



**В. В. ВАРАВА**

**Нравственная философия  
Николая Федорова**

...Воскрешение же есть *полное торжество* нравственного закона над физической необходимостью.

*Николай Федоров*

Постижение философии Н. Ф. Федорова в последние годы приобретает все более масштабный и глубокий характер. Все имеет свои времена и сроки, и можно сказать, только сейчас наступает «время Федорова». Таинственная фигура «загадочного мыслителя», долгое время остававшаяся не признанной и не оцененной по достоинству, начинает все более стремительно раскрывать свой величественный образ. Во многом это объясняется и тем, что ныне наступает период создания *большого контекста* русской философии. Как отмечает С. С. Хоружий: «Возникающий контекст может быть определен как *восточно-христианский (православный) дискурс в универсуме европейского разума*» \*.

Восточно-христианская ментальность задает стойкую специфику философской рефлексии, которая создает четкий духовный и интеллектуальный водораздел между восточноевропейской и западноевропейской философией. В этом контексте Федорову, безусловно, принадлежит особое место, ибо его мирозерцание соответствует наиболее глубинным и аутентичным формам отечественного любомудрия.

На данном этапе изучения и развития русской философии, которая самым непосредственным образом оказывает (или в случае забвения не оказывает) благое и оздоровительное влияние на большое состояние отечественной духовной и социальной жизни, думается, необходимо самым решительным образом говорить

---

\* Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 9.

о нравственной стороне учения Николая Федоровича Федорова. Именно нравственный пласт его философии, являющийся, на мой взгляд, наиглавнейшим, дает ключ к постижению *тайны общего дела*. Ибо это дело стягивает все устремления и надежды человека в единый узел абсолютного смысла человеческого бытия.

Введя смерть как нравственную категорию, через отношение к которой, в конечном счете, определяется «человеческое в человеке», Федоров тем самым порывает с долгой и авторитетной гуманистической традицией, игнорирующей метафизические истоки злой воли человека и старающейся наделить человека автономным статусом. «...И что может быть нелепее *автономной* нравственности, — пишет Федоров, — для такого бессильного существа, как человек, по представлению гуманистов» (I, 122). Тезис, направленный против всей западноевропейской рационалистической этики, замешанной на схоластическом понимании человека и взывающий к новым горизонтам в этике и философии.

Осознанию своеобразия нравственной философии Федорова способствует раскрытие ее *принципиально негедонистического* характера. Для этого необходимо рассмотреть традиционно понимаемый гедонизм в более широком контексте смысла жизни и смысла смерти.

## 1. ГЕДОНИСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ НРАВСТВЕННОСТИ

Согласно распространенному философскому мнению, гедонизм есть этическая теория, полагающая наслаждение и стремление к нему основой нравственности. «Гедонизм должен быть четко определен как доктрина, согласно которой “удовольствие является единственным добром самим по себе”» \* — резюмирует Дж. Э. Мур в известной и чрезвычайно популярной среди этиков книге «Principia Ethica». В этом смысле гедонизм противопоставляется аскетизму как системе принципов, направленных на ограничение импульсов наслаждения, исходящих из волящих структур души и находящихся телесную реализацию.

Действительно, естественный императив человеческой природы диктует человеку стремиться к удовольствию и избегать страданий. И наслаждение можно рассматривать как интегральный мотив требований наличной душевно-телесной организации человека. Но существующие философские позиции, сводящие гедонизм к определенным видам наслаждения, не раскрывают действительной безнравственности гедонизма, ставшего той формой общественного сознания большинства, который легализовал философию «низких

\* Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 127.

смыслов», низводящих человека до статуса «трудящегося животного», целью бытия которого является только потребление.

Необходимо значительно расширить существующие границы гедонизма, так чтобы под «наслаждением» понимать не столько непосредственную реализацию телесных (или душевных) желаний, сколько *исключение проблемы смерти из горизонта нравственной рефлексии и вообще из обыденной жизни*. Это исключение соответствует «норме» вненравственного обыденного сознания, ибо мысль о смерти наносит самый сильный урон душе, стремящейся просуществовать беспечно и не быть затронутой страданиями и злом. И не то плохо, что человек стремится к наслаждениям, а то, что он игнорирует смерть как нравственную проблему и стремится избежать тех душевных тревог и сомнений, которые возникают перед трагически-непостижимым ликом смерти.

Итак, те учения, которые не видят в смерти высшего зла и соответственно не ставят проблему смерти в центр своей нравственной рефлексии, полагая благо настоящего и будущего искомой целью нравственности, можно обозначить как *гедонистические системы*. Таковых большинство, и это естественно, так как прагматично. «Для мыслителей моралистов, — отмечает в своей книге о Федорове С. Г. Семенова, — естественно думать о благе настоящих и будущих поколений — дико сюда добавлять еще и довольство, и счастье прошедших поколений, ведь они *прошли*, рассыпались в прах, их нет, их забыли, кроме немногих выдающихся, *спасенных* в культурной и исторической рамке» \*.

Гедонистические системы нравственности, таким образом, можно характеризовать как системы, не столько заботящиеся о *благе настоящего*, сколько игнорирующие *благо прошлого*. Для того чтобы говорить о реальном благе прошлого, необходимо затронуть проблему смерти. Но рационально ее затронуть нельзя, ибо рационально со смертью «все в порядке», здесь сфера «объективного закона» природы. Чтобы всерьез быть затронутым смертью, необходима нравственная метанойя, разрушающая целесообразность естественного строя природной необходимости, в котором смерть есть закон.

У гедонистического мышления есть своя гуманистическая «презюмция невиновности» в плане невнимания к проблеме смерти — нужно заботиться не о мертвых, а о живых; со смертью ничего поделаться нельзя, такова неизбежность, поэтому вся умственная и физическая энергия должна быть направлена на благо существующих, а не существовавших. По отношению к ушедшим — почтительная социальная память. Не более того. Но возможен другой

\* Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 175.

строй мысли, другое мироощущение, которое считает, что как раз главная забота человека — эта забота об ушедших, и пока не будет решена проблема смерти, делающая всех существующих потенциально несуществующими, заботиться только об их благе безнравственно и бессмысленно. Здесь главным является уверенность, проистекающая не из логических аргументов беспристрастного разума о неизбежности и необходимости законов смерти и уничтожения, а из нравственных императивов сердца, признающих существующий порядок вещей извращенным и недолжным.

Поэтому главные нравственные задачи здесь концентрируются вокруг смерти: размышление о ее метафизической природе; признание ее злом, искажающим истинный порядок бытия; невозможность смирения с ее данностью как с неизбежностью и необходимостью; возмущение фактом уничтожения живого; страдания и мучения от этого; понимание, что смертным разумом, бесконечно ограниченным в своих силах, никакое «истинное» познание невозможно; интенсивный поиск преодоления сложившегося порядка сущего — все это черты нравственного мироощущения, которое можно назвать *сотериологическим*. Иными словами, мироощущения, направленного на спасение человека через неприятие и преодоление смерти как абсолютно недолжного.

Гедонизм нужно противопоставлять не столько аскетизму, сколько сотериологизму. Ибо сотериологизм, включающий в себя подлинное аскетическое начало, содержит высший духовный смысл человеческого бытия, которого никогда не бывает в гедонистических системах и может не быть в аскетических. Итак, в моем понимании, гедонизм нужно трактовать как такую систему принципов, которая культивирует реализацию исключительно посюсторонних интересов личности, из которой исключены ценности, указывающие на духовный (метафизический) смысл человеческого бытия. Тем самым, гедонизм профанирует высшие ценности жизни и создает такие условия существования, которые делают невозможным не только подлинное человеческое бытие, но и ставят под угрозу его фактическое, физическое существование.

Нравственность — самое загадочное явление человеческого духа. В человеке все в той или иной степени объяснимо, понятны многие глубинные мотивы его существования и поведения. Но совершенно непонятно, зачем человеку нравственность. Если речь идет о прагматических аспектах выживания и безопасности, то почему нельзя ограничиться одним внешним юридическим законом? Откуда у человека этот неудобный, мешающий ему «нормально» существовать, взыскующий голос совести, требующий не пользы, но правды? Гедонизм, унижая высшие цели существования, тем самым уничтожает тайну нравственности, замыкая

жизнь человека в уныло-однообразный круг бессмысленно-тягостной работы по удовлетворению «тихого зла своей похоти» (А. Платонов).

Философия «общего дела», на наш взгляд, является единственной сотериологической философией, в которой выражен *абсолютный нравственный идеал* и дано обоснование *абсолютному нравственному смыслу жизни человека*. Ни одно из существующих или существовавших этических учений не может претендовать на такой универсальный (и воистину всечеловеческий) смысл человеческого бытия. Сам Федоров об этом просто и бесхитростно говорит: «Ни одна система практической философии не возвышается до общего дела, ни одна не говорит о том, что нужно делать людям в совокупности» (III, 266).

Корни федоровского универсализма — в понимании безусловной роли нравственности, в признании человека *нравственным существом* по преимуществу, который в силу трагического падения впал в состояние «*забвения своей смертности*», ставшее источником бесконечного зла. В качестве характеристики подлинной нравственности, как ее понимает Федоров, можно взять такие («рабочие») определения мыслителя: «Нравственность, этика объединения живущих, или сынов умерших отцов, требует от каждого: Жить не для себя, но и не для других, а *со всеми живущими для оживления всех умерших...*» (III, 310). В определенном смысле всякую нравственность, не признающую смертность за фундаментальный антропологический ущерб и моральное зло, примиряющуюся с неправдой и узаконивающую недолжный порядок сущего, и, соответственно никогда не ставящую перед собой задачу преодоления смерти, можно считать фарисейской, в терминологии Федорова.

Фарисейская нравственность присуща не только дохристианским философским системам, но и тем, которые существуют в христианскую эпоху. Общим местом большинства этических учений является обоснование *гедонистического образа жизни*, исходя из признания непреложности, нужности и неустранимости смерти. Федоров, основательным образом осведомленный в истории мировой мысли, вынужден делать такие признания: «*Prius, необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность...* Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагает роковым и неизбежным. Практическая философия и ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сы-

нов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным» (III, 267).

Далеко не случайно анти-детерминистскую систему основополагающих этических принципов своего учения Федоров назвал супраморализмом, в котором воскрешение есть «самая высшая и безусловно всеобщая нравственность» (I, 388). Высшее состояние человеческого бытия Федоровым определяется как нравственное состояние. Именно в этом смысле подлинное нравственное бытие есть самое естественное свойство *преображенного* человека. Для *наличного* состояния нравственность — высший идеал, по мере приближения к которому человек становится самим собой, обретая свою истинную сущность.

Чтобы глубже понять в нравственную силу учения Федорова, можно рассмотреть некоторые распространенные гедонистические системы, на фоне которых становится наиболее очевидным радикальное отличие этических теорий «до» и «вне» Федорова от его собственной нравственной философии.

Античные этические построения характеризовались особым вниманием к правильности внешнего поведения индивида как полноправного субъекта полисной структуры. Здесь и речи быть не могло о том, чтобы к смерти относиться как-то иначе, чем к непонятно-жестокому фатуму. Гибель вещей (и людей в том числе) есть закон справедливости, неизбежности, обреченности существования. Нравственного негодования совести такой сложившейся порядок не вызывает, он требует познания и понимания. Презрительное отношение к телу как источнику зла у Платона не позволяет выйти на понимание *сути смерти* как *действительно источника зла* и причины нравственной «порчи» тела. Дуализм «хорошей» души и «плохого» тела связывает зло с «плохим» телом, физическое избавление от которого является главной этической задачей человека. «Отец этики» как науки Аристотель занимался только типологией существующих добродетелей и способов достижения гедонистических целей существования через правильное «срединное» поведение.

Смертность в античной этике вообще не есть нравственная категория. «Злые» проявления человека не в его смертности, но в его «незнании» блага, которое есть благо общественное по преимуществу. В чем высшее онтологическое благо для человека — неизвестно и непонятно. Душевный комфорт, хорошее расположение духа, исчерпывающееся в таких понятиях, как апатия, атараксия, эвтюмия, — вот высшие этические цели человека. Гносеологизированная мораль как модель правильного поведения — этим исчерпывается этическое рассмотрение человека в дохристианской античности. Оно сводится по сути дела к психотерапевтической методике, гарантирующей истинное политическое поведение.

Своеобразной квинтэссенцией абсолютной безнравственности, на которую способен ум, лишившейся совестливого восприятия и переживания жизни, являются слова стоика Хрисиппа, сказанные им в сочинении «О долге» по поводу погребения родителей: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжению развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ноги и волосы»\*. Данный пример — показатель духовного людоедства, которое возводится в абсолютную степень бесчеловечности, ибо произнесено философом. Здесь — совершенное духовное нечувствие, крайняя степень непонимания зла смерти, свидетельствующее о каком-то чудовищном нравственном уродстве. Да и сам Секст Эмпирик, приведший эту цитату, возражает стоикам не на нравственных основаниях, т. е. что поедание умерших родителей есть абсолютное зло само по себе, но потому, что этот совет Хрисиппа оказывается бесполезным: им нельзя воспользоваться, так как подобное запрещено законом. Закон запрещает, но совесть позволяет, вот почему нельзя говорить о развитом нравственном сознании дохристианских греков.

Поэтому тот же Сенека, который непрестанно учит презирать телесные наслаждения и упражнять душу и при этом избавление от страха смерти полагает высшей целью существования, комфортом души, является гедонистом, ибо исключает смерть из горизонта нравственного вопрошания и не ставит нравственное совершенство личности в зависимость от совестливого переживания своей конечности. «Только бы перестать бояться смерти! Чтобы этого достичь, надо познать пределы добра и зла — тогда и жизнь не будет нам тягостна, и смерть не страшна»\*\*. Избавление от страха смерти через пренебрежение наслаждениями и презрение к страданиям — рафинированный *стоический гедонизм*, являющийся, по сути, аскетическим эгоизмом, ибо ставит высшей целью существования спокойную, безмятежную жизнь, достигаемую через нравственное бесчувствие к злу смерти.

И для других культурных традиций нет стойкого соотношения между смертью и нравственностью. Этика общественного гедонизма, в которой центральной фигурой является

\* Цит. по: *Секст Эмпирик. Против этиков* // Секст Эмпирик. Соч: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 39.

\*\* *Сенека. Нравственные письма к Луцилию* // Если хочешь быть свободным / Сенека, Честерфилд, Моруа. М., 1992. С. 63.

«благородный муж», способный соблюсти гармонию между социальным и индивидуальным, ничего не нарушив ни в Космосе, ни в Социуме и во всем проявив ритуализированную благопристойность, — таков, в общих чертах, идеал конфуцианской этики, совпадающий со всем миростроем китайской культуры. Главное в жизни — следовать Дао, тому истинному и благому пути, который гарантирует счастье и совершенство.

Можно долго изучать китайскую мысль, разбираться в ее терминологических тонкостях и нюансах, сопоставлять бесконечные школы и их главных представителей, но всегда будет проявляться общая типологическая черта, присущая всем школам и мыслителям. Это трепетно-благоговейное преклонение перед обожествленной природой-миром, которая полагается благой, совершенной и справедливой, из которой исключено зло, а соответственно исключены боль, страдания и тоска как нравственная реакция человека на несовершенство. Китайская этика не только политика, это своего рода психотерапия, ибо все интеллектуально-духовные усилия этой культуры уходят на то, чтобы снять с личности психоэмоциональное, метафизическое напряжение и тревогу за сущее, вызываемое глубоким осознанием трагизма своего смертного бытия. Смерть — не проблема, и смертный не предмет этического анализа. Проблема в том, как угадать свой путь и следовать своему предопределению. Мир благ и совершенен, ибо предопределен, и задача человека — познать это предопределение и достичь гармонии в собственной душе. Нравственного протеста против безнравственного природного порядка в китайской этике обнаружить нельзя. Если подобрать термин, которым можно было бы выразить сущность китайского мировоззрения, то, пожалуй, им был бы *антисотериологизм*. Ни мир, ни человек не требуют ни спасения, ни преобразования, так как не было падения.

Индийская мысль, казалось бы, часто и много рассуждает о смерти. Действительно, в этой культурной традиции смерть является предметом осмысления, но это предмет-препятствие на пути к просветленному (т. е. измененному) состоянию сознания. В конечном счете, смерть рассматривается как необходимый элемент в универсальной кармической эволюции, и соответственно не вызывает глубокой нравственной боли. Конечно, индивид страдает в тисках сансары, но выход из этого состояния, «освобождение» никак не мыслится в связи с преодолением самой смерти, которая также не является источником зла.

Для европейского рационализма смерть — предмет «объективный»; она рассматривается «объективно» и беспристрастно просто как нормальный *факт бытия* («вещь среди других вещей») вне постановки этого факта в систему отрицательных этических кате-

горий. Преобладает Спинозовский подход. Спиноза учил, что мы должны избегать угрызений совести и раскаяния, так как это вредно для хорошего и счастливого расположения духа. *Amor Dei intellectualis* — рафинированный *теологический гедонизм*, имеющий в своей основе не истинное познание Бога (ибо оно всегда сопровождается страданиями и раскаянием), но «душевное удовлетворение», вызванное *терапией вечности*. Существенным препятствием является смерть, страх перед которой омрачает безмятежность «познавательной любви к богу».

Счастье для Спинозы — как можно дольше сохранять собственное существование, что является истинной добродетелью. Согласно его этической доктрине основание добродетели в том, чтобы действовать по законам собственной природы. А так как природа смертного эгоистична, то первое, к чему она стремится, — это сохранение своего существования, что является добродетелью, наслаждением и счастьем. В «Этике» Спиноза пишет: «Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели»\*. Этому препятствует смерть, которая возбуждает совестливую рефлексию над собственной конечностью. Как раз подобную рефлексию и стремится устранить Спиноза. Отсюда его знаменитый тезис о том, что человек свободный ни о чем так мало не думает как о смерти и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни. Можно сказать, это и есть фундаментальное основание всей его «Этики» как доктрины внесовестливого существования наслаждающегося познанием человека.

Этический рационализм, являющийся субстанцией западноевропейской философии, воспринимает смерть как неизбежный и естественный феномен. Она настолько глубоко вписана в порядок существующего мироздания, что ей приписывается фундаментальный *функциональный статус*. Смерть выполняет служебную роль, сводящуюся к регуляции природного порядка. Это необходимый инструмент для продолжения жизни.

Что касается широко распространенных сегодня версий гуманистической, эволюционной, натуралистической и прочих, глубоко секуляризированных, этических теорий, то можно привести слова П. А. Кропоткина из статьи «Справедливость и нравственность», выявляющей основы подобных теорий: «Высочайший нравственный идеал, до которого поднимались наши лучшие люди, есть не что иное, как то, что мы иногда наблюдаем уже в животном мире, в первобытном дикаре и в цивилизованном обществе наших дней, когда они отдают свою жизнь для защиты своих и для счастья грядущих поколений. Выше этого никто не поднимался

\* Спиноза. Этика // Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. М.: 1957. Т. 1. С. 541.

и не может подняться» \*. *Этика жертвенного гедонизма* во имя бессмысленного счастливого будущего так и не ставшего добрым человека — так можно охарактеризовать данное мировоззрение.

Не рассматривая специально другие этические теории, разнящиеся в своих подходах к человеку, обладающие интересными и оригинальными поворотами мысли, можно совершенно определенно утверждать то, что их объединяет. Это — отсутствие онтологически-нравственной связи между злом и смертностью. Ни одна из существовавших до Федорова этических систем не рассматривала *смертность* как фундаментальную *естественную нищету человека*, являющуюся причиной его нравственной дефектности и антропологической ущербности.

## II. СМЕРТНОСТЬ И ЗЛО

Задолго до Хайдеггера, Фуко и экзистенциалистов Федоров самым радикальным образом заговорил о человеке как о смертном. Причем не только на основании наличного эмпирического факта, а в силу нравственного взгляда на человека, что придает его рассуждениям абсолютного неповторимый характер. Вообще, Федоров, можно сказать, впервые в полной мере ставит проблему смерти как нравственную и философско-антропологическую проблему, совершенно справедливо указывая на абсолютное невнимание, и даже игнорирование смерти наукой и философией: «Не только всеобщее возвращение жизни, всеобщее воскрешение, но *даже и смерть доселе не сделали предметом знания и основательно суждения* (курсив мой. — В. В.), которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление» (II, 200).

Более того, смерть не столько выпадает из области философии (в качестве «непреложного факта» смерть все же может быть «предметом» анализа), сколько накладывает табу на критическое отношение к ней. «Наука или философия требует, — пишет Федоров, — от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и допускается смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству» (III, 218).

Это очень точное наблюдение Федорова, относящееся не только к XIX веку, но имеющее самое непосредственное отношение и к сегодняшнему времени. Ситуация идентичная, ибо в основе гносео-

логической практики науки и философии лежит один и тот же мировоззренческий принцип, на который указывает Федоров: *познавательное отделено от нравственного*. «Ценностная нейтральность» науки вызвана не бескорыстным стремлением к истине, а безнравственностью, которая более всего проявляется в том, что в смерти и разрушении видится не «грех и преступление», а «естественное явление». «У науки, — свидетельствует Федоров, — нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т. е. бесстрастная» (III, 218).

По сути дела, классическая философия — это схоластическая антропология, в которой смерть не обнаруживает свой *нравственно-проблемный характер*, выполняя *функциональную роль* необходимого регулятора «обменных процессов» в природе. Поэтому «смерть представляется для большинства *безусловным, неизбежным явлением*», — заключает Федоров. Он не устает повторять, что философия умозрительна. *Очужествление* как «коренной порок» философии, не позволяет ей осознать всю глубину задач, стоящих перед нею. Федоров с крайним негодованием говорит, что философия «даже не признает вопроса о причинах неродственного отношения природы к нам, господство слепой силы над чувствующей и разумной не считает ненормальным» (III, 253). Отсюда — табу не столько на исследование смерти, сколько на нравственное неприятие ее факта.

Осмысляя свое время, Федоров говорит, что «заездили вообще человека, и пора бы заменить это теперь ничего не выражающее слово другим, и именно словом *смертный*, вернее, *сын человеческий*, или *сын умерших отцов*, которое указывает на характернейшее свойство человека» (I, 299). Сказать, что человек конечное существо, чье бытие есть бытие к смерти — одно, а сказать, что он — «сын умерших отцов» — совершенно другое. В первом случае — вненравственная аналитика ужаса, охватывающая смертного при мысли о своей неминуемой смертности, во втором — пробуждение нравственного чувства долга и снятие эгоистического ужаса личного уничтожения через осознание своего истинного предназначения.

Слово «смертный» у Федорова приобретает абсолютные духовно-нравственные параметры, ибо, называя человека смертным, мы не уничтожаем его, а наоборот, сбивая с него спесь и гордость, поднимаем до высот его нравственных задач. «Слово *смертный* никогда не изъездится, — говорит Федоров, — если будет общее дело, если человечество войдет в это дело» (I, 299). Пока человек звучит гордо, а звучит он гордо тогда, когда не осознает своей бытийной сути и, соответственно, оказывается в плену иллюзорных целей, до тех пор в системе нравственных понятий будет царить хаос и извращенный порядок. «Потому-то и изъездилось, опошли-

\* Кротошкин П. А. Справедливость и нравственность // Кротошкин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 280.

лось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек, добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие» — делает свое нравственное заключение Федоров (I, 299).

Подлинное и глубокое осознание смертности предполагает высокий уровень духовного самосознания, ибо оно раскрывает онтологический дефект мироздания. В этом огромная заслуга Федорова, показавшего *взаимосвязь подлинной нравственности и осознания смертности*. «Сознавать свою смертность значит осознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий», — говорит мыслитель (II, 200). Понимать «общую причину» значит выходить за рамки индивидуального мировосприятия до уровня сверх-личностного и с его высоты видеть *бытийный надлом мира*. Причины страданий не во внешней политико-экономической и социальной сферах, а в бытийной: «ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека...» (II, 251).

В свете философии «общего дела» становится очевидным, что зло и смертность оказываются связанными самым роковым образом. Можно сказать, что *человек зол, ибо смертен, а смертен, ибо зол*. Зло человеческой смертности проявляется в эгоизме, который, в самом общем плане можно определить как стремление выжить за счет других. Самосохранение своей самости есть первое условие эгоизма. В этом и состоит, по Федорову, унижение, «что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усваивает животный закон борьбы» (II, 253). Усвоив себе животные принципы существования в качестве нормы, «человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве» (II, 254). Зло смертности — *хищничество, помноженное на эгоизм*, которое уже дает «эффект», намного превосходящий просто животное хищничество. Здесь раскрывается уже собственно человеческая нравственная патология, животным не свойственная, и только стремлением к самосохранению не объясняемая. Это — обожествление нераскаянной самости. Иными словами, быть смертным — значит умерщвлять, т. е. творить зло. Смертный не может не творить зло. В этом суть эгоизма, исключительной характеристики смертного — осуществлять свою жизнь за счет других. Как следствие — хитрость, обман, лицемерие, подлость. Мертвый узел эгоизма в состоянии разрубить лишь лезвие покаяния.

Федоров тонко подмечает, что «люди как бы радуются открывающейся перспективе расширения царства смерти». В этом проявляется глубочайший нравственный порок человека, его настоящее зло, которое не скрыть никакими гуманистическими теориями. Нравственного прогресса в истории нет; в действительности проис-

ходит обратное — извращенная натура человека средства технического прогресса употребляет для смертоносных целей и радуется торжеству зла, торжеству смерти. Злорадуется падшая натура человека проявлениям смерти. И поэтому зло никогда полностью не истребляемо в жизни. Все социальные проекты радикального усовершенствования жизни — утопия, ибо не принимают в расчет поврежденную сущность человека. Есть зло больше смерти; это так, но именно смертный способен сотворить такое зло, которое сильнее смерти.

Зло-смертность наносит не только нравственный урон, но и поражает *гносеологическую оптику* человека. Мы не понимаем истинной сущности той реальности, в которой существуем. Зло искажает познание бытия, скрывает истину, извращает правду и ставит перед человеком большой вопросительный знак. Отсюда — множество научных теорий и гипотез, «картин мира», само обилие которых свидетельствует о бесконечной невозможности преобразенным разумом постичь суть мироздания. Покуда бытие будет смертным бытием, гносеология обречена на бесконечную недостоверность. Борьба со злом и смертью, т. е. нравственность, оказывается важной и для философии, и для научного знания. Просто познание сущего не дает нравственного прироста. Уровень бытийных знаний (а вернее не знаний) всегда один и тот же. Только нравственное прозрение *в коренную неправду существования*, скрывающее гносеологическое искомое — истину, дает возможность разуму войти в светлый горизонт сущего. Нравственное переживание смерти *лечит* разум, болящий иллюзией «естественности» и «нормальности» происходящего и существующего.

Совесть — критерий истины. Так можно определить *гносеологическую максиму* нравственной философии. Познание мира заключается не только в изучении наличного миропорядка, но в признании его *недолжности*, а значит и *неистинности*. Мир требует не только познания, но преобразования. *Мы истинно познаем мир настолько, насколько видим в нем неправду*, насколько способны ужасаться злему мироустройству, в котором хищничество является последним аргументом и основанием существования, — так, пожалуй, можно сформулировать принцип истинного познания, основанный на нравственной философии Федорова.

Нечувствие к нравственным началам бытия, к нравственному зову совести приводит к *гносеологической слепоте* и *социальному тупику*. Философия Федорова уникальна тем, что в ней явлено, прежде всего, *нравственное миропонимание*, которое, по сути, и есть основа и бытия и познания. Глубоко чувствуя зло существующей смертной жизни, видя его монструозные проявления в различных формах культуры, Федоров подвергает их жестокой критике. Он прямо говорит, что настоящая фаза бытия «для сынов

человеческих, т. е. <для> сынов умерших отцов, есть зло» (III, 260). Какие же свойства *злого состояния мира* выявляет Федоров? Нынешнее состояние несовершеннолетия мыслитель характеризует так: «История как она есть, [как] факт, бесцельное существование, рознь, взаимное истребление. Это инфраморализм, низшая нравственность» (III, 319).

Итак, три кардинальных порока — *бесцельность существования, рознь, взаимное истребление* определяют нравственный (в действительности, *низко* нравственный) уровень наличного «небратского» существования людей. Это общечеловеческие характеристики, всеобщие анти-ценности, которые необходимо преодолевать. Анализируя душу смертного, Федоров обнаруживает в ней *темные* структуры, являющиеся источником вражды и препятствующие реальному объединению. Эти очаги эгоизма возможно устранить на основании того, что Федоров называет *душезрением* или взаимознанием: «объединение на взаимознание, основанное на *душезрении*, т. е. когда лицо не будет маскою и душа потемками, и сила человеческого самосознания не будет выражаться в скрытности, а свобода в обмане» (III, 317).

Душа наличного человека — кривое зеркало правды, в котором отражаются изуродованные нравственные ценности: не лицо — а маска, не душа — а потемки, не самосознание — а скрытность, не свобода — а обман. Следствие — лицемерие, подлость, ложь, хитрость, жестокость, коварство, трусость. Весь спектр морально недоброкачественных свойств. Душезрение — антипод «потемкам души», которые составляют эгоистическое состояние смертного. Это *духовная прозрачность* преображенной личности, которая более не утаивает злые помыслы в темных подвалах своего грешного сознания и подсознания.

Выявление моральных свойств наличного человека у Федорова можно охарактеризовать в терминах *нравственного антиномизма*: высокая оценка человека («разумно-действующее существо») перемежается с уничижительными эпитетами («раб всякого микроба», «блудный сын» и т. д.). Это позволяет избежать однозначно-негативного отношения к человеку, в котором, как истинный христианин, Федоров никогда не перестает видеть «образ Божий».

Федоров вскрывает те клоаки безнравственности, где плодится и размножается зло, раскрывает сами первоосновы его существования. «Бессовестность существования» проистекает из «нравственного ничтожества», которое ставит под сомнение необходимость воскрешения. Источник этого ничтожества Федоров видит главным образом в интеллигентах, которых характеризует как «безусловно мертвых нравственно». «Главным препятствием к наступлению желанного дня является крайняя нравственная тупость книжников-ученых и всей «интеллигентской» толпы...» (II, 259).

Этим объясняется его резкий критицизм к сословию ученых, которые не просто производят гносеологическую пустоту, но и легализуют бессмысленный гедонизм существования. «Университет — это самое *больное место* современного общества, ведущее его самым прямым путем к гибели» (III, 249), — категорично, но не без основания заключает Федоров. Находясь в самом эпицентре образованного общества, книжной, научной культуры он не мог не видеть всех пороков этой среды.

Легализация нравственно недолжного (смертного) порядка мироздания инициируется сословием образованных, ученых людей, которые, по мысли Федорова, должны иметь совершенно иные задачи. Поэтому социальная терапия зла малоэффективна, ибо не воспринимает глубинную нравственную порочность человека, коренящуюся в его смертно-надломленной природе. Чтобы выйти из нравственного паралича современной культуры, для которой смерть не зло, а злые проявления человека не связаны с его смертностью, необходимо одно — полная нравственная переоценка ценностей, т. е. покаяние. «Покаяться, — говорит Федоров, — значит признать, что не Бог создал нас ограниченными и смертными, т. е. умерщвляющими себя и других». Покаяться — значит признать в себе злое начало искренне и сердечно; значит сделать решительный шаг в преодолении эгоизма. Нельзя перестать «быть злым», не признав в себе злого. Покаяние — восстановление человека в подлинный образ своего бытия, воскрешение правды о человеке, о его предназначении.

Высшее нравственное начало «основывается на сознании действительно общего всем сынам человеческим несовершенства, смертности». Но «нынешняя фарисейская мораль», «нынешняя жалкая нравственность» требует «постоянной заботы об охране и каждым своего личного достоинства от других» и всячески препятствует покаянию. И поэтому, нравственность есть не правильное поведение, не кодекс чести, не руководство, как быть хорошим; нравственность — признание в себе злого начала, каковое имеется у каждого в силу его смертности.

Игнорирование смертности философией, наукой, обыденным сознанием приводит к позитивистской легализации наличного (падшего) состояния бытия, в котором формы нравственного порока (морального зла) приобретают все более изощренный и извращенный характер, грозя уничтожить саму социальную реальность как таковую. «Начало человечества тесно связано с сознанием смертности, — говорит Федоров, указывая на то, что проявление этого сознания заключено «в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ» (II, 249).



Осознание смертности дает нравственный импульс к ее преодолению, ибо смертный порядок сущего не соответствует онтологическим идеалам человека. «Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначально; она не представляет безусловной необходимости» (II, 201). «Неизначальность смертности» — метафизическая предпосылка философии «общего дела», которая дает сильнейший импульс к нравственному преображению сознания и бытия.

### III. ПОДЛИННАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ КАК НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ

Любой философ в «обыденном сознании» обязательно найдет расхождение между сущим и должным, конечно, в меру своего понимания того и другого. Когда философ переводит свой взыскующий взгляд с космологического архэ на архэ человеческой души, тогда боль и тоска охватывают его душу, ибо видит философ всегда одно и то же — люди живут не по истине, не сообразуясь с глубинной сущностью вещей.

Обличительный пафос философии, достигающий в этике наивысшего накала, является обязательной (если не главной) функцией всякого философского учения. В этом смысле философия Федорова занимает исключительное место, так как его обличительный пафос (праведный гнев) абсолютен. Федоров обнаружил, что разрыв между сущим и должным в сознании людей носит не относительный характер чьей-то личной несправедности; этот разрыв — знак фундаментального краха исторического существования человека вообще.

Философский поиск всегда направлен на то, чтобы определить нравственные горизонты бытия, ответить на вопрос, *в чем суть нравственности вообще*. Можно с уверенностью сказать, что философия Федорова и есть раскрытие подлинного понимания нравственности как нравственности, без ее сведения к иным измерениям человеческого бытия. И это достигается тем, что нравственность здесь напрямую ставится в зависимость от восприятия и оценки человеком смерти.

Федоров предлагает радикальный вопрос, определяющий все существо нравственной философии смерти: «почему живущее умирает». Этот вопрос имеет, с точки зрения мыслителя, абсолютное преимущество и первенство перед неестественным и совершенно искусственным вопросом: «почему сущее существует» (I, 45). Ставя его, Федоров совершает тем самым фундаментальный нравственный поворот в философии. Задать вопрос «почему живущее умирает» может только прозревшее сознание и зрелая душа,

поразившиеся чудовищности факта смерти, его абсолютной неестественности и злу. «Несовершенство рода человеческого, — говорит Федоров, — ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами...» (I, 105). И далее следует важнейшее определение смерти, которое выражает самую глубокую и искреннюю убежденность философа «общего дела»: «А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни» (I, 106).

Если исходить из такого мироощущения, тогда, полагает Федоров, онтология была бы неотделима от деонтологии, т. е. «нельзя было бы отделить то, что есть, от того, что должно быть». Иными словами, не сущее, а должное является истинным предметом философского рассмотрения, которое будет подлинно философским, если не станет игнорировать *факт радикальной нравственной поврежденности и бытия, и сознания*. Никакая объективная «аналитика бытия» невозможна без учета нравственной поврежденности самого аналитика — он всегда будет давать искаженную картину мира, мера кривизны которой будет прямо пропорциональна его нечистой совести.

Федоров создает подлинно *нравственный язык*, ибо свои рассуждения строит, исходя из *констатации недолжного строя мира*. Недолжное — ключевое слово всей нравственной философии. И признание не просто несовершенства наличного природного и социального миропорядка, но именно его недолжности составляет основной стержень философии Федорова. «В основе деонтологии не может быть положено сознание своего достоинства, а должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной...» (I, 107). Ложное и горделивое представление об *антропологическом достоинстве*, из которого вытекает ложное представление об *онтологической нормальности*, блокирует работу нравственного сознания, и оно не поднимается до всеобщих заданий, оставаясь на уровне утилитарных интересов непреображенной личности. Деонтология в этом смысле является истинной онтологией и истинной гносеологией.

Если нет должного, то нет и сущего. Оно превращается тогда в гадкий и злобный мираж непонятно зачем появившегося хищнического способа существования. Только уверенность в должном, только нравственное стремление к нему дают и сущему оправдание и реальность. Должное — это и есть само подлинное Бытие, оно дает онтологическую силу сущему не распадаясь, не истрепываясь в нигилистическом эгоизме смертных самостей. Вот почему нравственность, в конечном счете, — онтологическая категория, ибо она раскрывает меру неприятия наличного миропорядка. Ис-

тина должна быть, ибо ее нет в должной мере в наличном плане; но именно то, что ее нет здесь и сейчас, и является главным алиби ее онтологического существования. Истины нет, но она должна быть. Так говорит совесть, направляя разум на истинно-творческую работу, на онтологическое свершение.

Представления о должном — это представления об идеале, то есть о «несуществующем», но единственно должном существовать. Совесть всегда будет говорить, что сущее безнравственно и будет направлять человека на более высокое состояние духа по сравнению с тем, в котором он находится. Деонтологический максимализм Федорова и есть мощнейший прорыв в сферу истинного бытия. Разум, наука, культура и творчество могут быть смыслом, если они получают нравственный вектор, который раскрывает недолжность сущего и заставляет искать подлинное, истинное, должное.

Таким образом, нравственная сущность философии Федорова в том, что он максимально полно раскрывает *недолжность смерти*. Смерть неестественна, ненормальна, она никакой не закон, не необходимость; она зло и неправда, которая должна быть устранена радикально. Другого смысла жизни у человека нет и не может быть. Но недолжность смерти может раскрыться лишь нравственному сознанию. Исходя из нравственных императивов неприятия смерти, можно говорить о критериях истинного добра, поиском которых озабочена этика с момента своего появления. В полемике с толстовским, отрицательным пониманием добра Федоров дает свое фундаментально-положительное определение: «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь <...> по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих» (IV, 27—28).

Стремиться только лишь к сохранению и улучшению жизни живущих, обреченных умереть, задача, которую ставит перед собой гуманистическая этика. Но всякий гуманизм есть половинчатая нравственность, так как воскрешение умерших здесь полагается либо невозможным, либо ненужным. *Этические паллиативы гуманизма* в действительности не способствуют преодолению зла, а наоборот, создают условия, в которых зло множится, разнообразится и бесконечно продолжается. Полнота совестливого восприятия бытия (подлинно нравственного) заключается не в сохранении смертной жизни, а в *искоренении источника смертности*, (которым является нравственное зло самости), соответственно, *преодолении самой смерти* как физиологического и онтологического зла.

В этом и заключено истинное добро, к пониманию которого так масштабно и глубоко приходит Федоров. Не столько нежелание зла и смерти живущим, сколько нежелание вечной смерти умер-

шим, т. е. желание их воскрешения есть качество подлинного добра. Истинная доброта определяется не столько тем, как «хорошо» человек относится к живым, проявляя заботу, оказывая помощь и т. д. Истинная доброта определяется тем, насколько человек сострадательно относится к умершим — *желает ли он, чтобы умершие воскресли или нет*. Если его сострадание ограничивается лишь почитающей памятью, если его сокрушение об ужасе происшедшего не вселяет в сердце *абсолютный императив воскрешения*, то такой человек не обладает качеством подлинной доброты. Его доброта носит половинчатый, усеченный вид, направленный, в конечном счете на прагматические, гедонистические цели.

Только желание полного и подлинного воскрешения ушедших, только глубокое сокрушение и абсолютное несмирение со смертью как высшим и абсолютным злом дает качество истинно нравственной доброты. Нравственный императив совести требует возвращения жизни всем умершим. Это и только это, без устали напоминает Федоров, может способствовать действительно братскому единению людей. Все остальные принципы единения, не основанные на общем чувстве скорби от неправды смерти, приводят к иллюзорно-утопическому «единению», на деле оказывающемуся враждой и разъединением.

Нравственность, заключающаяся в неприятии смерти, способствует не только личностному духовному росту человека, но и создаст наиболее благоприятные социальные условия существования. Только так можно говорить о *социальных измерениях нравственности*, которая действительно, вне всяких благодушно-эфемерных реформаторских проектов, может реально улучшить общественную жизнь.

Неприятие личного уничтожения — факт абсолютный и универсальный. Но нравственная проблематичность этого неприятия в том, что это неприятие бывает двояким, и в зависимости от качества этого неприятия организуются два принципиально разных мировоззрения и, соответственно, образа жизни. Первое неприятие — это панически-животный страх перед смертью, страх утраты своей самости и как следствие — радикальный уход в *гедонизм существования*. Здесь смерть как предмет для размышления жестко табуирована; только одно стремление — прожить *одним днем*, бессознательно, как бы по касательной жизни; прожить *не замеченным* смертью, болью и страданием.

Второе неприятие — это неприятие не только собственной смерти, но *глубокая уязвленность самим фактом смерти вообще*. Не личное уничтожение, но невозможность *нормально* и полноценно существовать в ситуации принципиального зла и лжи, создаваемой смертью. Это *соборное неприятие смертного порядка бытия* и радикальное выступление против него. Главная задача, стоящая

перед *каждым* и *всеми*, есть задача спасения *всех* и *себя*. Такое мировоззрение можно охарактеризовать как *соборную сотериологию*, или, иначе, — «философию общего дела».

В борьбе со смертью происходит борьба с несправедливым устройством сущего, а это уже нравственное делание. Смерть необходимо победить прежде всего нравственно. В несовершенном мире смерть препятствует увековечиванию зла. При этом смерть не перестает сама быть злом. Протест против смерти всегда оправдан, особенно если признается ее «санитарная роль». Но необходимо иметь в виду два положения, вытекающие из философии Федорова:

1. Нельзя бороться со смертью, оставляя непретворенным глубинный эгоизм человека (тогда это биологический имморализм, который, в сущности, есть гедонистический имморализм).

2. Нельзя бороться с несправедливым устройством сущего, не затрагивая смерти — корня всякой порчи, источника зла (тогда это социальный утопизм, гуманистический проективизм).

Только нравственное чувство возмущается смертью. Ибо нравственность и есть тот *остаток* безгреховного человека, *островок эдемской чистоты* в поврежденной человеческой сущности, который страданиями указывает на несправедность происходящего в мире. Нравственное начало — своеобразный *духовный тест*, определяющий, что верно, а что нет. Не разум определяет (он всегда стремится к утилитарным целям и поэтому оправдывает наличное), а совесть — ядро нравственного начала в человеке. Неправедность и недолжность смерти поэтому могут быть постигнуты только нравственно.

Философия Федорова вызывала и вызывает и по сей день массу недоуменных вопросов, но чаще — непонимание. Даже крупные мыслители иногда не могут уловить абсолютный нравственный посыл Федорова, выискивая у него противоречия, логические несоответствия, наивность и проч. Так, В. В. Зеньковский, ставя действительно важный вопрос о мотивах нравственного преображения человека, при изложении взглядов Федорова несколько упрощает высокий строй его мысли, вслед за Бердяевым неправомерно упрекая его в «нечувствии силы зла в мире»: «Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в “общем деле”, все люди через это “общее дело” (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все “мерзости” станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для “общего дела”) уже устранит “небратство” между людьми»\*.

\* Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 148.

Действительно, Федоров убежден, что соединение людей в «общем деле» будет способствовать нравственному преображению. Но это не значит, что не нужно *первичное преображение сознания*, обнаруживающее недолжность существования и подвигающее человека к его преодолению через соучастие в общем деле. Здесь напрашивается правомерный вопрос: что может привести к этому первичному преображению, нравственной метанойе, при каких условиях человек должен перестать быть эгоистом, что должно его заставить перестать им быть?

Как раз философия «общего дела», сама нравственная философия Федорова, нравственный пафос его текстов и оказывает преображающее действие на закостеневшее в себялюбии сознание человека. В этом смысле Федоров не «изобретает» нравственности, он как бы *изымает* из человека его нравственное начало, которое находится в полубессознательном состоянии. *Федоров раскрывает человеку самого себя, раскрывая его нравственную основу.*

Далеко не всякий человек может увидеть *наличное недолжным*, в существующем — зло и неправду. Видеть это зло — значит бороться за подлинный статус творения, бороться за само творение и страдать от того, что его наличное состояние несовершенно в силу поврежденности тварного основным злом — смертью. «Мир во зле лежит» — вот онтологически нравственная характеристика наличного порядка мироздания. Уничтожение зла — духовно-нравственное задание человека. Зло радикально скрывает *благую истину сущего*. Ее человек не знает, но лишь чаёт и предощущает. Тем и обусловлен его всегдашний трансцендентный порыв, который в случае Федорова приобретает конкретную направленность и оформленность.

Федоров усматривает в смерти не только высшее зло, но и трагическую *позитивную* роль, которую она выполняет в непретворенном человечестве. Только через смерть можно осознать все более утрачиваемое родство между людьми, ибо смерть, как ни что иное способствует появлению чувств одиночества, скорби, сиротства, тем самым, формируя неистребимое «стремление к оживлению». Федоров говорит: «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собою: 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; а с другой стороны, *только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению*» (I, 140; курсив мой. — В. В.).

Да, действительно, такова парадоксальная *позитивная аксиология смерти* — приводя человека к скорби, она приводит человека к осознанию родства и желанию воскрешения. Так пробужда-

ется в человеке дремлющая совесть, подлинное нравственное начало. Смерть одновременно и наказание за равнодушие, и побуждение к воскрешению. Пока смерть не затрагивает человека, он проявляет удивительнейшую беззаботность и беспечность, абсолютное невнимание и равнодушие к смерти. Смерть никогда не добро и не благо, онтологически смерть зло, но в несправедном мире она как большее зло способна вытеснить все проявления зла, которые всегда будут иметь место в онтологически несовершенном мире.

Трагическая истина в том, что в наличном, падшем мире смерть не дает самому пороку расти в бесконечность. Смерть останавливает рост жизни, а вместе с ней и рост зла, так как в падшем мире всякое существование несправедливо. «Наша жизнь вообще безнравственна» (II, 104), — говорит Федоров. Не будь смерти, человек бы не осознал чудо своего существования, — утверждает французский философ Владимир Янкелевич; а по Федорову — не захотел бы воскрешения. Нравственное воздействие смерти — побуждать совесть, делать невозможным бездушно-безучастное, «счастливое» существование.

Принципиальным в нравственной философии Федорова является противопоставление воскрешения и прогресса, на основании которого он выводит императив долженствования: «Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия, в прогрессе знания не того только, что есть, а, главное, того, что должно быть» (I, 53). Тогда можно говорить об абсолютной победе нравственности, то есть достижении абсолютно должного человеческого бытия через воскрешение: «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнюю высшую степень, до которой может прийти нравственность» (I, 298). Единственно подлинный прогресс в человеческой истории — это прогресс нравственный, связанный первоначально с глубоким осознанием несправедности смертного порядка сущего и венчающийся абсолютной победой над смертью, достигаемой во всеобщем воскрешении.

#### IV. ПРОШЛОЕ-ПАМЯТЬ — ОСНОВА НРАВСТВЕННОСТИ

«Прах — представитель нравственности» — говорит Федоров, задавая совершенно определенную духовную интонацию в истолковании прошлого. В философии «общего дела» время становится нравственной категорией, так как здесь явлено живое чувство к прошлому, к ушедшим поколениям.

Нравственная философия Федорова дает основания для *аксиологического восприятия времени*. Здесь время — не предмет реальности, не категория сознания, не психофизическая особенность восприятия, не «априорная форма чувственности». Время, как «движение горя», по слову Андрея Платонова, есть осознание нашей причастности к Бытию, которое достигается максимально полно при *нравственном отношении к прошлому*. Прошлое имеет бесконечно большую духовно-нравственную ценность, чем «настоящее» и «будущее». Онтологическая достоверность нашего существования коренится в том, что уже стало, случилось, состоялось. Но это случившееся требует не просто беспристрастной регистрации факта, а глубоко сочувственного переживания-сострадания.

Прошлое-память-история — триада, образующая онтологический контекст осмысленного личностного и всеобщего бытия. Чтобы понять духовный смысл времени, абсолютную ценность прошлого и важность памяти как инструмента восстановления ушедших в небытие, Федоров раскрывает *нравственный смысл Истории* как «науки о всех умерших поколениях» (III, 362).

Основа федоровской деонтологической, проективной методологии постижения истории заключена в следующем тезисе: «Смерть и падение отцов и восстание и обращение сынов к небу есть первый лист истории» (III, 364). Если смотреть на историю как на череду сменяющих друг друга событий, тогда в ней никогда не раскрыть никаких смыслов помимо политико-экономических, связанных с борьбой за власть и сохранение. На историю следует смотреть как на *духовное задание*. Но для этого необходим *покаянный взгляд*, и тогда получилась бы «История как раскаяние в том, “что мы делали и делаем” с указанием даже на то, что должны делать, т.е. История получала бы нравственное значение, обязательное для всех» (III, 366).

Чтобы понять максимальную нравственную ценность прошлого, необходимо прежде задать вопрос, в чем смысл будущего, что такое будущее вообще? Федоровская философия времени дает возможность понять исключительно важную (экзистенциальную, даже духовную) ценность будущего. Будущее — не то, что *будет*, а то, что *должно быть*. Это будущее, прочитанное в *модальности долженствования*, а не в контексте вненравственного самотека времени, приобретает абсолютное значение, так как становится осмысленным заданием, преобразующим онтологическую пустоту существования в интегральный смысл бытия, достигаемый через соучастие в общем деле. «Что будет, то будет» или «будь, что будет» — формулы массового вненравственного сознания, реализующие гедонистическую программу существования. Если будет то, что должно быть, а должно быть восстановление ушедшего, то прошлое становится реальной основой будущего.

Для вненравственного восприятия времени будущее — эмпирическая неопределенность, «длящееся настоящее», не ограниченное пределом. Но такое восприятие времени не имеет значения для духовного состояния человека. В будущем — лишь одно событие, обладающее неизбежностью и достоверностью. Это смерть, жуткой неопределенностью расположившаяся в непроглядной мгле грядущего. И поэтому будущее приобретает для человека духовный смысл лишь тогда, когда смерть, единственное достоверное событие будущего, становится предметом нравственной сосредоточенности и заботы.

Дистанция между «настоящим» и «последним» моментом всегда стремится к нулю. Она фактически и есть ноль вследствие неопределенности, случайности, неожиданности, внезапности последнего мига. Сосредоточение мысли и духа на последнем миге сокращает *время будущей жизни*, уплотняя его в настоящий, т. е. реальный миг духовного переживания. Именно этот миг, вобравший в себя эмпирическое течение событий во времени, раскрывается в ипостаси вечности. И поэтому непрестанное размышление о смерти раскрывает перспективу вечности. Но эта перспектива является, прежде всего, в форме *преодоления конечности*.

Итак, в зависимости от того, как воспринимается смерть, как человек самоопределяется по отношению к ней, возможны два восприятия будущего, являющиеся двумя контрарными мировоззрениями. Это гуманистически-прогрессистское и нравственно-эсхатологическое (собственно — федоровское).

Гуманизм, постепенно перетекая в гедонизм, стремится к тому, чтобы вообще не думать о будущей смерти. Здесь царит исключительно *проектный смысл существования*. Под проектом здесь имеется ввиду слово не в федоровском смысле, а в современном американском, где *project of life* есть исключительно сиюминутная и посторонняя цель, направленная на утилитарные потребности рыночного сознания, никак не связанные с духовными задачами осмысления жизни как таковой. Проектное отношение к будущему осуществляют преимущественно люди протестантского склада, настроенные радикально гедонистически. Пренебрежительное отношение к прошлому, непонимание онтологического смысла памяти, низкий страх перед смертью, снимаемый в многообразных эмпирических благих цивилизации, — вот основные черты такого мировосприятия\*.

\* Альтернативой активизму постороннего планирования на первый взгляд является *даосское неделание* и *стоическая атараксия*. Но в сущности это феномены одного порядка. Безблагодатно-бездеятельное (не трагическое) созерцание; стремление слиться с абсолютным, не заметив реальности зла; неверие в абсо-

Федоровская философия будущего — это резкое отрицание счастья (спокойствия, довольства), как цели жизненных стремлений: «...полнота счастья невозможна *нравственно* на могилах тех, которым мы обязаны жизнью и своим благополучием, так как полная удовлетворенность при этом условии свидетельствовала бы об отсутствии нравственного чувства, вернее, о совершенной безнравственности того существа, для которого возможна такая удовлетворенность» (I, 462).

Всякое будущее, лишенное нравственной перспективы воскресения, чревато иллюзорными перспективами и всегда заканчивается одинаково — кануть в лету. Судьба у будущего всегда одна — стать прошлым. С будущим не будет ничего *принципиально* нового, если не будет никаких *принципиальных* изменений по отношению к прошлому. О будущем не стоит заботиться, как это делает прогресс, попирая, предавая забвению ушедших. Но не только будущее, лишенное воскресительной перспективы, бессмысленно и пусто, таково и настоящее. Понимание онтологической пустоты настоящего Федоров раскрывает на примере науки: «Казалось бы, — пишет мыслитель, — чем более наука будет отдаваться настоящему, животрепещущему, осязательному, тем будет она живее, а не деле оказывается она тем ограниченнее, пустее, прозрачнее, эфемернее, моментальнее...» (III, 231).

Глубина и несоизмеримость федоровской философии ни с одной существующей теорией времени в том, что прошлому придается в ней исключительный смысл, смысл живой и животворящий. В философии «общего дела» прошлое имеет по сравнению с будущим абсолютное ценностно-онтологическое преимущество. То, чего еще нет, того может и не быть вовсе. Но прошлое *уже* свершилось. Произошло чудо свершения. Из небытности событие вошло в мир и определило свою вечную достоверность, расположившись в прошлом. Прошлое — алиби бытия, его не отнять у бытия, не вычеркнуть из мироздания. Прошлое — то реальное, с чем человек имеет возможность глубинного общения через память. Память в этом смысле не орган сознания, регистрирующий прошедшие события, необходимые для пространственно-временной ориентации субъекта. Память — онтологическая инстанция души, дающая возможность осмысленного существования, ибо соприкасает человека со ставшим, т. е. вечным. Память и есть дорога в Вечность, которая не в будущем, а в Реальном. Только прошлое

лютно-благое будущее, т. е. неверие вообще; отрицание благодати тварного мира; духовный эгоизм; традиция лишь для личных нужд «совершенствования»; мнимая мудрость спокойствия и равнодушие к страданиям смертных; эгоизм частного «спасения» — таковы общие черты, роднящие даосское и стоическое мировоззрение.

свершилось и в своей свершенности раскрывает человеку его бытие и поэтому прошлое есть бытийное вместилище жизни, распознаваемое памятью.

Федоров дает такое важнейшее определение человека через *нравственное начало памяти*: «Если же сын, сделавшись сам отцом, оставляет, забывает своих родителей по смерти их, то он не есть уже сын человеческий, ибо образы родителей, остающиеся по смерти их в душе сынов, составляют отличительную черту человека» (I, 91). Скорбящая память об ушедших — основа нравственности и, стало быть, основа человека. В этом смысле скорбь, а не труд создает человека, ибо скорбь задает истинное ценностное измерение труду, вне которого труд становится только лишь фактом выживания и приспособления. Федоров говорит: «В чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновления мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» (I, 93). Эта «сыновья добродетель» и есть ценностная основа родового быта и религиозного бытия, без которой мы никогда бы не могли понять самого высокого и великого учения — учения о Троице-Бог. Таким образом, скорбь связывает воедино Быт и Бытие, человека и Бога.

Итак, нравственная философия направляет духовные силы человека на постижение вечного через нравственное переживание прошлого. Но прошлое в эмпирической реальности — всегда мертвое прошлое. Человек оказывается между прошлым и ничто. Будущее — ничто, оно не предсказуемо, не прогнозируемо, не управляемо; оно в «тайне завтрашнего дня», оно — «в руках Божьих». Будущее — событийный ноль. Но прошлое, единственное реальное, поражено недугом смерти, болезнью бытия. Федоров направляет все духовные, нравственные, умственные устремления человека на прошлое, на восстановление его бытийной силы. Прошлое не просто дань и долг, не только «социальная память», но онтологическая задача. Здесь — реальное преодоление смерти, ибо нравственно печалуясь об ушедших, мы уже частично преодолеваем смерть. Чтобы прошлое оживило в бытийном откровении и стало живой обителью плоти и духа, необходима духовная и нравственная забота об умерших поколениях.

Федоров определяет совесть через память об ушедших отцах: «совесть есть невольное воспоминание, невольное восстановление отцов и предков в памяти, которые должны бы быть восстановлены сознательно и вольно и против которых, не исполняя сего, мы, следовательно, виновны» (I, 137). Память становится тождественной совести; быть бессовестным и беспамятным в нравствен-

ном смысле одно и то же. Что же не дает человеку окончательно забыться и не впасть в пропасть наслаждений? «Чувство смертности создало долг к умершим», — заключает Федоров (I, 123).

К чувству смертности присоединяется стыд рождения: и то, и другое являются существенными чертами человека, основой его нравственного сознания. Только испытывая стыд и боль, можно быть человеком и устремиться к выполнению своих нравственно-онтологических заданий. Только нравственное существо может испытывать глубокие переживания и страдания, чувство смертности, которое со временем перерастает в чувство долга, которое и формирует семью, общество, всю социальную жизнь. Поэтому самое глубокое определение человека, считает Федоров, таково: «Человек есть существо, которое погребает». Физическая необходимость требует погребения, но нравственное начало, именно нравственное начало, всегда чувствовало неправильность этого и заставляло живых раскрывать духовный образ умершего. Воспоминание об умершем нравственно очищает живых, и в них он (умерший) очищается — все ложно-греховное отпадает, становится несовместимым с его идеально-благой сутью. *Отчаяние* сменяется *раскаянием*, переходящим в *надежду*. Неприступная твердыня тьмы-смерти высветляется все возрастающей радостью-надеждой. Помогла память, ибо в ее глубинно-сотериологических структурах имеется механизм очищения от зла и преодоления необратимости процессов распада, свершающихся во времени. Поэтому память своей самой чистой формой является, по словам сербского философа Владимира Мединицы, «отрицанием преходящести и расколотости времени»\*. В памяти происходит соборное собрание истинно-сущего, истинно-лучшего. Тем самым происходит некое частичное преодоление смерти. Таков нравственный, прежде всего, смысл музея. «Музей есть выражение *посмертной* любви к отцам», — говорит Федоров в письме к Н. П. Петерсону (IV, 237). В эмпирически распадающемся мире музей является бытийным островком памяти, который служит не для удовлетворения любопытства смертных относительно прошлой жизни, а для смягчения их жестокосердия. Любые современники должны восстанавливать забытое, тем самым искуплять свою безнравственность, ибо они по определению безнравственны, так как всегда несправедливы к ушедшим.

«Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключает-

\* Мединица В. Истина есть естина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 74.

ся в выражении “сыны умерших отцов”, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие “живущих сынов” и “отцов умерших” может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (I, 258). Умершие — предки, восстановление которых в Бытии — нравственный долг и единственный подлинный смысл жизни *всех* временно живущих. Федоровское учение о воскрешении своей небывалой нравственной высотой поднимает почти что погибший мир «культуры» из трясины «достойной» жизни цивилизации до уровня подлинно человеческого, соответствующего его духовному статусу.

Сила федоровского учения, его абсолютная непохожесть ни на одну этическую систему в том, что он из глубины человека извлекает его *абсолютное нравственное начало*, то начало, к которому не может пристать никакое лицемерие, никакой соблазн подлости, лжи и гордыни. Ибо *долг воскрешения* есть абсолютный критерий Добра, есть Промысел о человеке, его самая последняя глубина и сущность. Осознавая этот долг, человек уже (если только страшно не изменит себе) не сможет прельститься ничем иным в качестве высшей цели своего существования. Все иные цели и заботы меркнут перед величественным сиянием священного долга, который, несомненно, выше, глубже и духовнее кантовского долга, формального и безразличного к реальным страданиям и нуждам смертного. «Долг воскрешения — это нравственность для совершенных, это настоящее единственное дело, дело познания сил природы, безжалостное, по слепоте своей, пожирающей детей своих, и превращения этих смертоносных сил в живородящие» (IV, 12). «Воскрешаю значит существую» (или «существую, ибо воскрешаю») — так можно определить нравственно-онтологическую максиму Федорова, пришедшую на смену декартовскому *cogito ergo sum*. «Сознание непрерывно связано с воскрешением» (I, 141). Онтологическую достоверность существованию придает нравственный императив воскрешения. Сознание достигает полноты своего развития только тогда, когда делает идею воскрешения центром, идеалом, основой своего бытия.

#### V. СМЫСЛ И БЕССМЫСЛИЦА СУЩЕСТВОВАНИЯ. «ВСЕОБЩЕЕ ДЕЛО» КАК ВСЕОБЩИЙ СМЫСЛ

Вопрос о смысле жизни, по словам А. Гулыги, — основной вопрос, заданный русскими, имеет два измерения: метафизическое и практическое. За вычетом социальных, культурных, политических и прочих ответов, всегда открытым остается вопрос «что делать» в онтологическом плане. Значительная роль в постановке

этого специфически русского философского вопроса принадлежит Федорову. От частного, личного, индивидуального смысла существования человека он выходит на смысл всеобщий, всечеловеческий, т. е. на тот смысл, который соответствовал бы истинной природе человека. Сам мыслитель спрашивает: «В чем же заключается цель существа смертного?»

Человечество изобретает множество *целей*, которые только на первый взгляд имеют всеобщий характер, но все они так или иначе работают на разъединение, ибо остаются утилитарными по своей природе. А утилитарны они потому, что при конструировании целей не берется в расчет нравственный аспект смертности человека, что не позволяет отделиться той социальной и культурной безопасности, которой пронизана человеческая история. Федоров в этой связи говорит о двух типах нравственности, лежащих, соответственно, в основании двух мировоззрений, двух философий и культур, двух образов жизни, двух ее смыслов. Первая — *нравственность разъединения*, соответствующая гедонистическому мироощущению («свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые *достоинства* и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью») и вторая — *нравственность объединения*, выражающая сущность сотериологического воззрения на жизнь («нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело» — I, 396).

Вне интегрального смысла существования всего человечества теряет смысл и свобода, — та ценность, которая большинству мыслителей кажется высшей. «Без всеобъемлющего дела надо выдумать, чем наполнить свой ни на что не нужный досуг, ни на что не нужную свободу» (III, 231), — остро и справедливо замечает Федоров. Борьба за свободу оказывается борьбой за бессмыслицу, ибо высвободившееся время и пространство будет наполняться большим количеством онтологически пустых дел и развлечений. Федоров как будто предвидит направление мысли, появившееся во второй половине XX века в западных странах, — «философию досуга». Бессмысленность существования современного технологически развитого, но духовно опустошенного человека становится все более и более очевидной. Не имея высшего смысла существования, человек не знает, как потратить свой досуг, тяготеет своей свободой и боится ее. Отсюда различные формы невроза. Прозрев онтологическую тщету свободы смертного, абсурд всякого дела, не имеющего абсолютного выхода во всеобщее дело, Федоров тем самым является предтечей современной философии. И хайдеггеровский вопрос: «В чем смысл бытия» — был сформулирован Федоровым много раньше, ибо родился в глубине нравственного восприятия жизни. Русский мыслитель обращается к древним до-

христианским культурам и обнаруживает у них такие целостные и прочные ценностные основы существования, которых лишен современный человек: «Верования древних давали единство, смысл, цель жизни, определяли ее задачу; самоубийство тогда было немислимо, и если бы случился такой факт, самоубийца вызвал бы всеобщий ужас, омерзение к себе, как подлый изменник отцам, предкам, нуждавшимся в его служении для их загробной жизни. Невозможна тогда была и та неопределенная тоска, скука, болезнь, которую столь многие заражены в наше время, и которая происходит от того, что не знают куда девать свои силы, что делать с собою, и потому так легко поддаются всяким химерическим задачам, лишь бы отдался чему-нибудь, найти какое-либо употребление своим силам» (II, 226—227).

Бесконечные «химерические задачи» пленили человека до самых основ. Поднявшись на абсолютную высоту нравственного идеала, Федоров охватил *целое истории*, целое человеческого существования, которое во многом соткано из иллюзий и утопий. Вот почему он так яростно борется с идеологией гуманистического прогресса, который возникает вследствие радикального непонимания ни смысла истории, ни смысла отдельной жизни. Человечеству необходимо задать такой интегральный смысл, который приведет к максимально полному нравственному и онтологическому оправданию существования. Вглядываясь с тревогой и печалью в духовную ситуацию своего времени, Федоров констатирует: «Большинство культурных людей, по-видимому, пришло к тому заключению, что жизнь не имеет никакого серьезного значения, никакого смысла. Вследствие этого убеждения так легко рискуют и собственной жизнью и жизнью других; вследствие этого такое всеобщее стремление к наслаждению, столь ненасытная жажда удовольствий. Все, что прежде имело серьезное, даже священное значение, обращается игру, в простую забаву» (II, 216).

Нравственная философия Федорова приводит к постановке мучительного и одновременно спасительного вопроса — «в чем смысл существования человечества». И честный разум, не найдя ответа, должен будет удивиться и поразиться этому, начать искать причину, и в конце концов прийти к такому выводу: *полагание смерти законом создает безнравственный и абсурдный способ существования вселенной вообще*. Нравственная трусость большинства, или, как говорит Федоров, — «*нынешняя фарисейская мораль*», принимающая «правила игры», навязанные смертью, приводит к тому, что социальная жизнь человечества оказывается бесконечно неустроенной. Не имея главной цели существования, человечество изощряется в придумывании разных мелких целей («проектов»), но никогда, ни в одну эпоху не может справиться со злым проявлением человеческой сущности,

которое подрывает все смысловые основания рода людского. Человечество не имеет высшего смысла существования; оно живет как бы по инерции безнравственной воли большинства, не осмеливающегося на подвиг преодоления смерти.

Федоров обосновывает непосредственную связь нравственности с воскрешением, и, соответственно, безнравственности с нежеланием воскрешения: «Если живущие, т. е. еще не умершие, забывающие уже умерших и не замечающие умирающих, несмотря на непрерывность умирания, будут ставить себе целью свое благо (комфорт), то дело, такую цель имеющее, будет не только чудовищно безнравственно, но и в высшей степени бессмысленным» (IV, 292). Можно, конечно, изумляться чуду Бытия, как это делает вненравственная эстетика греческой философии; но нравственный взгляд на мироздание рождает совершенно другое чувство, чувство скорби о его несправедном устройстве. Федоров бесконечно заостряет наше внимание на этом (самом главном аспекте жизни), который так легко предается забвению. Ибо признать, что «мир во зле лежит», значит изменить свою жизнь нравственно, чтобы не смириться, а бороться с этим злом. Значимость философии Федорова в том, что она носит деятельный, активный характер. Размышления о метафизической природе зла приводят к практическим целям его искоренения.

Философия Федорова может быть воспринята как *методология обретения абсолютного смысла существования*. Его можно достичь, глубоко и искренне осознав глубинную бессмысленность любых дел человека, направленных только лишь на удовлетворение своих потребностей, и, во-вторых, поставив на свое, вторичное место частные интересы и проекты, стремящиеся исключительно к поддержанию биоцентричных целей смертного. Нравственность — всегда бытийное задание человека изменять несовершенную эгоистическую антропологию в антропологию неэгоистическую. Подлинная антропология — это *антропология задания*. Сущность человека, его исконнейшее свойство и своеобразие — *неприятие наличного существования*, которое есть существование во зле и смерти.

Федоров задает философскому поиску высший нравственный вектор — поиск причин смерти и устранение их с наличного горизонта существования. Смерть не дает жизни развернуться в полную осмысленного и подлинно-гармоничного существования. Смерть — абсолютное зло жизни, не только ее обрывающее, но и отравляющее ее ход. Об этом говорит Федоров так: «Но смерть не есть лишь конец жизни, она проникает всю жизнь, являясь в ней в виде всего того, что ее разрушает» (IV, 33). Поэтому всяческие усовершенствования жизни, не затрагивающие сути ее коренной испорченности, являются полумерами; они никогда не мо-



гут достичь своей цели, ибо бьют мимо главной мишени — смерти. Философия «общего дела» — духовное проклятие для гедонистического бездумья, так и не решившегося на нравственный подвиг осмысленного бытия.

В свете нравственных идей Федорова становится очевидно, что наличная, падшая жизнь — это «только мнимая жизнь, комедия жизни» (Владимир Мединца). Все истинно-духовные стремления человека тяготеют к жизни подлинной, т. е. вечной, истинной и благой. Вечное не может быть ложным, а ложное вечным. Ничто лицемерное, бессмысленное, похотливое, лживое, своевольное, горделивое не может быть вечным. Только абсолютно-истинное, наполненное бесконечно-благим смыслом, может и должно быть вечным. Итак, нравственная философия Федорова задает и отдельному человеку и всему человечеству в целом *интегральный смысл существования*. Мы не знаем, что было бы с человечеством, восприми оно «общее дело», всерьез заболев им, сделав основой своей жизни, но мы очень хорошо знаем, что было с человечеством и что с ним происходит в настоящем без «общего дела». Возможность-невозможность воскрешения — одна модальность, желание-нежелание — совершенно другая, нравственная модальность, характеризующая всецело совесть человека. Желание или нежелание воскрешения — наиболее фундаментальная нравственная проверка человека. Поэтому деонтология имеет преимущества перед онтологией. Чтобы выяснить *что есть*, нужно сначала выяснить, *кто ты есть*. Злому (т. е. не желающему воскрешения) бытие никогда не раскроется, он его никогда не *познает*. И человек познает настолько, насколько раскаивается в своем нежелании воскрешать. Духовная смерть — нежелание воскрешения, жизнь «в себя», то есть в пустоту. Дело истинно лишь тогда, когда оно дает бытийный прирост. А таким делом может стать лишь устранение того, что препятствует бытийному приросту.

Нравственная задача, которую ставит Федоров перед человеком, столь радикальна, что при ее выполнении человечество поднимается на более высокую ступень своего бытия. При этом «нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — *морализовать все естественное* (курсив мой. — В. В.), обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы» (I, 298). Морализация всех миров, претворение безнравственного порядка в нравственный, ибо только такой порядок отвечает идеальной сущности человека — вот сверхзадача, вытекающая из учения супраморализма. При таком воззрении на жизнь смысла хватит на всех. И это смыкается с принципиальным положением христи-

анства о царственном величии человека, который ответственен за все бытие, ибо своим падением он ввел его в недолжное состояние, в котором «тварь стенает и мучается доныне» (Рим 8: 22).

## VI. СПАСИТЕЛЬНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ФЕДОРОВА

«Если же мы не поймем, в чем заключается наш долг и наша цель, то, очевидно, мы должны погибнуть, и, надо думать, гибель наша близка: в слепом ожесточении друг против друга, в состоянии которого мы находимся в настоящее время, когда на борьбу во всех видах (конкуренция, соревнование и т. п.) смотрят, как на единственный двигатель прогресса, когда все, в том числе даже искусство, выводят из борьбы, — нам немного понадобится времени на то, чтобы пожрать друг друга» (II, 227). Сказано жестко и откровенно о социально-политической и духовной ситуации XIX века. Сегодня положение вещей еще опаснее: существование становится все более и более бессмысленным, формы взаимной вражды приобретают все более изощренный и агрессивный характер. В контексте современных глобалистских процессов философия Федорова, разоблачая безблагодатный утопизм любой интеграции, не основанной на идее воскрешения, становится практически единственным средством выживания.

«Если отвергнуть долг и дело воскрешения, то нельзя признать законности нашего существования, а нужно сознаться в беззаконности, даже в *бессовестности существования*» (III, 290). «Бессовестность существования» как раз наиболее меткая характеристика безнравственного бытия людей, так и не принявших общее дело воскрешения, так и не сделавших его основой своей жизни. Неисполнение долга воскрешения, считает Федоров, приносит смерть. Сейчас мы сталкиваемся с самыми прямыми следствиями этого неисполнения: смерть принимает столь многообразные, обильные и чудовищные формы, что уже грозит растоптать не только последние принципы человечности, но и само человечество.

Существование за счет других, полагает Федоров, делает людей и недостойными, и преступными. В самом факте бытия, в акте рождения свершается великая несправедливость — существование за счет других. Порочный круг смертей и рождений обрекает человека на неподлинное существование по определению. Если внимательнее приглядеться к наличному состоянию жизни человечества, так и не выполняющего своего долга, то «полуживотное состояние» вполне адекватная характеристика. И смысла в исто-

рии человеческого рода не будет, убежден Федоров, пока человек не пришел в разум истины. А пока он не пришел, то история является тем, чем она всегда являлась — нагромождением бессвязных фактов, которые мыслитель называет «нелепостями»: «эти нелепости имеют постоянство, повторяемость, т. е. они будут иметь вид законов» (I, 135). Нравственные императивы философии Федорова заставляют нас сегодня убедиться воочию, что утопия не воскрешение; утопия обратное — жизнь без воскрешения, ибо такая жизнь, жизнь в свете хищнического стремления к наслаждениям, жизнь злая и абсурдная, принципиально бессмысленная жизнь, и есть жизнь недолжная, ведущая к уничтожению самой себя. В современной ситуации крайне необходимо нравственное понимание происходящего. Строятся очередные утопии: научно-технические, экономические, социально-политические, экологические. Их изъян в том, что они не улавливают главного — онтологической дефектности наличного бытия. Только нравственное вчувствование в боль мира дает нам шанс на подлинное осуществление своих заданий в мире.

Охватывая русскую мысль предельно широко, можно говорить о целостной традиции, сформировавшейся в русской философии, а именно традиции неприятия стремления к земному счастью в условиях непретворенного, хищнического, смертного бытия. И Федоров здесь и наиболее полновесный завершённый аккорд этой философии, и наиболее глубокий и радикальный ее выразитель. В этом смысле большой интерес представляют взгляды Федорова относительно глубинно национально-ориентированной нравственности воскрешения: «Славянская (мечта. — В. В.) — горькими утратами вызванное стремление к добродетели воскрешения. Мечта дать благополучие не всему лишь живущему, но и всем умершим, страданиями доведенным до смерти. Мечта дать власть умерщвленным поколениям над умертвившею их силою. Эта мечта вызвана тягостью зависимости от чудовищной бездушной силы и горечью утрат» (IV, 149—150).

Нравственная позиция отношения к смерти определяет и гносеологическую стратегию философии. По Федорову, душа, не уязвленная горечью утрат, не потрясенная беззаконием смерти, способна порождать метафизические химеры, типа шопенгауэровского мира как представления эгоцентрического субъекта или кантовского априоризма. Нечувствие к смерти порождает нравственно нейтральную аналитику, способную лишь на схоластическую игру понятиями и совершенно безучастную к реальному горю мира.

Для русской традиции свойственно иное отношение к жизни и смерти, и соответственно понимание философских задач. Это, прежде всего, неприятие смерти, нравственная ущемленность от факта исчезновения живых людей. Важно то, что эта уязвлен-

ность носит не индивидуальный характер страха за личную жизнь, а коренится в соборной скорби за всеобщую человеческую участь. Не личное бессмертие, а всеобщее воскрешение. Федоров говорит: «Но что значит наша славянская, глубоко нравственная мечта, вызванная сознанием своего сиротства, своей зависимости от чудовищной слепой силы вселенной, [мечта] обратить господствующую над нами слепую силу в силу, правимую союзом воскрешенных поколений, считая себя орудиями благого Существа, — что значит такая сердобольная мечта пред немецким наглым и комичным признанием своего рабства за господство (какова проницательность!), признанием себя творцом мира <...> Наша [же мечта] — страждущей души порождение...» (IV, 149—150).

«Глубоко нравственная мечта» связана с преодолением смерти. Здесь явлен основополагающий фермент нравственного сознания, сама онтологическая первооснова нравственности — «добродетель воскрешения» и связанное с нею неприятие смерти, неприятие чудовищной зависимости от гнетущего порядка сущего. Такова сущность русского мировосприятия и задания русской философии и культуры. Федоров говорит о сиротстве, свойстве мира, наиболее тонко и глубоко прочувствованным впоследствии Андреем Платоновым, одним из проницательнейших выразителей русского национального мировоззрения.

Чтобы осознать более масштабно и глубоко актуальность нравственной философии Федорова, необходимо увидеть, что никаких противоречий между философией «общего дела» и христианским вероучением нет и быть не может. И совсем не нужно вчитываться в труды Федорова, как призывает В. В. Зеньковский, чтобы «убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство»\*. Основное задание христианства — борьба со смертью, преодоление смерти, абсолютная победа над смертью («смертью смерть поправ»). Это основной его духовный импульс, основной его нравственный и онтологический пафос. Само христианство не может быть в кризисе; в кризисе может быть человечество, не понимающее (поэтому и не принимающее) нравственного пафоса христианства, пафоса борьбы с главным врагом — смертью. Христианское вероучение раскрывает сотериологическое задание перед человеком в абсолютном смысле. Именно в этом плане никакого противоречия в глубинных основах между учением Федорова и христианством нет. Пресвятая Троица, о которой Федоров неустанно говорит в своих работах, является основой основ мироздания, Ее образ подвигает человека к нравственному прозрению, к осознанию воскресительного долга.

\* Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 134.

Христианское вероучение — максимально концентрированная сотериология. Благая весть как самое важное послание человеку, и есть весть об избавлении от смерти. Но гедонистическая природа человека далеко не всегда может распознать единственно благую истину для него. Философское учение Федорова — максимальный нравственный импульс пробуждения совести. Он создает такую «систему аргументации» необходимости воскрешения, что обратное для нравственного человека просто невозможно.

Русский мыслитель способствует интенсивному становлению нравственного сознания человека. После Федорова становится самоочевидным, что мы живем в «неправильном» мире: природа, история, космос, культура, наука, социум радикально повреждены. Такова глубинная нравственная интуиция человека, исходящая из источных и достоверных его основ, из глубины сердечного зова, где не может быть никакого обмана, никакой неправды. Это подлинное нравственное начало фиксирует фундаментальное несовпадение, трагически радикальный раскол между тем, что *является* и что *скрывается*. Иными словами, того, что есть, быть не должно, а чему быть должно, того нет.

Федоров страшит и вдохновляет, отталкивает и притягивает, пугает и восхищает. Ибо он, как никто иной, приблизился к НЕВОЗМОЖНОМУ. И огромный смысл в том, что он не «чистый» богослов, а именно философ, совершенный любомудр. К религиозным идеям богословов общественное сознание уже привыкло. «Бессмертие», «Царство Небесное», «Вечная жизнь» и другие понятия потеряли свою эсхатологическую и метафизическую остроту и не оказывают сильного воздействия на секулярную душу цивилизованного человека. Для большинства обывателей-утилитаристов это все «религия», и они лениво отмахиваются от самых сильных богословских идей и призывов.

На основании изучения трудов Федорова можно сделать важные выводы относительно нравственной природы существующего человека. Эти выводы могут быть сформулированы в виде таких вопросов: «почему люди не хотят воскрешения», «почему их устраивает жизнь в непреображенно-злом мире», «какова мера духовного и нравственного падения человека, что ему даже и приятно в некотором роде наличие подлости, лжи, жестокости, лицемерия, и т.д.», «почему он полагает их за «естественные условия» жизни и рабски приспособляется к ним». Проникая вглубь нравственной сути федоровского учения, мы можем зримо увидеть, как и почему происходит *окаменение сердца* и как зло мира постепенно срывается с человеком, входя в его глубинные недра и становясь чуть ли не *второй природой*.

Основную Федоровскую нравственную идею можно раскрыть не в «прямом» контексте воскрешения, а как бы «обратном», ста-

вя вопрос так: не «как возможно воскрешение?», а «почему его еще нет?» В такой постановке раскрывается одна из сильнейших сторон федоровского учения — нравственная критика разобщенности людей и их радикального эгоизма. Люди в наличном состоянии *не хотят* воскрешения — значит *нравственная порча* велика. Это может подвинуть человека к глубокому духовному самоанализу. Если он поймет, что воскрешение, стремление к нему есть показатель абсолютной нравственной высоты и обратное — проявление глубочайшей низости, тогда возможна работа по самосовершенствованию.

Идея воскрешения моделирует нравственные характеристики личности, определяя высший круг философских вопрошаний: смысл смерти, а через это — смысл жизни, смысл детства, смысл старости, смысл истории... Легковесные критики Федорова говорят, что прошло уже сто лет, а воскрешения нет. Но есть пророчества Федорова, что произойдет, если не будет стремления к воскрешению, если человек не осознает свой нравственный долг. И если фактического воскрешения еще нет, то это не слабость федоровского учения, но абсолютная его сила. Ибо он показал, что было, что есть, и что будет, если не будет воскрешения, — бессмысленность, рознь и вражда. То, что мы сейчас имеем в полной мере.

Федоров нещадно расправляется с абсурдирующей властью времени. Бессмыслице вечного повторения одного и того же он противопоставляет абсолютный, ибо нравственный смысл человеческого бытия. *Времени как смерти* может противостоять только *жизнь как вечность*, которая в наличных эмпирических, смертных условиях предстает в форме нравственности. Нравственность поэтому — «репрезент вечности».

