

Н. В. УСТРЯЛОВ

Проблема прогресса

<...> Русская философская литература знает попытку — единственную в истории всемирной мысли — провозгласить концепцию «земного рая» в крайнем и дерзновенном ее выражении: учение Н. Ф. Федорова.

Это — теория универсального перерождения, космического преобразования мира силой организованной человеческой воли, просвещенного познания и деятельной любви. Бесконечный прогресс — порочная, фальшивая схема; ее символами могут служить Тантал, Сизиф, белка в колесе. Отказ от конечной цели лишает смысла и средства, внутренне опустошает всякое действие. Следовательно, нельзя отречься от абсолютного, завершеного, верховного идеала, как действенной силы, программы, проекта. Напротив, следует принципиально признать примат идеала над действительностью.

Истинный идеал должен и может быть только безусловным, всецелым, целостным: «требуется преобразование посясторонней земной действительности, распространяемое на все небесные миры и сближающее нас с невидимым нам потусторонним миром»¹. Постулируется, таким образом, «единство истории и астрономии»; вселенские пространства, светила небесные должны подчиниться руководству человеческого разума. В результате сознательных коллективных усилий человечества преображенная природа торжествует над распадом, косностью, смертью. Физическое бессмертие становится свершившимся фактом.

Но смерть побеждается — реально, подлинно — не только в последнем человеческом поколении. Центральной, патетической идеей Федорова была, как известно, идея всеобщего телесного воскрешения мертвых — восстановительным актом этого последнего, заключительного поколения. Одолевшие смерть потомки возвращают жизнь своим предкам — таков их нравственный долг, таково естественное устремление родства и братства. И совершают они этот всеобщий воскресительный акт не помощью мистического вторжения чуда, не милостью магии, а силой знания и общего

труда, дающих возможность строить организм из первоначальных элементов. Осуществляется «имманентное воскрешение», т. е. победа над слепой смертоносной природой, превращение ее в животворную и просветленную, в орудие борьбы со смертью. Для этого необходима, конечно, напряженная, планомерная и согласная работа всех людей в их совокупности: «объединение живущих для воскрешения умерших». Воскрешения материального, видимого, осязаемого. Здесь же, на этой земле, преодолевающей свою космическую изолированность.

С этой точки зрения, получает полное логическое разрешение вся проблема прогресса. В системе общего дела, прямолинейной, идейно бесстрашной, концы сведены с началами. Объявляя ложными, нескладными и безнравственными обычные позитивные представления о прогрессе, как «сознании живущими своего превосходства над умершими», — Федоров выдвигает перед историей человечества положительную, исчерпывающую задачу: «Прогресс, — пишет он, — как переход от худшего к лучшему, требует, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающей эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, — требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления, было заменено возвращением самых жертв борьбы. Таким образом, прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам. И такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага... Прогресс требует воскрешения... воскрешение же есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»².

В этом парадоксальном, оригинальном построении ценна максималистская логичность мысли, характерная именно для русских мыслителей. Федоров не хочет знать компромиссов, половинчатых ответов, не боится предельных решений. Он целиком упоен безусловной полнотой идеала. Его дилемма: или воскрешение, или гибель. Он вскрывает порочность средних терминов, условных эмпирических обобщений в теории прогресса, поскольку они не опираются на философию конечной цели, высшего блага. Его мысли — большого калибра, его стихия — последние выводы.

На фоне его системы четко выступает беспомощность обычных позитивистических «смертопоклоннических» идеалов человеческой истории. Но, с другой стороны, и собственная его система может рассматриваться как принципиально позитивная в своих истоках и в своих надеждах. Известно, что сам Н. Ф. Федоров был верующим православным христианином и считал свое учение единственно правильным истолкованием христианства. Но самостоятельная логика его идей может и не связываться органически ни с христианством, ни вообще с какою-либо религией. Реорганизация мира, завершаемая истреблением смерти, возлагается на свободную активность человека, на мощь труда и научного знания.

Невольно вспоминаются слова Кириллова из «Бесов»: «будет богом человек и переродится физически». В том-то и своеобразии федоровских проективных схем, что они стремятся быть насквозь рациональными, чуждыми малейших элементов мистики. Они хотят быть «богодейством», они намечают «полное и абсолютное обожение человечества». Не случайно атеист и человекобожец М. - Горький публично высказывал по их адресу свое сочувствие. Есть в них нечто от психологии фейербахианства, проповедывавшего в свое время овещствление и очеловечение Бога, антропотезизм, превращение теологии в антропологию.

Однако более всего они уязвимы, конечно, с точки зрения положительно научной. Едва ли не все «точные» науки в их современном состоянии сопротивляются хилиастическим прозрениям автора «Общего Дела». Поразителен безграничный *натуралистический оптимизм* концепции, снабжающей науку бременими неудобноносимыми, граничащей с претенциозной и сомнительной лженаучностью. И бросается в глаза решительное смешение в ней порядков и планов бытия, абсолютизация относительного. Ее идеал, плененный эмпирическими качествами и рисующийся плодом собственного хода вещей, не может не утратить абсолютного содержания.

Не без основания отмечали грозящую ей опасность вульгарно-материалистического уклона. Идея плотского бессмертия и, тем более, плотского самовоскрешения человека — не мирится ни с наличной природою плоти, ни с основными определениями пространственно-временного мира, «гераклитова потока». Правда, предполагается предварительное преобразование природы, причем власть человека приобретает космический характер. Но здесь уже менее всего приходится говорить о научном знании. Состояние пересозданного мира непредставимо средствами чувств и немислимо в категориях рассудка. Можно утверждать новые чувства и новый рассудок, коренную революцию нашего научного знания. Но это уже будет не научная гипотеза, а нравственный постулат и акт веры. Система воскресительного долга, предпочитающая говорить больше о знании, чем о вере, на самом деле, неизбежно, есть яркий образец догматического вероучения, проповедь активной апокалиптики.

Конечно, она призывает новое небо и новую землю. И новое, органически преображенное человечество. И если основной ее пафос есть утверждение человеческой активности, то основная, хотя и скупо высказываемая ее предпосылка есть вера в божественную благодать. «Воскрешение телесное есть дело Божие, совершенное при участии всех людей»³, — гласит одна из федоровских формул. Ее, конечно, нельзя истолковать в духе человекобожества. Но как примирить ее с притязаниями «богодейства», своим радикализмом превзошедшего все старые мечты Фейербахов и Контов?..

Если учение Федорова о прогрессе воспринимать как строго «позитивную» теорию, не требующую никаких религиозных предположений, пришлось бы признать, что оно представляет собою гениальное доведение до абсурда суеверной гуманистической самоуверенности. Человек наделяется функциями божества: самобытная форма древнего «люциферианства», своего рода атеистическое благочестие. И совсем другое дело, если видеть в этом учении систему религиозной эсхатологии; тогда вопрос прежде всего переносится в область христианской догматики.

Так или иначе, теория Н. Ф. Федорова заслуживает пристального внимания. На ее примере можно убедиться, что всякая теория прогресса, желающая оправдать свое название и в то же время не останавливающаяся на полдороге, неотвратимо перерастает в метафизику истории и систему целостного миросозерцания. Что же касается попытки решить последние вопросы «научным» путем, средствами опыта, без прямой апелляции к чудесной творческой катастрофе, взрывающей эмпирический строй вещей, — то такая попытка встречает препятствия в плоскости позитивной и тревожные вопросы в сознании религиозном. Наука ее изобличает в необоснованности, нескритичности, фантастике, религиозная философия подозревает в ней сомнительное и соблазнительное покушение на прерогативы Бога, человеческую гордыню, замыслы вавилонской башни*.

Позитивная теория прогресса, остающаяся на почве строгой науки, бессильна оправдать «абсолютный» прогресс. Кантовская схема бесконечного прогресса в ее отвлеченном, чистом, выхолощенном выражении не удовлетворяет нравственное сознание своей безнадежно дурной бесконечностью. Скептицизм и пессимизм — законные порождения этих систем. Жизнь, как и человеческая история, окрашиваются *трагически*. <...>



* См. Н. Ф. Федоров. «Философия общего дела» том 1, выпуски 1, 2 и 3. Харбин, 1928, 1929 и 1931: А. Остромиров. «Н. Ф. Федоров и современность», Харбин, 1928; А. К. Горностаев «Рай на земле», 1929; Н. А. Сетницкий, статья «О конечном идеале» в «Известиях Юридического факультета в Харбине», том VII; Н. А. Сетницкий, статья «Центральная идея Н. Ф. Федорова» в газете «День юриста» № 8, Харбин; В. Н. Ильин, статья «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова в «Евразийском Сборнике», книга VI, Прага, 1929.

Федоровскому «оптимистическому» пониманию прогресса, как органического преодоления зла историей, в русской религиозно-философской литературе противостоит идея катастрофического прогресса, развитая Вл. Соловьевым в «Трех разговорах». Ср. также В. Ф. Эрн «Идея катастрофического прогресса», статья в сборнике «Борьба за Логос», Москва, 1911.