерархии ценностей над *истиной*, т. е. над тем, что *есть*, адекватным соответствием нашего познания реальному положению вещей, Федоров ставит *благо*, высший идеал должного состояния мира. Истина — только путь к благу: без знания того, что есть, нельзя создать того, что должно быть. Однако у Федорова познание и преобразование мира идут вместе. Он любил изречение Аристотеля, встречающееся и у Канта, о том, что абсолютно знать мы можем только то, что сами произвели. Федоров говорит о превращении *гносеологии* в *гносеургию*. Сама идея, представление о благе, получает у Федорова форму *проекта*. Проект — это своего рода мост между должным и реальным, он проецирует идеал в действительность в качестве конкретного плана для осуществления. Проективизм — одна из характерных черт, оформляющих облик федоровского супраморализма.

Во-вторых, философия «всеобщего дела» предлагает последовательно *синтетический* способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*», и, наконец, «*синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхойю*» (Соч., с. 473).

¹ Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. т. 1, Верный, 1906, с. 546 (том II вышел в Москве в 1913 г.). Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра указывает том, вторая — страницу.

Федоровский супраморализм — вовсе не некий столь знакомый по истории этических и утопических учений кодекс великолепных, часто весьма прекраснодушных императивов, повелевающих человеку «быть» лучше и создать нечто прекрасное и благое: так мне (нам) хочется, и пусть так будет! Его супраморализм обоснован и религиозно, и эволюционно. Остановимся вначале на втором обосновании.

Естественная эволюция для Федорова — процесс не случайный и хаотичный, а имеющий внутреннюю закономерность. Поразительно, что в один и тот же 1851 г., когда Федорову предстала его Идея, на другом конце света североамериканский геолог и биолог Д. Дана на огромном палеонтологическом материале обнаружил особую *направленность* эволюционного процесса: оказалось, что в нем от появления зачатков нервной системы до человека идет последовательное и неуклонное усложнение и усовершенствование этой системы, головного мозга («цефализация»). Этот импульс к возрастанию сознательного, «духовного» начала в эволюции как бы намекает на некую внутреннюю «идеальную» ее программу, стремящуюся к своей реализации. Федоров не знал этого открытия, хотя его философское восчувствие эволюции целиком с ним совпадает. Более того, его интуиция восходящего характера эволюции (пока ее вершина — человек, «разум для природы» — П. 204) дает Федорову основание для таких выводов, которые через век окажутся близкими В. И. Вернадскому, кстати введшему идеи Дана в научный обиход. На человеке, по мнению Вернадского, принявшего взгляды французских философов и ученых Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, «цефализация» остановиться не может («человек не есть “венец творения”»), утверждал Вернадский; за сознанием и жизнью в их теперешней форме должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», убежден Тейяр де Шарден; более того, с человека и должен начаться творческий, разумный, преобразовательный этап эволюции (ноосфера). Но еще в середине прошлого века Федоров выдвигает идею *активной эволюции*, т. е. необходимости сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую это ему диктует религиозный идеал, разум и нравственное чувство, берет, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Эта новая ступень эволюции и получает у Федорова название «регуляции природы». Человек для Федорова — существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь идет о расширении прав разумно-духовных сил, об управлении духа над материей и ее силами, об одухотворении мира и человека.

Но в чем конкретнее и «больнее» всего выражается нынешняя слабость, несовершенство и «недостойность» человека, как не в его смертности, в его рабстве у закона конечности и распада. Именно смерть, мучительное осознание ее является, по Федорову, первопричиной зла в человеческой природе, порождая не только зависть, соперничество и борьбу на краткой жизненной дистанции, не только чувство трагизма, но и приводя к различного рода демоническим, «радикально злым» вывихам в психике и поведении. Неродственность, несвобода в человеческих отношениях для Федорова — более или менее дальние следствия такой же «неродственности» и несвободы в самом природном порядке бытия, что стоит на борьбе за существование, принципе приоритета рода над особью. В знаменитой работе «Смысл любви» В. С. Соловьева, где особенно очевидно влияние идей Федорова, философ пишет о «двойной непроницаемости» во времени (вытеснении последующим предыдущего) и в пространстве (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства), своего рода «розни» вещества, составляющей нынешний модус вивенди материального ми-

ра и в другой, превращенной форме распространяющейся и на человека. Оригинальность федоровского супраморализма в том, что он не ограничивает законы нравственности человеческими отношениями, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им. Прочное нравственное совершенствование человека возможно только и вместе с физическим его преобразованием, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать.

Каждая система мысли, особенно с преобразовательными претензиями, содержит свое учение о человеке, более или менее разработанное (и это «менее» тоже весьма характерно, как, скажем, в марксизме). От сути понимания человека, зла и несовершенства в нем во многом зависит и теоретический и тем более практический успех или неуспех системы. Федоров видит зло глубоко — в самой смертной, противоречивой, «кризисной» природе человека, и шире — в нынешнем статусе природного бытия, и путь к гармонизации мира он представляет через постепенное преодоление этого натурального несовершенства, через онтологическое восхождение человека. Мыслитель предлагает человечеству фундаментальный выбор — отказаться от неоязыческого обожествления наличной природы вещей и самого человека, от согласия на заданные ему природным роком пределы, от идеала комфорта и наслаждения на краткое время живота, оборотная сторона которого — дурная бесконечность вытеснения поколений, торжество смерти и конечное самоуничтожение человечества, погрязшего в противоречиях своей природы, так и не сумевшего осознать свою эволюционную задачу активно способствовать восхождению сознания, духа в лоне материи. «Приобретение независимости... в онтологическом смысле» (Соч., с. 161), борьба за бытийственную свободу человека от смертоносных сил казалась Федорову существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, которой заполнена вся история человечества; ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивидов, и целые группы, большие и малые, а, напротив, может объединить всех против общего врага. Вопрос о «богатстве и бедности», планы революционного разрешения которого были для Федорова очевидно чреватые разделением, братоубийственной борьбой, расточением богатства, провалом «распределительной», а не производительно-творческой экономики, включался им как вторичный в более широкий вопрос «о жизни и смерти», касающийся всеобщего «природного пауперизма» человечества, захватывающий задачу фундаментального обеспечения жизни всем и каждому.

Само понятие «человек» кажется Федорову отвлеченным, впитавшим в себя «гуманистическую» гордость собой. Он предпочитает ему такое конкретное и синтезирующее определение, в котором запечатлена родовая сущность человека и уже содержится намек на его долг по отношению к отцам и предкам: «сын человеческий», «дочь человеческая», «сын умерших отцов». (Ведь и Христос называет себя только Сыном Человеческим.) Мыслитель подчеркивает две основные составляющие природы человека, «сына человеческого»: первое — ее *незавершенность*, промежуточность, требующая творческого самосозидания. Собственно, это самосозидание начинается с акта принятия человеком вертикального положения и продолжается в его вековом историческом самоустройстве: от избрания одежды, жилища, орудий, машин до самых сложных форм социального творчества. Второе — *активность*, деятельный характер его природы, которые стимулируются особой слабостью, незащищенностью его как природного существа. Ни самодовольство, ни покой не могли быть изначально присущи человеку (чем быть довольным, когда гол, слаб, ни

когтей, ни клыков, ни теплой шерсти, подвластен тысяче опасностей, единственный в природе сознает свою смертность?). «Покой ненавистен человеку» (II, 378). От этой натуральной обездоленности, «бедности естественной» — импульс к достижению силы через творчество. Итак, важнейшим принципом антропологии Федорова является идея о самообучающемся, растущем, преодолевающем свою природу человеке. И главное — это сам Бог развивает человека через него самого, учит его, как выражается мыслитель, «гевристически», т. е. только наводит на мысль о его предназначении и деле, до сути которого человек должен додуматься сам. Утверждение творческой активности как высшей ценности, завещаемой людям, Федоров усматривал в ряде евангельских положений. Уподобиться божественной сущности для человека означает принять на себя радость и муки созидающего труда, того Христова «Отец мой доселе делает и Я делаю», что было для Федорова высшим выражением идеала активного христианства. Торжествует идея творческого призвания человека, существа эволюционирующего, космического. При этом субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается не отдельный человек, а соборная совокупность сознательных, чувствующих существ, все человечество в единстве своих поколений.

Выдвигая высокое достоинство «сына человеческого», возлагая на него огромную задачу, одновременно родовую и космическую, Федоров вовсе не закрывал глаза на разительные противоречия его природы. Гордость этой наличной природой, утвержденность в ней казалась ему самой опасной. Он видел ее в идеале ренессансной личности, в гуманизме секулярного типа, ощущал явные признаки кризиса гуманизма, который так остро развернулся уже в нашем веке, обнаружив в историческом опыте зла доселе невиданного размаха ту страшную противоречивость, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал и абсолют. Но Федоров не принимал и представления о «радикальном зле» в человеческой природе, о фатальной ее безнадежности. Сфера иррациональной злобности в человеке, по убеждению мыслителя, будет все больше сужаться, пока и вовсе не исчезнет, по мере все большего управления владеющей нами «внешней смертоносной силы» и все большего просветления сознанием, духом самой физической организации человека («психофизиологическая регуляция»). Вера в человека обусловлена у Федорова важнейшим нравственно-философским принципом: необходимостью превращать зло в добро, трансформировать извращенно, зло направленную энергию человека и человечества в благоую и жизнестроительную. В его убеждении, что носители зла и зло подлежат разной участи, первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, в этом убеждении — залог всеобщего спасения. В целом проблема зла разрешается у Федорова в духе, близком традиции христианской мысли, представленной такими ее выдающимися светильниками, отцами церкви, как Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, которые отказывали злу в достоинстве самостоятельной бытийственной силы, усматривая в нем «недостаток» добра.

При чтении текстов Федорова особое качество его философского видения, его необычная *оптика* проступает сразу же: фокус ее наведен на человека не в его социальном, а в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. И здесь — синтез поистине *корней и вершин*, земного, природного чувства родства и порыва к небу, к бессмертию, к богоподобию. Федоров укореняет нравственность в самое натуральное и неотменимое — ту тысячелетнюю непрерывающуюся, хотя и погребенную в почву, цепь наших отцов, дедов, предков, без которых не было бы и нас самих, и нашего культурного мира. Эта укорененность дает прочную устойчивость его этике. В ней ве-

личайшая ценность — понятие *родства*, приобретающее характер универсальный и идеально-проективный.

Свою родовую оптику Федоров применяет, казалось бы, к самым отвлеченным философским представлениям. Возьмем, к примеру, понятия причины и следствия. Что первая и буквальная причина для живущего человека? Конечно, его родители, отец и мать, а он — их природное следствие, и в свою очередь он становится причиной для следующих поколений, следующих одновременно и «следствий» и «причин». Вот такая конкретная и живая, уходящая вглубь к началу начал — к первоотцу и первоматери — тянется натурально-родственная причинно-следственная связь. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственною классификацией не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» (I, 121). «Ученые» забывают о родовой первоматрице понятий, а Федоров предлагает к ней вернуться, занявшись подробнейшей генетической классификацией, если хотите, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьи, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира — познание причин — станет восстановлением умерших отцов и предков.

То, что философия Федорова по-редкому оригинальна, предлагает принципиально новое видение (а такое нечасто случается в истории человеческой мысли), говорит и его система основных категорий, соединяющих язык родового сознания и христианского мышления: родственность, неродственность, совершеннолетие, несовершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны, братотворение, внехрамовая литургия, пасхальный ход, школа—храм—музей и т. д.

Тому пути разделения, расчленения, анализа, которым шла современная наука и философия, автор «Философии общего дела» противопоставляет путь «воскрешения» как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного — от знания до человеческого организма. Аналитический тип мышления связан, по Федорову, с промышленной цивилизацией: она убивает, расчленяет живые натуральные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы приготовить из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с подсознательным и сознательным согласием на смерть. Сама смерть — главный и радикальный анализатор, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение — воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности, — к тому же предполагается и приобретение нового, преображенного качества. Философия воскрешения потому есть философия синтеза, «всеобщего синтеза». Пафос ее — в преодолении расколов, роковых и нероковых двоиц, антагонизмов («ученых» и «неученых», города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма). Федоров пытается превзойти ввевшуюся во все поры человеческого разума привычную логику возникновения и становления нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть. Но нельзя же идти против смерти, за восстановление жизни, принуждая, насилуя и убивая. Ставя задачу превозмочь природную реальность, надо отказаться и от присущих ей средств достижения своих целей. Новые средства должны соответствовать по качеству цели. Задача в том, чтобы вырваться из диалектического проклятия враждующей двоицы, которая если и сулит синтез, то временный, для последующего распада и борьбы, нового синтеза, нового распада и так далее. Расколы, рознь, дуальность Федоров предлагает разрешить в творческом, лю-

бовном типе связи всего со всем, в гармонии «по типу Троицы». Какая в Троице «диалектика», где там тезис, антитезис, синтез, где борьба противоположностей и прочие диалектические законы, по которым мы привыкли мыслить бытие? К этому проективному совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего *примирения, синтезирования*, интеграции усилий, сердец, умов, волей. Троица для Федорова — и идеал, и путь, как тип нераспадающегося синтеза. Может быть, поэтому точнее всех философский метод Федорова обозначил один из его первых критиков, религиозный философ С. А. Голованенко, назвав его «проективной синтетикой».

Регуляция природы. Имманентное воскрешение

В критике Федорова больше всего недоразумений возникало в связи с его отношением к природе. Из него делали иногда какого-то технократического монстра, покушающегося на природу, ее беспощадного недруга. Да, на вопрос о «нашем общем враге» он отвечал: *природа*. Но что мыслитель имел при этом в виду? Конечно, природу как определенный *порядок существования*, стоящий на рождении, половом расколе, пожирании, вытеснении и смерти, а вовсе не природу как *совокупность всего существующего*, всех божьих тварей. Без разделения этих двух ликов природы — природы как принципа бытия и природы как живого многообразия и единства живого и не-живого — федоровский взгляд абсолютно непонятен. Ведь именно в тисках природного закона, по евангельскому слову, «вся тварь стонает и мучится доселе и ждет избавления от сынов человеческих». Война объявляется стихийности и фатальности природного закона, несущего «голод, язву и смерть», за спасение и преобразование самой природы в соборе всей земной твари, становящейся «другом вечным» человеку. Более того, и регуляция и воскрешение идут из самой природы, ее наличных, явных и скрытых сил, ресурсов и энергий, направляемых сознанием и волей сынов человеческих, ставших орудием Божественной воли. «Тут не два источника, а *один*, ибо мы можем сказать, что природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения» (Соч., с. 152). Короче говоря, «образование слепой силы природы в управляемую разумом будет и *целью*, и *средством*» (II, 394).

Федоров трезво осознавал то катастрофическое направление, которое приняло развитие нынешней «эксплуатирующей, а не восстанавливающей» природу цивилизации. Насколько ощутимо реальными для нашего времени стали прогнозы мыслителя о надвигающемся «естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма», в извращении погодных, сезонных циклов, часто принимающем бедственный характер! К смертоносным последствиям разгула стихий добавились и рукотворные результаты, вольно или невольно «организованные» патологии в ходе природных явлений. «Мы виноваты, — утверждал Федоров, — не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию» (Соч., с. 139). Бездействие человека способствует приближению Конца, означает измену эволюционному предназначению разума — стать орудием «внесения порядка

в беспорядок, гармонии в слепой хаос», орудием сознательного разворачивания эволюции.

Эту задачу и ставит многосторонне разработанный в «Философии общего дела» проект «регуляции природы». Он включает некоторые конкретные предложения, скажем, о регуляции погоды методом взрыва в облаках (что стало исходным пунктом для мысли Федорова о превращении орудий истребления в орудия спасения¹). Речь идет и о более глобальных проектах: об управлении магнитными силами, движением земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах всей планеты («ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства»), наконец, о выходе в космос и управлении космическими процессами.

Космос, космическое в философском и художественном сознании обычно были воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являясь предметом медитации, высокого восхищения и смешанного с трепетом ужаса перед бездной небытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бренен, а он, космос, — велик и вечен; или так: я сам — микрокосм, частичка, родственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до хаотической его подосновы! Созерцательное отношение или экстатически-религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало тысячелетия и века. И только с Федорова и затем с мыслителей-космистов в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм.

Задолго до А. Л. Чижевского, основателя космобиологии, проследившего зависимость биологических и психических сторон земной жизни от физических явлений космоса, Федоров утверждал земнокосмическую взаимосвязь явлений, «единство метеорического... и космического процессов», которое «дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом» (Соч., с. 527). Идею выхода человечества в космос мыслитель мотивировал различными причинами, от природных, социально-экономических до нравственных. Тут и невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который подвержен тому же закону энтропии; и единственный выход для человечества в случае истощения земных ресурсов, перенаселения, космической катастрофы; наконец, во вселенских просторах смогут разместиться и мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых земель» становится приготовлением «небесных обитателей» отцам. «Борьба с разъединяющим пространством» для мыслителя — «первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем». Две глобальные победы человечества: над *пространством* и *временем* взаимосвязаны и взаимозависимы. Ареной бессмертной жизни может быть только космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных возможностях, и, напротив, только долгоживущие, а затем и бессмертные создания с биологически гибким, трансформированным организмом, управляемым сознанием, смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах.

Суть идеи «регуляции природы» не столько в конкретных, то ли фантасти-

¹ Интересно, что вплоть до настоящего времени попытки управления погодой осуществляются именно таким способом. Кстати, как считают ученые, и защита от возможных катастрофических вторжений небесных тел в околоземное пространство (вспомним недавний огромный болид, грозивший чуть ли не подвести черту под земной жизнью), отвод столкновений с ними может осуществляться при помощи своеобразного космического ядерного щита — несколько ядерных бомб способны уничтожить подобный болид.

ческих, то ли прогностических проектах, многие из которых уже осуществляются или могут быть осуществлены. Она значительно более радикальна, ставя высшей целью преобразование самого статуса природного и космического бытия, самой природы человека. Активно-эволюционная мысль Федорова выдвинула идею «органического» прогресса в противоположность техническому. Развивая технику, искусственные орудия, продолжающие и усиливающие его органы, человек не покушается на собственную природу как таковую, оставляя себя самого *как есть*, ограниченным и физически, и умственно. Путь машинной цивилизации, необходимый для определенного ее этапа, Федоров считал по большому счету тупиковым, мысля радикальное преобразование телесного состава человека, обретающего свободу и мощь без технических «протезов» к своим органам. В психофизиологической регуляции сознание не только управляет физиологическими и биохимическими процессами в организме человека, но и создает новые органы и их функции. Ставится задача сознательного овладения тем «органосозиданием», которое доступно природе в ее «творящем стане» на уровне инстинкта. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые даже будут меняться в зависимости от среды обитания и действия, мыслитель называл полноорганностью.

К таким же идеям внутренне-биологического прогресса принадлежит и мысль Вернадского о будущем автотрофном человеке, преодолевшем «грех» пожирания и убийства, строящем свой организм, как растение, на основе косного вещества среды при помощи солнечной энергии. Но уже в «Философии общего дела» задача превратить питание в «*сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» (Соч., с. 405) не только была поставлена, но и осмыслена как одно из направлений в деле реального овладения человеком бессмертной природой, как одно из условий обретения им божественной «причины самого себя».

Глубина федоровского подхода в том, что он не мыслит себе задач метеорической, космической регуляции без одновременной регуляции внутренней, психофизиологической. Такая нераздельность подтверждается и современными научными подходами. Вспомним знаменитый антропный принцип. Суть его в следующем. Мир не был бы таким, каков он есть, не будь в нем наблюдателя, т. е. нас с вами, чувствующих, сознательных существ. Ведь будь мир хоть на йоту другим — и нас бы не было: чуть бы сместились параметры мира, кака-нибудь элементарная частица была бы иной или исчезла — не явились бы ни жизнь, ни сознание. Итак, полная корреляция между Вселенной и нами. Антропный принцип в его научной формулировке — тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения мира и человека, надо учитывать этот принцип, т. е. их соотнесенность. Когда человек, не изменяя себя, не встав на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, то он неизбежно приходит к неизбежному дисбалансу, к кризису, экологическому и собственно нравственному. Такое одностороннее вмешательство несовершенно, однако самодовольным человеком в природную взаимосвязь вместо регуляции, сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы.

Вершиной регуляции природы становится у Федорова имманентное воскрешение всех умерших, осуществляемое «всею душою, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих» во исполнение «завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» (Соч., с. 94). В черновике своего ответа неизвестному адресату, упрекавшему его в «не-христианском» характере учения «всеобщего дела», Федоров писал

о том, что тот не понял его сути, хотя бы потому, что называет воскрешение «конечным пунктом» его мысли, тогда как он «и начальный, и средний, то есть не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом, все!» (II, 44). И далее утверждает, что нет у него даже самой малой заметки, где бы он не говорил, «прямо или косвенно, явно или скрытно», о воскрешении. Действительно, воскрешение — ключевое слово, камертон и критерий всего и вся в «Философии общего дела». По Федорову, это не только христианское чаяние или императив, выдвинутый в его учении, а объективный закон истории, нравственной природы человека. Человек — *воскреситель* по самой своей сущности: в человечестве все, от религиозных культов до науки и искусства, проникнуто воскресительным духом, хотя до сих пор этот дух, потребность восстанавливать, хранить получали лишь искусственные, культурные, духовно-художественные формы. Воскрешение есть явление продолжающееся, задача — превратить его из только «мысленной», «мнимой» формы подобий и образов в факт действительный. Начаток такого факта — Христос воскрешающий и воскресший, для нас же это пока только проект: «как Божественное оно (воскрешение. — С. С.) уже решено, как человеческое — еще не произведено» (Соч., с. 208). В выдвижении русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, нашими отцами и матерями, которых мы вольно или невольно вытесняем с жизненной сцены. Недаром Бердяев в своей «Русской идее» признал нравственное сознание Федорова «самым высоким в истории христианства».

Замыслом имманентного воскрешения Федоров снимает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно высшей трансцендентной силе. Этот переход мыслится в христианской догме и связанных с нею историсофских построениях (к примеру, у К. Н. Леонтьева) как резкий и грозный, приводящий к роковому разделению человечества на горстку «спасенных» и тьму вечно проклятых («воскресение гнева»). Хотя сам момент перехода, воскресения и суда как бы однократен, ход к нему достаточно растянут: разверзание бичей карающих, нашествие всякой мрази, тли и саранчи, разделение и борьба враждебных сил и станов. Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а, наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх» (Соч., с. 272). В учении об имманентном воскрешении предлагается другой выбор и исход: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», опознание себя ее орудием, и тогда все большее объединение человечества, «братотворение», достигаемое через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, «внесение в природу воли и разума», т. е. одухотворение самих природных стихий. Если в оптике апокалиптического катастрофизма предполагался мгновенный выход в Свет (правда, далеко не для всех) через погружение во тьму и крайнюю точку ее сгущения, то здесь — к Свету спасения через постепенное просветление и рассеяние тьмы, внешней и внутренней. 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 (Бердяев), противостоят такому обесмысливанию. «Всеобщее дело» преображения мира и воскресительный процесс как его вершина не трансцендентно-одномоментны, а имманентны,

рассчитаны на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, культуру, переориентацию общественного уклада, расцвет всех сущностных сил человечества.

Интересно, что прогностическая мысль Федорова ищет и конкретные пути воскрешения, опираясь на интуиции христианских богословов, и прежде всего Григория Нисского (IV в.), автора цельной эсхатологической системы. Конечно, надо сразу же отметить существенную между ними разницу. Противоречия идеи воскресения, которые так озадачивали первых принципиальных ее критиков, языческих философов, разрешатся, считал Григорий Нисский в своей работе «О душе и воскресении», только «когда самим делом изучим тайну воскресения». Принцип практического доказательства, подход к идее воскресения как к особой проективной гипотезе, правильность которой будет доказана только опытом и делом, был основным у Федорова. Но если у эсхатологов это «дело» явится как пассивно претерпеваемый «опыт» в конце времен, то у Федорова человек как орудие воли Божьей сам активный участник его. Григорий Нисский, обосновывая надежду на воскресение, искал и доводы, условно говоря, «научно-философские». Каждая частичка разложенного тела умершего, пусть и ушедшего в неисследимое кочевье по природе, отмечена, утверждал он, особой печатью индивидуальной принадлежности тому или иному организму; этот знак как некий «эйдос», идеальный «вид» организма накладывает на его душа (в современном представлении этот аристотелевский «эйдос» тела может быть понят как генетическая его программа). Федоровская теория синтеза рассеянных частиц умерших средствами «космотеллурической науки и искусства» лишь переводит это представление в проективную плоскость. Христианский платоник Ориген (III в.) высказывал близкую Григорию Нисскому идею некоего «рацио», «жизненного зародыша», содержащего уже в семени как бы предсуществование человека. В логике идеи имманентного воскресения вставал вопрос, где найти это «рацио», это «нетленное семя», из которого может заново пустить росток воскрешаемый организм. Федоров предлагал поискать его и в живущих потомках, наследственный багаж которых хранит уникальные следы их отцов и предков. Он провидит еще одну возможность воскресения (ее можно условно назвать наследственно-генетической), требующую исчерпывающего знания предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях, побегам, связях частей. В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, последовательный генетический «код» рода людского, восходящего к немногим прародителям. Через потомка восстановить предка (через следствие — причину), сначала ближайшую (сын, дочь — отца, мать), а через них и их отца и мать... и так далее, семья за семьей, поколение за поколением раскрутить, оживить все свернутое временем полотно сознательной, чувствующей, личностной жизни, иначе говоря, вытянуть всю цепь конкретных природных причин (воскрешенные предки). Надо отметить, что воскресение предчувствуется у Федорова как глубоко интимный, высоко и интенсивно любовный процесс, в ходе которого сыны и дочери человеческие как бы «рождают» из себя своих родителей — всеми своими тончайшими и колоссально сосредоточенными энергиями вкупе с материей и силами внешнего мира, ставшими послушными их регулирующей воле. Рождение, половой раскол, эрос, смерть сцеплены нераздельно, и претензия на бессмертную жизнь требует своей последовательной логики. Воскрешение — фундаментальный «антиприродный» акт, обратный рождению. И бессознательная, родотворная, эротическая энергия должна быть, по Федорову, претворена, сублимирована в сознательную, творческую энергию, направленную на познание мира, его регуляцию, воссоздание утраченной жизни.

Однако, возвращаясь к путям и способам воскрешения, необходимо отметить, что главная задача при этом — вернуть человеку его уникальное самосознание; без этого, скажем, восстановив умершего по его записанной в потомках генетической «формуле», мы можем получить лишь его физическую копию, нечто вроде «однойлицевого» близнеца. Недаром завершение воскресительного акта у христианских эсхатологов связано с возвращением — Божественной силой — в данное, единственное тело его же единственной души. Современный белорусский ученый А. К. Манеев, занимающийся философскими проблемами физики и биологии, выдвинул интересную концепцию биопсиполя, носителя индивидуального самосознания человека (аналог древнего понятия души), сохраняющегося в силу своей неэнтропийной природы и после смерти человека и могущего быть возвращенным в его обновленную, восстановленную материальную форму¹. У Федорова мы встречаем близкое видение неких лучевых «оптических образов» умерших, возникающих как раз на последней стадии воскресительного процесса. Впрочем, Федоров не настаивает на абсолютной верности своих воскресительных прогнозов; тут важнее намекнуть на возможности поиска. Без таких, пусть и наивных для кого-то, пробных гипотез воскрешение и вовсе обернулось бы беспочвенным желанием, благодушной фразой.

Воскрешение для Федорова — это не просто воссоздание прежде живших в их былой материальности, а претворение их природы в высшую, самосозидаемую; «я» как самосознание личности сохраняется, ее тело, материальноеместилище, функционально и органически становится иным, подчиненным сознанию, одухотворенным. Приходится настаивать на этой очевидной истине: Федоров упорно развивал как раз момент преобразования в воскресительном процессе, и тем не менее некоторые его критики как-то ухитряются этого не замечать, упрекая учение «всеобщего дела» чуть ли не в «некромантии», «воскрешении трупов», «воскрешении смерти, канныализме» (Г. В. Флоровский). Конец преобразовательной деятельности человечества не положен, ибо выход в вечность знаменует начало истинно свободного, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную. Тут не вечный покой, блаженное созерцание Бога, предвечного света, чем обычно занимают жителей «нового неба»; уподобление божественной сущности выражается в овладении творческой природой Бога.

Богословие как Богодействие

Федоров понимал свое учение как активное христианство, как раскрытие Благой вести в истинном, деловом ее смысле. Выдвинутый им принцип *совершенности* в вере побуждает человечество встать в отношении сознательной взаимности к Богу. «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания» (Соч., с. 154). Предупреждая упреки в гипертрофии человеческого начала в деле спасения (действительно, позднее его обвиняли чуть ли не в человекобожеском уклоне), Федоров рассуждал так: если мы нравственные и ответственные существа (а от имени такого человечества и выступал мыслитель), то должны говорить и действовать за себя, а не за Бога, должны осознать свою долю участия, свой долг. Ибо Воля самого Бога нам уже дана: он Бог «не мертвых, а живых», смерти не создавший, не желающий «погибели ни единому»; нам сказано, что «Царствие Небесное силою берется», что дела, которые Он «творит», и «мы сотворим». В своих замыслах о мире и человеке Бог действует через человека, разумно-свободное существо, и то,

¹ См.: Манеев А. К. Философский анализ антиномий науки. Минск, 1974.

что мы сумеем встать на такой «сверхъестественный» путь преодоления собственной несовершенной природы,— это и будет осенение нас Божьей благодатью, без такой Высшей помощи мы никогда и не стронемся с мертвого места нашей природно-греховной закланности.

«Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев есть истинная религия; все прочие — измены Богу и своему праотцу» (II, 1) — такая формулировка звучит аналогом постоянно повторяющегося у Федорова определения, что «истинная религия — это культ предков». Другой важнейшей составляющей истинной религии является идея воскрешения. Сила федоровской мысли — в ухватывании главного, в точном *содержательном* наполнении идеи, плана, цели. Для него название Христа Спасителем неопределенно, ибо не содержит в себе содержания спасения. Христос должен называться Воскресителем. Воскрешение Лазаря, совершенное в субботу, день покоя, и ставшее, согласно Евангелию от Иоанна, последним решительным поводом для обвинения, ареста, предания Христа суду, это Христово Дело Дел, предстает высшим опровержением религиозной пассивности, не-делания, «субботства», завершением которых является для Федорова буддийский отказ от бытия вообще. Будущее построение Рая, Царствия Небесного будет продолжением воскрешения Лазаря, выросшим на весь род человеческий. И называться ему пристало по-главному: делом всеобщего воскрешения.

В Благой вести Христовой Федоров искал прежде всего заповедей, побуждения к Делу Дел («Евангелие требует дела»). Свое богословие, понятое как призыв к «богодействию» («но не мистической теургии, только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царствие Божие, в рай». — Соч., с. 502), Федоров строит на краеугольных камнях евангельских положений, на основных христианских догматах, понимаемых им как заповеди. Догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 195). Превращение догмата в заповедь становится важнейшим богословским принципом активного христианства. Так, догмат о нераздельном и неслиянном соединении Божественной и человеческой природ во Христе Федоров раскрывает активно-практически как долг согласного сотрудничества человеческой и Божественной энергии, воли, действия в Деле спасения, а догмат Троицизма как «откровение совершенства и указание на долг, на то, что должно быть» (Соч., с. 142). Нераздельную и неслиянную общность, в которой три равно единицы, а единица обнаруживается как свет отдельных Божественных Личностей, вечных и совершенных, нужно принять как образец для человеческого рода; превзойти ту форму организации жизни «по типу организма», что лежит в основе теперешнего общества, и устроиться по типу «троичного», любовно-соборного бытия («единство без гнета и самостоятельность личности без розни»). Поскольку в Троичном Боге обожествлен идеальный родовой коллектив (Отец, Сын и Дух Святой, условно уподобляемый Федоровым Дочери), то каждый отдельный человек и не может быть в полной мере «образом и подобием Бога», а может быть им только в своем многоединстве, в единстве всего рода людского. Тем самым Троичный идеал самой своей «коллективностью» призывает к делу не индивидуального, а общего спасения. Потому-то для Федорова будущее — это не эпоха Святого Духа (как часто считалось в пророческих схематизациях), будущее может осенять не одна из ипостасей, а только их целостность: «Бог Троичный есть Бог будущего века» (Соч., с. 132).

Федоров высоко оценивал эстетическое богословие, в котором осуществляется как бы переход, пока лишь мистериально-художественный, к богодействию. В центральном храмовом действе — литургии — мистериально пресу-

шествляется хлеб и вино в плоть и кровь Христову, происходит таинственное Его воскресение для верующих и их причащение к Его бессмертной природе. Но земные хлеб и вино производятся из праха умерших — рассуждает Федоров — и этому праху через воскресающего Христа, одновременно Сына Человеческого и Сына Божия, дается обетование на возвращение к новой жизни. Высоко оценивая значение храмовой литургии и для верующих (для которых она действительное таинство), и для неверующих (для них она «художественное воспитание»), Федоров призывал к раздвижению рамок литургии до всей Земли, всего космоса: «...престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (Соч., с. 376). И регуляция природных стихий, и психофизиологическая регуляция, и воскрешение умерших — все объемлется внехрамовой литургией¹, т. е. делом активного обожения мира и человека.

Если религия есть полагание Высшей цели, творчество Идеала, то наука и искусство становятся средством для его осуществления. Причем Федоров предпочитает употреблять не столько слово «наука», сколько «знание»², включающее в себя все формы познания и опыта (в том числе и те, которые сейчас кажутся ненаучными, «мистическими»). В том, что тайнодействие храмовой литургии не вышло к явному делу внехрамовой, что христианство оказалось до сих пор незавершенным «ни по объему, ни по содержанию», виноват прежде всего его разрыв со знанием, с наукой. Точнее, виновата сама наука (и философия в том числе), которая оторвалась от религии, не сумела осознать себя работницей на ниве христианского преображения мира, орудием осуществления Царствия Небесного. Ударившись в стыд от роли «служанки богословия», она стала «рабой фабрики и торга». Только уйдя с путей служения языческой потребительской цивилизации под сень идеала активного христианства, наука совместно с искусством станут «этико-эстетическим богодейством». (Наука не может не быть «служанкой», она ею и станет, но не «богословия», а «богодействия».)

Активному христианству, четкой постановке в нем задач и целей надо дать предварительное «архитектурно-живописное выражение», и сам Федоров планировал такие храмы, их росписи и иконы, раскрывающие христианское Дело. Он мыслит и проектирует повелительно-пророчески, как новый апостол. Но-

¹ Само «общее дело» может быть понято в его истинном, преобразовательно-космическом, христианском размахе как перевод на русский язык греческого слова «литургия», означающего как раз «общее служение», «общее дело». И только в двух разворотах: «общее дело» — для неверующих, другое — «внехрамовая литургия» — для верующих — это выражение мыслилось Федоровым. В своей лекции в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. под первым ошеломляющим впечатлением от идей Федорова В. С. Соловьев выдвинул задачу «всемирной литургии» (вариант федоровской «внехрамовой литургии»).

² Идеал знания в федоровском активном христианстве позволял упрекать его в гностическом уклоне. Но Федорову были чужды как раз те черты гностицизма, которые разводили его с догматически вызревшей христианской верой: пышнейшая космология (причудливо переработала платонические, неоплатонические и восточные мифы), разлив, условно говоря, дурной «теософской» фантазии, частое утверждение одиночного пути к спасению, служащего лишь избранным и совершенным. Но с гностическим прибавлением к христианской триаде «веры, надежды, любви» еще и «знания» он не мог не согласиться. У Федорова мы встречаем и такое, на первый взгляд страшноватое для неглубокого «ортодоксального» ума выражение: «не отделять, а соединять знание змеиное, дьявольское, с ангельским детским чувством — значит быть как дети. Для сохранивших цельность отделение веры и знания было бы величайшим злом» (II, 164). Но ведь и Христос говорил о том, что надобно быть «мудрыми, как змии, и кроткими, как голуби», — и Его не пугало такое сочетание.

вый завет, «логос» христианства, обнаруживается им как священная скрижаль, программа Дела. В иконописи и службе видит он таящийся вселенский проект воскрешения и преображения мира. Принимая и утверждая церковный богослужебный круг как освящение года, последовательное сопереживание Христову образу и делу, Федоров вкладывает в него реалистически-активный смысл покаяния, отвержения языческого уклада торгово-промышленного общества «мануфактурных игрушек» и блудных сынов, за чем должна следовать уже Внехрамовая пасха созидания Царствия небесного. Как отцы церкви, ее святые и подвижники были творцами новых молитв, так и Федоров предлагает свою молитву, «Молитву о всеобщем спасении».

Само название этой молитвы и ее подзаголовок «Молитва об избавлении от воскресения гнева и вечного наказания» подводит нас к важнейшей идее мыслителя; она-то наряду с требованием человеческой активности является его вкладом в уточнение христианского идеала, восполняющим его до действительно высочайшего. Федоров выправляет некоторые противоречия внутри христианского идеала, несведенность его ценностей, выдвинув идею условности апокалиптических пророчеств и необходимости всеобщего спасения. Пророчество о страшном конце имеет в Писании характер не фатального приговора, а угрозы. Таково, к примеру, пророчество Господа о разрушении Ниневии и уничтожении ее погрязших в грехах жителей, снятое с них после того, как они покаялись от проповеди пророка Ионы. Так и в ряде мест других пророческих книг. В Новом Завете духом всеобщего спасения дышат такие «безусловно очевидные притчи» (выражение Федорова), как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа. Сам Христос в самый тяжкий момент своих земных страстей—на позорном столбе—отпускает грехи разбойнику, и он, изверг и душегуб, первый из смертных получает обетование спасения в послехристову эру человечества. В местах, где звучит мотив мученического наказания грешникам, Федоров усматривает угрозу человечеству, отказавшемуся «от соединения всех сил людей для всеобщего спасения», причем угрозу наказания не только грешников, но и праведных (как им, самым чистым и совестливым, быть созерцателями страшных мук своих отверженных братьев?!). Нет таких грешников и преступников, которые не могли бы быть прощены, «все наши пороки лишь извращенные добродетели»,— считал Федоров. Мыслитель намечает и путь, ведущий к их прощению: *полнота знания*. «Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, 525). Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к далеким предкам, изучение влияний порочных идеологий, в плен которых попадают люди, раскрытие сокровеннейших истоков зла, связанных со смертной природой человека, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным.

Федоров продолжает и развивает то течение в христианской мысли, которое было одушевлено идеей всеобщего апокатастасиса, т. е. восстановления всего мира, без исключения, в прославленное состояние, когда и Сатана прощается (Ориген, Григорий Нисский). Суд, осуждение, «ад» понимались здесь как духовная операция выжигания в себе греха, мучительного самоврачевания

от его скверны, возможная на новом уровне сознания и оценки, которые дает воскресенному «небесная» физика преображенного тела (ведь у всех «сеется тело душевное, восстает духовное». — I Кор 15: 48). Вот тут-то с высоты новой природы, лишенной естественной необходимости вытеснения, пожирания и убийства, самосознание человека, его душа, возвращенная в тело, проходит свой «крестный путь» нравственных мук за прежнее земное существование, что предшествует его включению в собор бессмертных, обоженных существ¹. Иррациональный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы и всеобщее очищение.

Со своим призывом к Делу Федоров обращается и к верующим и к неверующим, и сила этого призыва в том, что он действительно может быть принят и теми и другими, всеми смертными. Ибо выдвинутая мыслителем высшая цель дает не просто положительный, но оптимально благой выход для любого онтологического варианта. Этот идеал убедительно отвечает самому роковому критерию: критерию соответствия Цели истине мира, то есть тому, как он устроен, каков он есть, отвечает тем, что не зависит от этого, будучи действителен для любой истины бытия, ориентируя не по истине, а по благу, по благобытию. Этот принцип последовательно проводится Федоровым на всех уровнях представления о действительности. И он может быть расширен на самый высший из них: если Бог есть (мы верим в него), мы созидаемся активными орудиями Его воли, т.е. самым достойным образом опознаем и исполняем свое назначение Божьей твари, сынов Божиих; если Бога нет (мы не верим в него) в таком виде, как Его представляют теистические религии, тогда идеал Божественного бытия как регулятивная идея должного ведет нас к созиданию Такого бытия, к его постепенному расширению на всю Вселенную.

История и культура

История, прошедшие судьбы мира («история как факт») и его будущее («история как проект») были для Федорова важнейшим предметом осмысления. И сюда вносит он свой резко необычный взгляд, свою уникальную родовую и воскресительную оптику. Поражает какой-то планетарный характер его исторического видения. Мыслитель как будто парит и над веками, и над огромными геополитическими регионами, странами, народами, останавливает внимательный взор на перекрестках, узлах исторической драмы, прозревая глубо-

¹ Надо отметить еще одно эсхатологическое течение, развившееся при жизни Федорова в протестантском регионе (Эдвард Уайт, Петавель Олифф) и позднее на православной почве разработанное Е. Н. Трубецким в его книге «Смысл жизни» (1917). Это так называемая теория кондиционализма, или условного бессмертия. Суть ее в том, что бессмертие достигается только через свободный выбор и творчество самого человека. Потенциально человек — тварный бог, но осуществить этот статус, Божественную о себе идею он может и должен в творческом сотрудничестве с Богом, через собственное усилие, так же как и принять участие в не оконченном еще творении мира. Что же касается тех, кто своей волей не принимает такого выбора, а также тех, кому по ортодоксальной догме приуготовлен вечный ад, их ждет окончательное и полное уничтожение, абсолютное «ничто». Происходит последнее разделение человечества: одни обретают бессмертие, становясь друзьями Бога, другие вычеркиваются из бытия, как если бы они и не существовали. Так идеологи условного бессмертия пытались нравственно примирить антиномию Царствия Небесного, разорванного на крайние полюса рая и ада и максимально «по-доброму» разрешить финальную судьбу злодеев. Ладно, мучить их бесконечно не будем (сами превращаемся в садистов), пусть себе аннигилируются. Однако и здесь есть огромная трудность: как определить градации греха и злодейства, в ком их нет, кто не убийца, вольный и невольный. Апокатастасический выход, принятый Федоровым, более высок и убедителен и, главное — оптимален.

кий смысл в предстоящем коловращении. То, что с близкого расстояния может показаться случайным, чуть ли не бессмысленным рывком, странным выпадом, метанием, в удивительном фокусе его оптики обретает значение органического фрагмента единого историко-метафизического сюжета. Развертывание этого сюжета представлено в «Философии общего дела» в ключевых его пунктах: начало начал человека — принятие им вертикального положения, древнейшая праистория, позднейшие расселения народов, перипетии «западно-восточного вопроса», двух полярных принципов жизнеустройства, центры вращения мировой истории — Памир и Константинополь, прямые и обходные движения, Иран и Туран и т. д. (подробнее см. преамбулу к статье «Вертикальное положение и горизонтальное — смерть и жизнь» и к III исторической части «Записки от неученых к ученым»). Федоров, по существу, производит своеобразный «психоанализ» коллективного бессознательного человечества, вскрывая глубинные импульсы движений и событий, связанных с чувством смертности, неприятием утрат и подсознательным желанием возратить их к жизни, вновь обрести Эдем.

Предмет истории, замечает Федоров, — всегда *умершие*, а также канувшие в прошлое события, с ними связанные, но прежде чем о них, даже самым суровым образом, судить-рядить, их надо сначала восстановить в памяти (через документы, свидетельства разного рода). Итак, ученые-историки занимаются метафорическим, так сказать, «мнимым» воскрешением прошлого, а для народа умершие — предмет поминовения, церковного прежде всего, и домашнего — в рассказах и преданиях о бабках и дедах. Как полагает Федоров, имен умерших, как и имя Бога, «не следует поминать всуе», ибо когда к этому добавляются еще и злоба, и сарказм, и счеты, то выходит «история как суд» и «история как памфлет». Критерию суда в отношении истории Федоров противопоставляет свой критерий воскрешения. Историческое исследование часто живет под знаком суда: осуждает прошлое, находит виновных и злодеев, разбирает их по косточкам, сортирует людей, а воскрешение *как критерий* суд исключает, ведет к спойнойному изучению былого, побудительных мотивов и причин всех действий, в том числе и преступных. Если «ученая» история есть для Федорова мнимое воскрешение, то «действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история» (Соч., с. 197), история в полном объеме своих деятелей, великих и рядовых, поднявшаяся из гробов, ставшая очевидной и буквально-осязаемой, реальной.

Все человечество для Федорова — большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой натурально-онтологической судьбы. Идее «всемирного гражданства», выдвинутой еще стоиками, Федоров предпочитал «народное представление всечеловеческой семьи», ибо первое «всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени» (Соч., с. 191), то есть не учитывает диахронной вертикали, уходящего в глубь веков родства всех по единым предкам. Исчерпывающее познание этой связи становится одной из основных задач членов тех родственно-родовых общин, уже вставших на путь «всеобщего дела», которые планирует Федоров. В такой общине все становятся историками; наимельчайшее поселение и событие вносятся во всемирно-священную историю. Это не прежняя профессиональная история, что спасала из забвения лишь отдельные, по преимуществу грозные дела, усобицы, войны, революции, отдельных личностей, официально представлявших за народ, эпоху, свершение. Постепенно выстраивается история *как синодик*, поминальный список всех умерших, по возможности обрастающий конкретными чертами прежде существовавших личностей, всех без исключения (дело Музея).

Федоров предлагает и свою ориентацию в ценностной триаде: *человечество — народ — личность*. Как, возможно, никому из мировых мыслителей, ему дано было восчувствие единства рода людского в целом («человечество есть также отечество»). Родовая цепь, в которой живет личность, хотя и восходит к немногим прауродителям, а потому всемирна, на более обозримых, малых участках — *народна*, со своей национальной физиономией. Народ — тоже личность, но большая, коллективная, и требования народа — тоже личностны, ибо, утверждая свою самобытность, утверждают непрерывность и преемственность лица ближайшего отца, деда, прадеда, жившего именно на этом куске земли, с его особыми природными стихиями, особым складом языка, психики, способом думать и понимать единый мир. Многие знавшие Федорова отмечали его любовь к России, к ее истории, монархическому строю, казавшемуся ему органичным для страны. Но ничто не было ему так чуждо, как патриотизм в смысле гордости своей родиной, своими предками, их свершениями, культа их славы (в этом он видел выражение «общего тщеславия»). «Истинный же культ предков не в славе, а в деле» (Соч., с. 196), в печаловании о них, сокрушении об их утрате и чувстве долга перед ними. (Не забудем, что Федоров выступал против ограничения всемирности культа предков.) Народ, «обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой», не мог быть для него, как универсального христианского мыслителя, высшей ценностью. В христианстве, в котором «несть ни эллина, ни иудея», народ и народность никак не есть высший предел, до которого может доходить самоотречение индивида, как это было и есть в обществе языческих и неязыческих ценностей, где для личности мыслимо только народное бессмертие (в памяти благодарных потомков). Однако утверждение идеи личности как таковой, исходящее из истинного ощущения ею своей самодостаточности, по-настоящему переживается как утверждение каждым только самого себя. Через включенность же ее в родовой ряд, где все человечество оказывается взаимоувязанным, через просвечивание этих рядов и всей сети их скрещений (что и предлагает русский мыслитель) каждая личность вытаскивается на свет божий, утверждается и раскрывается в своем необходимом бытии даже там, где она как личность осталась в нераскрытом зерне или исказилась почвой и влияниями в нечто колючее и даже ядовитое. Само требование воскрешения всех умерших (для их преобразования и дальнейшего развития) ввело *личностный* принцип как высший: раз *всех* воскресить, значит, за всеми без исключения признается единственная ценность. Так в учении Федорова осуществилось сопряжение как будто крайних вещей, *земли и неба*, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преобразованно-личностной небесной природы и великой вселенской родины. Родовой мыслитель, он одновременно универсален и личностен, но и удивительно национален.

Россия, ее изначальные мифы, основные этапы развития, ее предназначение — все это чрезвычайно волновало мысль Николая Федоровича. Он следует своеобразной историософии русского государства как служилого и сторожевого: на протяжении столетий осуществляло оно непрерывный труд умиротворения кочевого Востока, собирания земель и народов и защиты их от распада. Государство стало плодом тысячелетнего исторического творчества народа: сколько жертв, самоотверженности, героизма, труда вложено в этот пространственный гигант! И на свой же вопрос: «Что такое Россия?» — или, что то же: «Для чего нужно собирание?» — он отвечал в духе своего учения: «Собирание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших» (I, 364). И самодержец у него, высшая представительносимволическая фигура, «стоящая в отцов или праотца место», возглавляет

«всеобщее дело» как патриархальный глава государства, исповедующего родственно-нравственный принцип устройства. «Царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем, — царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического» (I, 364)¹. Может показаться, что Федоров — невыносимый ретроград, не принимает идеи свободы и права, желает вечного закабаления личности у единовластного государства (как будто иго насильственного единства легче, если оно и сакрального типа?). И вот тут-то мы и ошибемся. Все федоровские оценки надо понимать так, как он их и давал: только с точки зрения высшего идеала, а не наличного состояния и наличных возможностей. Он прекрасно понимает, что если нет этой высшей цели для добровольного соединения в едином «для всех одинаково дорогом деле», тогда принудительное и бесцельное соединение становится действительно «невыносимым» и естественно является «право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного» (Соч., с. 199). Показательна и та иерархия зла, которую он усматривал в различных типах общественного устройства: «Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра» (Соч., с. 250). Таким образом, деспотизм, тоталитарная власть ради власти — откровенное зло для мыслителя, но и «свобода», точнее, «бесцельная свобода» — для него еще не благо. Эта свобода, по его мнению, торжествует в том «неязыческом» обществе, которое начало утверждаться на Западе с эпохи Возрождения. Но это, по выражению Федорова, «мануфактурно-промышленное» язычество, культ «мануфактурных игрушек», служащих и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего «высшим благом, последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта» (Соч., с. 123).

Лучшим цветком и оправданием природного порядка бытия и наиболее естественного и нормального, по мерке смертного человека, западного общественного типа является *идея* и дело *культуры*. В ней был найден способ заклинания смерти для той стороны человеческого существа, которая особенно остро ощущает трагизм окончательного уничтожения, — для сознания и духа. В противовес брэнному, исчезающему в небытии индивидууму создается нетленная галерея прекрасных художественных вещей, навечно запечатленных миггов, лиц, положений, дающих заодно культурное бессмертие их творцу. Интересно, что в России, в лице прежде всего Гоголя, Л. Толстого, Федорова и Вл. Соловьева, идея культуры как верховной миссии нации подверглась решительному оспариванию. Не случаен и тот великий парадокс, когда в личности, давшей зенит культурному движению XVIII—XIX вв., в Толстом, так убежденно и определенно возник отказ от культуры. Это все бирюльки, красивая ветошь и даже

¹ Федоровское истолкование самодержавия в «первоначальном его смысле» как «диктатуры» против всемогущих стихийных сил природы перекликается с теорией происхождения единоличной власти, развитой Д. Фрезером в известной его книге «Золотая ветвь». Главной функцией племенного вождя был как раз магический контроль над окружающим миром, несущим беду и смерть (вызывание дождя, изгнание болезни и т. д.). У Федорова его идеализированный самодержец призван как бы вернуться — но уже на положительной, реальной стадии — к своему исконно-генетическому, натурально-онтологическому занятию. Не зря мыслитель высоко оценивал магический период в развитии человеческого сознания, призывая превратить его в будущем из воображаемой власти над природой в действительную, основанную на познании и опыте. Для Федорова вполне действителен фрезеровский трехчлен: магия — религия — наука, где наука — прагматическое перевоплощение магии, с той, однако, поправкой, что средний ее член — религия, точнее, христианство — не отбрасывается, а признается этапом выработки высшего идеала, который должен направлять и пути научного поиска.

обман. Ведь есть *жизнь* человеческая, есть каждый отдельный, неповторимый человек, и он не может быть искуплен идеальной выжимкой художественного типа; главное — как «по правде» устроить его жизнь, спасти от бессмысленности, наладить на началах добра и разума. После этого становится понятней, в каком смысле Федоров, поставивший высшей целью жизнь каждого без изъятия человеческого существа, вплоть до задачи возратить и обессмертить ее, писал: «Целью жизни будет спасение от культуры» (I, 625). Вл. Соловьев также утверждал, что «принцип высшего культурного призвания есть принцип жесткий и неистинный»¹.

Федоров идет дальше, утверждая необходимость всеобъемлющему искусству будущего стать творчеством самой жизни. Самое начало искусства мыслитель выводил из погребальных обрядов, отпевания, попытки удержать облик умершего в живописном или скульптурном изображении, т. е. восстановить его хотя бы мнимо, искусственно, и эта потребность — в бесконечно усложнившемся виде, от эпического искусства, длинного предания о героических деяниях наших предков до современных форм — проникает все искусство: ту кристаллизацию текучих, преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные, то воскрешение и запечатление бывшего и жившего, то творческое прощупывание новых форм жизни, которые происходят в нем. Искусство — для Федорова — прообраз воскресительного акта и даже самого его типа реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни и людей как бы «из себя». Существующее искусство становится своего рода лабораторным «предварением» истинного искусства будущего, которое в синтезе с наукой станет силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей Вселенную. Федорова теургическая эстетика оказала сильнейшее влияние на В. С. Соловьева (см. его статью 1890 г. «Общий смысл искусства») и далее на русских символистов. В сниженно-прагматизированной форме она возникает и в некоторых теориях нового искусства 20-х годов.

Федоров и наше время

В конце прошлого века, ожидая, как и мы сейчас, наступления нового неведомого столетия, Федоров подводил итоги старому, как всегда неожиданные, идущие вразрез с традиционными понятиями и оценками. Он предчувствовал, что приближающийся «к своему печальному и мрачному концу» век «идет не к свету и не к радости», — и мы-то знаем, насколько он оказался прав. XIX век, считает мыслитель, «восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро», а горделиво усвоив дарвинизм как последнее слово науки, «признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным ее орудием, органом» (Соч., с. 93). И главное, этот век — «настоящий сын предшествовавших веков, прямое следствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (Соч., с. 94). Как известно, все учение Федорова — борьба с таким искажением и смелая последовательная попытка реалистически раскрыть смысл и содержание задачи «соединения небесного с земным». Россия так и не услышала в должном объеме и глубине учения «всеобщего дела», не вняла его призыву к делу преобразования падшего естества мира. Идейный конкурент предложил суррогат: «рай на земле» все с тем же несовершенным смертным человеком, принятым за абсолют, общее дело, но не

¹ Соловьев В. С. Полн. собр. соч., т. 5, с. 7.

онтологическое, а общественное и резко ограниченное избранным классом, и только живущими сейчас или в будущем поколении. Сокрушительный провал коммунистической утопии, происшедший в наше время, остро болезненно поставил вопрос об утопизме преобразовательных схем в отношении общества и человека. Этот вопрос затронул и федоровские проекты. Общественное мнение, знающее их больше по искаженной «наслышке», бдительно насторожилось: что это вы нам подсовываете еще одну утопию, еще радикальнее, а потому и страшнее! То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией, достаточно ясно: мелкий анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство, и человек станет добр и прекрасен!), попытка окончательно гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней его нынешнего статуса. У Федорова напротив: в «идее» он принципиально антиутопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения — человека, более того, в своем учении следует требованиям объективного эволюционного императива. А вот по средствам пока, пожалуй, и наоборот. У державших на революционное обновление мира их средства — классовая борьба, уничтожение врагов — были самые эффективные, работающие безошибочно, ибо развязывали самые натуральные, низменные инстинкты. А вот у Федорова — братотворение, объединение человечества через убеждение и проповедь, научные цели и задачам «всеобщего дела» — все это действительно смахивает на утопию. Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова — один из основных, потому-то всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у философа вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, который ставится в зависимость от свободного выбора человечества: поймет — не поймет, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность огромного метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный Суд, и воскресение гнева.

В «Философии общего дела» провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи благого ноосферного выбора: регуляция природы как «внесения в нее воли и разума» (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей), победа над стихийными силами, голодом, болезнью и смертью, обращение военной мощи в созидательную и мирную. Учение Федорова — альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся в наши дни сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, индивидуально и массово. В этом учении был создан апофеоз Жизни, высший из всех тех, о которых только можно помыслить и помечтать.

В последнее время появились интересные психологические исследования. По их результатам, глубинной причиной возросших у нас эксцессов разного рода, жестокости, убийств, садизма, является... подсознательный страх смерти. Обычно он «утишается» религиозной верой в бессмертие души или стремлением свободного собственника оставить детям и потомкам плоды своего труда. А тут на десятилетия оба эти смягчителя убрали, атеизировав и люмпенизировав народ, и оставили человека один на один перед бездной небытия, и вот этот отчаявшийся, подсознательно отравленный страхом неизбежного конца индивид смещает свой скрежет зубовный на ближнего, перегоняет в «праведный» гнев на врага, обидчика его лично, его нации, народа... Тот сдвиг, который наблюдается в садистических актах, когда призыв к смерти, к самоуничтожению обращается на другого, здесь приобретает огромные масштабы. Вообще, когда слабеют узы объединяющей общество идеи, даже частично навязан-

ной, частично лицемерной, в образовавшемся ценностном вакууме, пока не созданы другие более прочные заменители, недаром так усиливается национализм. Это все же нечто большее и высшее жалкого, дрожащего, потерянного смертного; и обязательно вторгаются уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергично отводятся в ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опаматоваться, перевести «заместительный» предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем «последнего врага» — смерть, прозвучавший в «Философии общего дела», необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых, практических нужд, ведь только он в конечном итоге (и для всего мира) дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

А как нам держаться в бытии, порхая бабочкой-эфемерой, если забыть о родовой толще, родовой задаче, тесно биологически и культурно сплетенной нити человечества? И об этом настоятельно напоминает философ памяти и «всеобщего дела». Но где пытался он искать источники самой возможности начать такое небывалое, грандиозное Дело? Первое — в зове Бога, в эволюционном императиве (иносказание того же зова), в творческом начале, заложенном в природе человека и, что очень важно — в достижении общечеловеческого единства. Когда-то род людской начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди грозного, враждебного мира и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля и животноносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук. Федоров уверен: если первоначальное родовое единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида гомо сапиенс, дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, если захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но выйти на новое положение уже во Вселенной, как существ орудотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших творческим ее регулятором.

Но как пока далеко до таких перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, «неродственности» всех форм от крайне вопиющих до более «мягких». Чуть погасили в одном конце мира очаг озверелого человекоубийства, тут же вспыхивает в другом. И заметьте, как часто в таких районах начинается ответное натуральное «нестрое»: трясение, лавины и т. д. Христианский взгляд на природу, вовлеченную человеком в нынешнее «падшее» состояние, можно реалистически понять в свете выше упоминавшегося антропного принципа: находясь в полной корреляции с природой, человек ее «имеет» такой, какую заслуживает. Федоров постоянно повторяет, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, вместо этого сцепляемся с ближним, идем народ на народ, люди одних убеждений на других... Остается надеяться на вразумление «синяками и шишками», отрицательными уроками, попущенными, по мнению Федорова, Богом «в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом» (I,397).

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» у Шеллинга есть глубокая мысль о том, почему так медленно и с такими блужданиями движется вперед человечество. Ответ у него близок к федоровскому: это входит в замысел Бога о мире и человеке. Все призвано совершаться абсолютно добровольно, без принуждения, даже благого. Противостоящие силы должны до конца проявить свою волю, дурные — саморазоблачиться, исчерпать

себя или через метаморфозу обратиться ко благу. Финальный результат явится из этой долгой драмы и умиротворения борющихся противоположностей. Если представить обратное — род людской наделен массовой, абсолютно единодушной внушаемостью, то это гарантировало бы полную катастрофу: еще в своем незрелом, «несовершеннолетнем» возрасте мог бы он пасть жертвой какой-нибудь дефектной или сатанинской идеи (скажем, фашистской), и уже навсегда. А так нет, дитя он непослушное, строптивое, каверзное, тотально ну никак не внушаемое — в чем, как видим, есть свой спасительный иммунитет от поспешного принятия чего-то «не того», а самое «то» пусть себя еще ослепляюще убедительно докажет.

Так что надо со всей решительностью признать: не выйдет никогда того, чтобы все разом прозрели, обнялись, слились в единой Истине и едином порыве, почувствовали и утвердили себя работниками огромной метафизической нивы «всеобщего дела» преображения мира. Это может стать возможным в той или иной степени на более высоком онтологическом уровне человека как сознательного, чувствующего существа. Отсюда и начинать — убедить, что необходимо это восходящее движение в самой физической природе человека, что влекут к тому и требования эволюционных законов, и нравственные, общегуманные, религиозные императивы.

Россия претендует сейчас включиться в мировой регион единого типа хозяйствования и политического уклада. Потери ее пока на этом пути огромны: распад единства страны, отказ от формулированной еще Федоровым геополитической задачи умиротворения ислама, новые типы розни, межнациональной, межрегиональной, развал экономики, обнищание населения, утрата общенациональных ценностей и задач. Среди необъятной по объему работы устройства новой экономики, спасения национальных богатств, материальных и культурных, среди борений партий и интересов, установок и ориентаций нельзя забыть ту главную ценность, те сверхцели глобального, планетарного, онтологического порядка, многие из которых были поставлены Федоровым, а они-то и должны придать необходимую самобытность и устойчивость в бытии нашему национальному целому, стать нашим словом миру. «Философия общего дела» в ряду активно-христианской мысли убеждает в том, что по-настоящему «выжить» в надежной дальней перспективе для человека, для народов, для человечества — значит неуклонно восходить, и не только к новому уровню комфорта или утилизации природы (тут, кстати, и весьма скоро, наступит глухой предел на нынешних мировых путях), но и в самом своем нравственном и субстанциальном качестве, осознав свое религиозно-эволюционное предназначение.