



**С. Г. СЕМЕНОВА, А. Г. ГАЧЕВА**

### **Николай Федоров и мифы о нем**

Вряд ли какой другой русский мыслитель, как Николай Федоров, имея в виду его идеи и проекты, подвергался такому дурному о себе мифологизированию. Важнейшие элементы его учения вприглядку, без всякого вникания, а то и простого чтения, а так, понаслышке, преподносились и торжественно-разоблачительно распространялись (и распространяются до сих пор, особенно в нередко высокомерно-брезгливых по отношению к нему философских кругах) с точностью до наоборот. Причин для этого немало, в том числе и, казалось бы, внешних: университетов не кончал (хотя обладал такими знаниями, приобретенными в процессе многолетнего самообразования, что позавидует любой профессор), занимал скромное положение на социальной лестнице («какой-то библиотекарь» — так уничижительно-уничтожительно выразился о нем однажды И. И. Лапшин\*), формально не принадлежал и к корпорации дипломированных философов, тех, что обычно защищают диссертации, выпускают свою мыслительную продукцию в виде книг и статей, участвуют в громкой идейной борьбе, стоят в той или иной опознавательной рубрике: славянофил, западник, идеалист, материалист, неокантианец, гегельянец, позитивист, экзистенциалист, структуралист, постмодернист..., одним словом, включены в утвердившуюся профессиональную сетку.

Позволить себе, толком не разобравшись, нападать на учение всеобщего дела, принижать и извращать его «морально» легче и вербально *отвязнее*, чем во всяком другом, *законно* вставшем на историко-философскую полку случае. Тем более что, будучи оригинальнейшим философом и больше, чем философом, представляя собой в человечестве явление из ряда вон выходящее, *пророческое и вестническое*, Федоров может быть или оценен именно

---

\* Из письма К. А. Чхеидзе Н. А. Сетницкому от 14 ноября 1932 (ФР. I.3.27).

так сверхвысоко (что и было сделано рядом его истинных ценителей, от Владимира Соловьева до Владимира Ильина), или сознательно унижен и профанирован как некое философское недоразумение, низведен до карикатурного муляжа, не имеющего ничего общего с гениальным, живым оригиналом. Не забудем главное при этом, вызывающее на подобное поношение: взрывное изнутри отношение Федорова к философии как многообразию систем, мыслей, представлений, бесплодно отторгнутых от настоящей онтологически-практического дела. Одушевить философию религиозным идеалом, как требовало его учение, конечно, это было в русской мысли и более того — составляло ее позвоночный хребет, но реально *делать* религию, осуществлять самим человечеством христианское задание обожения, где в центре — чаяние всеобщего воскрешения во плоти, да еще в конкретном синтезе науки, религии, искусства, всех сущностных сил человека, объединенных в Богочеловеческом свершении, — это уж слишком, сворачивает в некую «ересь», прометеистский соблазн, чуть ли не узурпацию Божественных прерогатив... И тогда, чур меня, и понимать, и разбираться не хочу — сознательно замолчать или разоблачить, не глядя!

Но для нас сейчас интереснее другое отношение, когда, по слову С. Булгакова, проекту Федорова не говорится ни окончательного «да», ни окончательного «нет», отношение, которое было свойственно целому ряду самых крупных и известных русских мыслителей. При всех восценениях пророчески-дерзновенных, поразительно-верных сторон учения всеобщего дела, это зафиксированное Булгаковым колебание чаще всего питается не буквой и духом тех или иных подвергаемых сомнению и критике идей Федорова, а удивительными *искажениями* его мысли, рядом странных недоразумений, переходящих в упорные «мифы» (что, кстати, и позволяет не выразить смелого, ответственного, обязывающе полного «да», остаться в комфорте своей более обтекаемой, привычно-отвлеченной мысли). При этом очень часто (если не сказать — почти всегда), упрекая Федорова за, якобы, недооценку им силы греха, за натурализм, техницизм, коллективизм и прочие «измы» (упреки эти легко снимаются, если поглубже вникнуть во внутреннюю логику его мысли), пишущие выдвигают против «заблуждений» философа, но как бы уже от себя, его же собственные положения. Вспомним того же Е. Н. Трубецкого, который, утверждая, что в построениях Федорова «мы имеем мечту о воскресении без преобразования», к тому же осуществляемую усилиями автономного человечества, настаивал на *богочеловечности* «дела воскрешения», на том, что оно есть «совместное, совокупное дело совершенного Бога и совершенного человека», и подчеркивал, что воскрешение тела непреображенного, смертного, зависимого от природной среды,

жизнь которого снова будет лишь «беспрерывной сменой траты и обновления», «есть игра, не стоящая свеч»\*. Уж кто-кто, а Федоров первым подписался бы под этими словами, недаром на полях письма к нему Соловьева, размышлявшего о необходимости восстановления «личного состава человечества в должном виде, причем с примечательным добавлением, почему-то упорно игнорируемым критиками Федорова: «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль», — он начертал: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Вот нелепость!» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 101).

Эти, когда бессознательные, а когда, увы, вполне сознательные, смысловые *проколы* в трактовке философии общего дела у умных и разумных, «совопросников века сего», имели, на наш взгляд, и свою психологическую подоплеку. Думается, многим не давало покоя признание Соловьева, сделанное под начальным, ошарашивающим впечатлением от текстов Федорова: «Первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». В нем была *абсолютная, не самостная*, реакция, всецело лишенная того человеческого, слишком человеческого, завистливого уязвления, что столь часто омрачает наше отношение к успехам другого. Реакция, при которой истина, сказанная не тобой (тоже все-таки претендующим на то, чтобы нечто изречь человечеству), а *другим*, опознается как истина и принимается всей душой, всем сердцем, всем помышлением. Тут *евангельское* «да», как у апостолов, сотника, женщины у колодца слову Христа, сошедшего в мир в «зраке раба», в обличье такого же, как они, человека, никакого привилегированного места в социальной иерархии не занимавшего. На таком «да» удержаться трудно, тем более что и Федоров уже вовсе не Богочеловек, не Христос... С чего же вдруг ему *такие* оценки? Не так уж, мол, он и безупречен: вот тут не понял, там заблуждался, здесь не дотянул. И вообще сбросить его с этой незаслуженной высоты, вытащить из «красного угла» русской мысли, лишить «права председателя» на ее духовном пиру\*\* (почему именно он, а не я?), — где-то на глубинном, подсознательном уровне эта *ревность к Федорову* у его собратьев по философскому перу, безусловно, присутствовала. Присутствует у некоторых историков философии и сейчас: у молодых-зеленых, находящихся в процессе *остепенения*, даже чаще, чем у почтенных (кстати, развенчивая Федорова, они отнюдь не стоят *на уровне* его мысли, и тогда то, что им не по зубам, точнее, не по мозгам, ту же регу-

\* Трубецкой Е. Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 419—421.

\*\* Именно так оценил место Федорова в русской философии Владимир Ильин (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 732).

ляцию природы или идею имманентного воскрешения, сводят к искажающим клише: человекобожие! насилие над естеством! — даже не давая себе труд задуматься, так ли это).

В свое время Достоевский, говоря о своих современниках, бросил меткое словечко «обособление»: «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается» (*Достоевский*. 22, 80). Увы, эта горькая характеристика применима не только к эпохе 1870-х годов... *Неродственностью* мысли, страстью *полемики*, в которой, по пророческому слову Федорова, истина не рождается, поражающей не только идейно противоположных, но и по духу друг другу близких мыслителей, грешили и 1860-е, и 1910-е, и 1920—1930-е годы: вспомним конфликты славянофилов и почвенников, нестроения между Бердяевым и «путейцами», склоки в стане пореволюционников... да что говорить: и сам Федоров не избежал подобного «грехопадения мысли» — как пристрастно нападает он на того же Соловьева, и подчас там, где тот ему особенно близок! Тут был соблазн, направленный против самой сути русской философии, которая по внутреннему своему заданию и смыслу *соборна*, в ее полифоническом целом тема, начинаемая одним, подхватывается и варьируется другими, углубляясь, обогащаясь, раскрываясь во всем богатстве оттенков (об этом удивительном единстве русской духовной культуры, когда мыслители, даже отделенные друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого», в свое время писал В. Ф. Эрн \*). Соблазн и проявление все того же фундаментального *несовершенства* послегрехопадного, смертно-самостного естества человека, о необходимости преодоления которого и говорил философ всеобщего дела.

Но оставим это отступление и обратимся к основным *qui pro quo* в восприятиях и интерпретациях идей Федорова.

\* \* \*

Одно из центральных недоразумений в критике Федорова связано с его отношением к природе. С разоблачительным сладострастием из него лепили врага природы, беспощадного и радикального, этакое технократического монстра, идущего на нее гордынно-по-

\* Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 98.

корительным походом. На деле, у него нет внешне-орудийного подхода к природе: сознающий, чувствующий, умелый субъект, с одной стороны, и, с другой, — природный объект, пассивный и жертвенный одновременно, объект приложения его переустройственного замаха, нет противостояния человека и природы как двух исконно и вечно враждебных начал. Напротив, человек — та же природа, только пришедшая к сознанию и решающая через человека в отношении самой себя. А как же, спросит читатель, частое именование в «Философии общего дела» природы «слепой», «бессознательной», «нашим «врагом», правда при оговорке, что она нам враг лишь «временный». «Слепая неразумная сила, которая в сущности не враждебна нам, а лишь кажется таковою, не может быть враждебной нам, потому что в нас самих сознает себя <...> а если и наносит нам вред, то не сознательно, а по слепоте лишь своей, и по нашей вине, по нашей недеятельности и розни, потому что мы, сознание этой силы, до сих пор не объединились, чтобы познать ее, т. е. привести в полное сознание и управлять ею, чтобы обратить ее из врага кажущегося, из врага временного в друга вечного» (I, 412).

Да и в *регуляции природы* (которая в поверхностном понимании у критиков Федорова сливалась с противоречивым, хищническим, губительным хозяйствованием человека на Земле) у мыслителя действует та же природа, что сознает свое несовершенство, разрушительную стихийность и стремится их превзойти. Не забудем главное: регуляция направлена против смертоносных сил в природе мира и самого человека ради их гармонизации, спасения сознательных, чувствующих существ. Она как «внесение в природу воли и разума» (фактически начаток будущей идеи ноосферы в ее проективно-должном виде) касается *природы не как совокупности всех ее существ, а как определенного способа существования*, основанного на пожирании, вытеснении и борьбе, на жертве индивидуального целому, личного — роду и виду. И регуляция, и воскрешение, как ее вершина, и преобразование природы человека и мира осуществляются в самой природе, из ее недр, с помощью глубинных ее возможностей, раскрываемых интуицией и сознанием людей. Действительно, даже все умершие, объект воскрешительного дела, — тут, в природе, в Божьем мире, в его элементах и энергиях, волнах, биополях, в «лучевых образах», в ноосфере... Итак, в самой природе, овладев производящую ее силою, секретами *метаморфозы вещества*, Федоров хотел отыскать средства для ее собственного одухотворения, как и в самом человеке, части той же природы, наделенной божественной искрой разума, качеством личности, найти силы и энергии, которые будут направлены на его преобразование, когда «обращение слепой силы в управляемую разумом будет и целью, и средством»: «Человек

сделает эту силу не слепую, а целесообразную. Человек, сознательно управляя силой, зависимость от которой он теперь чувствует и вне себя, и в самом себе, обратит внешнюю силу в орудие созидания и воссозидания, а внутреннюю силу своего организма (питание и пр.) в процесс строения и устройства своего тела, которое, как скоро оно будет построено самими нами, не может уже быть смертным» (II, 367). Находим мы в текстах Федорова и такую замечательную формулу: обратить «природу в средство исполнения воли Животворящей Троицы» (II, 19).

Сейчас между нами, к кому уже сходил вочеловечившийся Христос с обетованием и заданием «жизни вечной», и Богом лежит не только наше еще несовершенно-смертное, *падшее* естество, унижающее и извращающее в нас «образ и подобие Божие», но и мир, еще непросветленный, во власти хаотических, энтропийных законов, и эта огромная дистанция начнет сокращаться и устраняться по мере того, как мы будем вносить сознание в этот мир, управлять им своей творческой волей, вдохновленной Божьей благодатью. «Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром» (I, 174).

Федоров был одним из тех мыслителей (тут с ним роднятся Н. А. Умов и В. И. Вернадский, П. А. Флоренский и П. Тейяр де Шарден), кто утверждал новое понимание жизни, сознания, творческой деятельности человека в мире — как третьего начала термодинамики, средоточия светлых сил *экстропии*, сопротивляющейся «мировому уравниванию»\*. «Падающие миры и противодействующее падению существо» — так определяет он место в природе существа сознающего. И в этом смысле *регуляция*, полагающая конец безудержной и безответственной *эксплуатации* ресурсов земли, — не просто нравственный, но и эволюционный долг человека, отказ от исполнения которого чреват катастрофическими последствиями не только для нашей планеты — в дальней перспективе для всего Универсума.

Читая Федорова, пытаюсь честно и серьезно разобраться в его учении, надо ясно различать и выделять основные его идеи и интуиции, генеральные линии развития его видения. Стремясь к конкретности и эффективности, к немедленному приложению установок всеобщего дела к практике жизни, он в уже начатых опытах, их первых результатах, часто еще до конца не проверенных, видел одно из начальных орудий регуляции, усматривал в них конкретное *как, каким образом* своих проектов. То, что сейчас большие надежды на эти способы могут казаться наивными, самый проект мыслителя несколько принципиально не затрагивает, ибо Федоров

\* Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

и мыслил их лишь как первые, предварительные подступы к общему делу (что-то вроде изобретения колеса на заре цивилизации), как тот реалистический аргумент, который должен был показать его современникам, что это дело — не утопия, не прекраснотушное, но неосуществимое мечтание, что оно может начаться уже здесь и сейчас. К «искусственному вызыванию дождя» или космическим полетам дело регуляции, «внесения в природу воли и разума», изменения ее онтологического статуса (из состояния смерти и розни в состояние бессмертия и всеединства) никак не сводимо, и лучше всего это понимал сам автор идеи.

Впрочем, подчас и *наивность* Федорова вдруг оказывается настоящим практическим прозрением, действительным для настоящего и будущего времени. Сколько издевались над проектом регуляции погоды, ради избавления от засух, наводнений и голода, методом взрывов в облаках (Ха-ха! Палить в небо!) Но и до сих пор налаживание на какое-то время нужной погоды осуществляется близким способом, а реальный шанс на возможность предохранить Землю от катастрофического столкновения с нежелательным небесным телом видится в создании своего рода космического противоракетного щита. И не мелькает ли здесь пророческий перст проектанта всеобщего дела, указывавшего на необходимость превращения орудий истребления в орудия спасения, а армии — в силу естествоиспытательную, производящую опыты «регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений» (I, 397) в самой природе, в масштабах земли и космического пространства...

\* \* \*

Когда Федорова упрекают в гипертрофии человеческого начала в деле спасения, чуть ли не в «монофизитском» уклоне, как это позволял себе С. Булгаков времени написания «Света невечернего», то не учитывают ту простейшую вещь, которую не раз подчеркивал автор учения о регуляции природы и воскрешении. Если мы нравственные и ответственные существа (а именно от лица такого человечества говорил мыслитель), то должны встать в позицию сознательной взаимности к Богу, прежде всего говорить и действовать за себя, а не за Бога, осознать *свой* долг перед Ним, свою долю участия в том онтологическом деле исцеления бытия от его болезнетворных, смертоносных и хаотических начал, пример которого указал нам Христос в Своих делах на Земле: исцеления, воскрешения, утишения стихий, приглашая при этом «верующих в Него» сотворить такие же дела и даже «больше сих». В Своем домостроительстве спасения Бог действует в мире в нас и через нас. И когда мы сумеем по-настоящему осознать это и встать

на путь реального преодоления своей «падшей» природы, это и будет осенением нас Божьей благодатной помощью — без нее мы не сможем стронуться с мертвой точки нашей нынешней природно-смертной заклиненности.

Те, кто видит в регуляции природы покусение на установленный Богом порядок, на Его творение, забывают, что речь идет о статусе мира после грехопадения, и смешивают, по разящему выражению Федорова», «слепую чувственную природу с Богом», в чем вместо предполагаемого смиренного христианского духа вылезает языческий пантеизм. Русский мыслитель лишь сугубо серьезно понимает и принимает к действию Божью заповедь: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48), а в ее свете упреки в гордыне человеку, дерзающему стать «орудием, достойным Божественного через него действия» (I, 102), обнаруживают ту самую психологию *раба*, а не *сына*, которые так глубоко различал Иисус. «Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу, как совершенству; называть это гордостью — значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке» (I, 168).

\* \* \*

Нередко, говоря о проектах Федорова, в них почему-то — мимо текста и пафоса мыслителя — усматривают апофеоз орудийно-машинного, гипертехницистского отношения к миру — и за такой трактовкой тут же встает весьма сомнительная, если не компрометирующая идеологическая линия, связанная с прометеистским, «религиозным» культом технического могущества, подчиняющего себе природу и космос. На деле же, русский мыслитель разделял и радикально развивал совсем другое видение перспектив развития человека и человечества, которое можно назвать не техническим, а *органическим прогрессом*. В свое время Анри Бергсон определил два направления, какими пошла развиваться жизнь в процессе эволюции: одно — с преобладанием *инстинкта* (все животные формы) и второе, в случае с человеком, — *интеллекта*. На путях инстинкта жизнь изнутри владеет качеством исправлять и создавать *само собою* орудия, принадлежащие самому организму (явления мимикрии, отращивания необходимых органов...). На путях интеллекта человек научился мастерить искусственные орудия — они как бы выносятся вовне (экстериоризируют) его возможности (явление «органопроекции») и многократно их усиливают. Но именно на этом техническом пути развития возникают серьезные ущерб. Орудийное отношение к окружающему, т. е. дистанционное манипулирование с природными телами при помощи разного рода приспособлений и машин, усугубляет раскол че-

ловека (субъекта) и мира (объекта), приводит к *непониманию жизни* в ее истинных глубинах, к механистическому отношению к е е л о в е к а к природе. Не говоря уже о дегуманизации самого человека, падающего под власть машинизма, о чем писали и пишут много, главное — в законсервировании организма самого человека в его органической слабости и несовершенстве.

Сразу следует сказать: Федоров отводил технике лишь временно-необходимый этап в развитии человечества, но и на этом этапе стремился радикально изменить ее облик. Технический прогресс всецело должен быть подчинен религиозно-нравственному идеалу. Именно в стремлении направить технику в христианское русло, перевести ее развитие на созидательные рельсы, ориентировать на служение жизни, а не на ее разрушение, как то делает, по словам Федорова, секулярная «адская технология», на возделывание, культивацию земли и околоземного пространства, а не на обеспечение всевозможного комфорта человечеству, живущему «в свое пузо», видели заслугу Федорова философы русского зарубежья (см. примечания к статье В. Ильина «Революция и техника»). И все же магистральную линию будущего восхождения человека к новой бессмертной природе Федоров видел в органическом его совершенствовании: не через всё изощряющиеся искусственные «протезы» к своим членам и органам, только ослабляющие естественные их качества, а в ходе радикального преобразования самого организма: обретение способности самому летать, обладать памятью и соображением самой совершенной умной машины, «жить во всех средах, принимать всякие формы»... Собственно это и есть, если привлечь сюда идеи Бергсона, углубление и расширение интеллекта *разбуженными* и сознательно развитыми ресурсами инстинкта (он в человеке представлен интуицией), овладение тем, что Федоров называл «естественным тканетворением», «органосозиданием», доступным тайным силам самой природы в ее «творящем стане», снабжающим — по надобности — животное необходимым окраской, органом, функцией... Путь органического прогресса предполагает как раз чуткое вхождение человека в естественные процессы природы, интимное их восчувствие, дабы научиться по их образцу, но на сознательном уже уровне, поддерживать, творчески обновлять и преображать свое тело (к примеру, научиться автотрофному питанию растений, создающих свои ткани из солнечного света и неорганических веществ). Такой процесс философ всеобщего дела называет психофизиологической регуляцией: сознание начинает управлять физиологическими, биохимическими процессами в организме, созидает новые органы и функции их. Кстати, если говорить о переходе человечества с технических на органические пути развития, то уже современная техника в

лице био- и нанотехнологий демонстрирует отчетливую тенденцию к синтезу с органикой, к тому, чтобы содействовать расширению внутренних возможностей человеческого организма, его способности к регенерации.

*Полноорганичность* определяет Федоров обретаемую в будущем способность *вырабатывать* органы, необходимые для различных сред обитания и действия, для осуществления того, что мыслитель называет «последовательным вездесущием», то есть космической *всепримуществом* в смысле «безграничного перемещения» в пространстве собора воскрешенных, бессмертных, *сосуществующих* и сотворяющих в вечности существ. «При сосуществовании, при полноорганичности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменю форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном действии на весь мир, в регуляции, в бесконечном творчестве» (I, 301). (Именно такая интуиция преобразования встречается у христианских эсхатологов: к примеру, Ориген, а за ним и свт. Григорий Нисский, полагали, что повоскресное «эфирное тело» — «тело духовное» у ап. Павла — окажется способно меняться в зависимости от мест своего будущего нахождения.) Кстати, федоровская идея будущей «психократии», власти не юридического закона, а взаимно любящих душ, что предполагает взаимную открытость и прозрачность людей друг перед другом, таит в себе огромный потенциал преобразования человеческого общежития в обоженный (по образцу Троицы) тип бытия. В таком бессмертном бытии все воскрешенные *прозрачны* друг для друга, их души, по известной поговорке, уже не потемки, следовательно друг друга любовно-родственно пронизывают, глубоко взаимопроникаются, а значит и прежние непроницаемые границы между ними исчезают, созидая то самое буквально *нераздельное*, соборное единство, на светящееся *неслиянностью* максимально персонализированных, ставших в полной и сверхполной мере *самими собой* личностей.

Если вы даже с трудом поспеете за головокружительным полетом прогностической мысли русского вестника и увидите в ней разве что заявку на замечательный научно-фантастический роман, то все же, когда наткнетесь на высказывания некоторых критиков Федорова, в том числе весьма почтенных, вроде Евгения Трубецкого, утверждающих, что воскрешение мыслится у Федорова без преобразования, вам останется лишь недоуменно развести руками (см. подробное предисловие к первой книге данной антологии). Увы, озвученная Трубецким абберация весьма стойко сидит в умах, хотя опирается она *лишь на одну фразу* Федорова, из всего обширного корпуса его сочинений, причем фразу, вырванную из контек-

ста и неверно перетолкованную: «Мы же <...> полагаем возможным для нас, как орудий Бога-отцов, вдохнувшего в нас жизнь, возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. *сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине*; а с другой — полагаем возможным и необходимым процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам и предкам (атавизм), возвращением жизни отцам полученной от них жизни» (I, 421). Выделенная курсивом фраза и становится основанием для упрека в «воскрешении трупов», хотя Федоров, говоря: «какие они имели при своей кончине», имел в виду *сохранение физической индивидуальности воскресшего*, чтобы и в повоскресном состоянии, в «теле духовном» он был бы так же узнаваем, как был при жизни, подобно тому как узнаваемы лики святых на иконах, а следующий далее текст — о внутренней, психофизиологической регуляции, обращении родотворной энергии в энергию воссозидающую — недвусмысленно указывает на *изменение* природы воскресителей и воскрешенных.

\* \* \*

Как мы знаем, Федоров строил свою философию на глубинной родовой логике, на самом неизымаемом из природы человека факте, что он есть сын или дочь, внук, правнук и праправнук..., звено огромной родовой цепи, уходящей к праотцам и прапрапредкам. Из чего *железно* выходило объективное родство единой семьи человечества — она лишь далеко разошлась в своих ветвях и губительно забыла о своем родстве. Отсюда и воскресительный долг каждого рожденного перед своими предками, давшими ему всё — от самой жизни до многообразных знаний и умений, благ культуры и цивилизации... Особая плодотворная направленность федоровского взгляда *назад*, к действительному культу предков, давала повод тут же заподозрить его в исключительно консервативно-родовом начале, топящем личность, права ее творчества, неудержимый порыв вперед, к новому и небывалому (Аким Вольтинский). Мол, главное и ценное для него только род, родовая толща, любовь и самоотречение перед лицом ушедших отцов, а индивид — «только *орган рода*» (Флоровский). Но так ли это?

Раз ставится задача всеобщего воскрешения, восстановления каждого когда-либо жившего, значит за каждым признается уникальная ценность для бытия, и тем самым впервые личностный принцип вводится столь радикально и тотально. Вместе с тем, вытаскивать каждую личность на свет Божий опознания, изучения и

затем преображенного восстановления можно только через постепенное просвечивание всего ее родового ряда, его скрещений и ответвлений. Чистый же индивидуализм, утверждающий лишь свое «я», в отрыве от других и от рода, — бесплоден для настоящего спасения личности от самого для нее невозможного и трагического: ее конца. Ведь только, по нравственно-деловому принципу Федорова «со всеми и для всех» и вместе с Богом («с нами Бог», как любил повторять мыслитель), можно достичь обоженного порядка бытия, увековечивающего личность. При этом, подчеркивал Федоров, будущая воскрешенная, преображенная личность не превратится в какое-то новое, не-человеческое существо, потерявшее *персональную* преемственность с самим собой: человек «будет тогда больше самим собою, чем теперь; чем в настоящее время человек пассивно, тем же он будет и тогда, но только активно; то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только проективно, то будет тогда в нем действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями» (I, 282).

\* \* \*

Идеал знания в активном христианстве Федорова, знания всё расширяющегося и углубляющегося о мире и самих себе, этой необходимой предпосылке практического преобразовательного действия, и позволил некоторым его злостно-поверхностным критикам увидеть в нем новый гностицизм. Но Федорову была органически чужда та дурная теософская фантазия, которая разливается в различных гностических вариантах «знания», как и фантастическая космогония гностицизма, причудливо вобравшая в себя платонические, неоплатонические и восточные мифы. Как не мог он принять и элитарные акценты гностиков, их одиночный, для избранных и совершенных, отталкивающих от массы, от «животных, имеющих форму человека» (Евангелие от Филиппа, изреч. 119), путь знания и спасения. Но знание, в другом его всеобъемлющем, реалистическом и вместе направляемом активно-христианским идеалом значения (как «священную, религиозную обязанность всех» — III, 142), он не отказался бы включить в четверицу высших религиозных сил, принимаемых по-своему гностиками: Вера, Надежда, Любовь и Знание, впрочем тут же превратив этот союз в пятерицу, добавив еще и Дело. Перелагая слова Христа о том, что его последователям надо быть мудрыми, как змии и кроткими, как голуби, он писал: «...для воскрешения всеобщего нужно кротость голубиную соединить с мудростью змеиную, т. е. нынешнюю зловредную наукою, конечно, прикладною, удов-

летворяющею скорее похоти и зверству, индивидуализму и милитаризму. Под влиянием же детского чувства, любви к родителям похоть рождения и зверства разрушения превращается в чистую радость *воссозидания и оживления*» (IV, 10).

Сокровенный пафос русской религиозно-философской мысли — пафос преодоления секулярности, всецелого очерковления жизни: все ее уровни — политика и культура, экономика и государственное устройство, искусство и образование — должны быть религиозно освящены, найти свое место в истории как «работе спасения». Но, говоря о христианизации гуманитарной сферы, русские мыслители в подавляющем большинстве пасовали перед естественными науками. Казалось невозможным: как? — очерковать физику, химию, биологию? А Федоров именно к этому призывает, доводя тем самым антисекулярный пафос русской мысли до его высшей, финальной точки, говорит о необходимости введения науки в лоно веры, отводя ей одно из центральных мест в осуществлении главных чаяний христианства. В 1860-е годы, когда мыслитель впервые озвучивал свое учение ишутинцу Петерсону, это было настоящим дерзновением. В десятилетия торжества позитивизма мир знал лишь одну, эмпирическую, *базаровскую* науку, ту науку, которая не оставляет место идее Творца, в человеке зрит лишь машину, а не «какой-то там образ и подобие», и соприкасаясь с которой, по словам Митеньки Карамазова, «Бога жалко!» (*Достоевский*. 15, 28). Федоров же говорит о другой, жизнеспасительной, христианской науке, вдохновляемой идеалом обожения, служащей делу «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). О такой же науке — как «всемирной медицине», призванной исцелить бытие и человека от смертной болезни, — думает вслед за ним и Соловьев (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 864—867).

Для Федорова синергия с Творцом открыта не только художнику, писателю, поэту, но и естествоиспытателям. И вправду, разве великие научные открытия не богодухновенны? Разве скальпель в руках святителя-хирурга Луки Войно-Янсеневского не есть тот же образ синергии человека с Творцом, как кисть в руке иконописца? Главное — высота нравственного сознания и духовной ответственности, главное — ориентация на тот трехчлен активно-христианской, житнетворческой веры, который в свое время прозвучал у Достоевского: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (*Достоевский*. 11, 177), где корень и начало всего — умопременение, метанойя, новый фундаментальный выбор — когда меняется система ценностей и ориентиров с относительной на абсолютную и становится понятно, что наука не для науки, а для жизни, причем жизни бессмертной и совершенной, часть в которой должны иметь все.

И еще — о столь часто звучащих в адрес философа всеобщего дела обвинениях в рационализме, гипертрофии автономного «разума», которому он якобы хочет подчинить человека, историю, судьбы земли. Авторы этих обвинений соотносят федоровское понимание разума с рационализмом Нового времени, разорвавшим живую связь между миром и человеком, раздробившим мыслящего субъекта, с успехом изгнавшим из мира явлений сверхприродное, Божественное начало. Однако Федоров трактует разум, исходя совсем из иной — восточно-православной традиции. Он, как другие русские религиозные мыслители, начиная со славянофилов, выступает за целостное, «верующее» мышление, за мысль, находящую себе опору в Божественной Мысли, за разум человеческий, который есть отблеск Божественного Логоса, того «света разума», что воссиял в мире с вочеловечением Иисуса Христа, открывшего бытию перспективу преображения.

\* \* \*

От мифов идейных (обзор которых еще не закончен) пора перейти к мифам биографическим. Они впрочем, близко соприкасаются с идейными, рождая сдвиги в понимании федоровской философии.

Один из таких вопиющих мифов гласит, что Федоров *сам практически ничего не писал*, распространял свое учение исключительно устно или «в коротких полемических статьях и заметках на страницах провинциальных газет, считая себя в письменном изложении “неискусным”»\*. Нам приходилось встречать даже смелые утверждения, будто за Федорова вообще все написали ученики. А в кругу изучающих наследие В. А. Кожевникова, друга и издателя сочинений Федорова, которому тот на смертном одре завещал свои рукописи, очень популярна мысль о «сотворчестве»: «настолько был велик и сложен труд по приведению написанного Федоровым в “благообразный” вид, поскольку сам автор не стремился в своих работах к общедоступности изложения»\*\*.

Утверждать сие a priori легко, тем более что рукописи главных, больших сочинений Федорова, вошедших в I том «Философии общего дела», равно как и более мелкие рукописи II тома не сохранились (они погибли в 1930-е гг. вместе с архивом Кожевникова). Однако стоит серьезно, на основании многих источников за-

\* Кожевников Д. А., Кожевникова А. Д. Владимир Александрович Кожевников // Кожевников В. А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004. С. 18.

\*\* Там же. С. 17.

няться историей их создания и последующей, посмертной уже публикации (а такая работа пишущими эти строки была проведена в процессе подготовки научного собрания сочинений мыслителя), и станет ясно: не только небольшие статьи, но и все крупные сочинения Федорова созданы им самим от первого и до последнего слова. А то, что он не всегда писал от руки и часто диктовал Петерсону, а тот потом переписывал (после чего Федоров тщательно исправлял рукопись, и не единожды), — так ведь и Достоевский диктовал свои вещи Анне Григорьевне, а Софья Андреевна Толстая двенадцать раз переписывала «Войну и мир», однако никому и в голову не придет объявлять двух этих милых и преданных женщин соавторами своих великих мужей.

Первоначально, составляя подборку «Из переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона», мы специально включили в нее ряд писем, касающихся подготовки к печати I тома «Философии общего дела» (к сожалению, из-за ограниченного объема книги, в конечном итоге их пришлось снять). Письма эти свидетельствуют о том, что и «Вопрос о братстве...», и «Собор», и «Супраморализм», и «Выставка», и «Самодержавие», и статья «О значении обыденных церквей...» (не будем перечислять все, вошедшее в этот огромный, 700-страничный том) потребовали от издателей лишь рядовой редакционно-технической правки. Что же касается второго тома, то, к примеру, объемная статья «Музей, его смысл и назначение», сохранившаяся в архиве Петерсона в НИОР РГБ, напечатана в нем в точности по этой рукописи.

Несколько иначе обстояло дело с черновыми статьями и заметками, вошедшими во второй и третий тома «Философии общего дела» (слава Богу, материалы последнего сохранились, что дало возможность сличить автографы Федорова с копиями, сделанными Кожевниковым и Петерсоном). Незаконченные вещи потребовали большей работы\*, но и она ни в коей мере не позволяет говорить о соавторстве. При подготовке статей к печати дело в самых сложных (но далеко не многочисленных) случаях ограничивалось компоновкой фрагментов и слиянием вариантов одной статьи воедино, а также «необходимыми соединительными вставками»\*\* между частями предложений и предложениями. А основная прав-

\* В. А. Кожевников вообще был склонен преувеличивать степень сложности в подготовке рукописей II и III тома, отчасти оправдывая этим в глазах друзей и почитателей Федорова промедление в их издании, главной причиной которого была его работа над собственными сочинениями, в том числе над фундаментальной монографией «Буддизм в сравнении с христианством».

\*\* Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 23 августа 1910 г. (см. в наст. книге).



ка состояла во вставках пропущенных, недостающих или недописанных слов и словосочетаний, замене одних частей речи другими (местоимения — существительным, причастия или деепричастия — глаголом и наоборот), варьировании союзов (вместо «которых» — «коих», вместо «потому что» — «так как» и т. д.), в подборе синонимов, согласовании времен и членов предложения. Кстати, при подготовке к печати материалов III тома мы ориентировались прежде всего на автографы и сняли часть правки Кожевникова и Петерсона, которая во многих случаях была лишней (например, к слову «регуляция» они с завидным упорством приписывали поясняющее сочетание: «управление слепыми силами природы»).

Разумеется, в творческом наследии Федорова есть статьи, написанные им совместно с Кожевниковым и Петерсоном, но такие статьи есть очень у многих авторов и повода к покушению на их приоритет не создают. Другое дело, что сам Федоров относился к авторству и авторскому праву особым образом. Но если он и был готов отдать свои идеи великим, чей голос был бы значим и весом, к кому бы прислушались и, может быть, вняли (Ф. М. Достоевскому, Л. Н. Толстому, В. С. Соловьеву), то в число этих великих ближайшие ученики все-таки не попадали. К печатным выступлениям Петерсона (который часто излагал идеи всеобщего дела от себя, прямо включая в текст без всяких кавычек большие куски федоровских рукописей, да еще в подавляющем большинстве случаев не ставил о своих предприятиях в известность Федорова) мыслитель бывал очень строг, а статьями Кожевникова, которого сам побуждал к писанию на темы, дорогие ему самому, в большинстве случаев оказывался недоволен. Ибо, повествуя о построении обыденных храмах, озвучивая идею росписи стен Кремля или создания школ-музеев, Владимир Александрович, весьма осторожный в публичном исповедании воскресительных идей Федорова, очень общо и «под сурдинку» говорил о том смысле, который вкладывал его старший друг и учитель в описываемые факты русской истории, о той верховной цели, к которой устремлял он свои инициативы и начинания.

В статьях 1890-х гг. Кожевников, как и Петерсон, активно пользовался федоровскими текстами (характерный пример — статья «Обыденные церкви в Древней Руси», в которой широко использован материал статьи Федорова «О значении обыденных церквей» — см.: *Федоров*. III, 588—590). И в книге о Федорове, где, по собственному признанию, старался «сливаться с ним при изложении его мыслей»\*, выстраивая систему взглядов философа всеобщего дела на задачи философии и науки, библиотек и музеев,

\* См. в наст. книге письмо Кожевникова Флоренскому от 21 января 1914.

на смысл и назначение искусства, широко опирался на его работы, вводил пространные цитаты, давал максимально близкий к тексту пересказ. Так что *федоровская стилистика* книги Кожевникова идет прежде всего от самого Федорова и уже потом от его ученика.

\* \* \*

Другой, уже не просто биографический, но *идейно-биографический* миф, первые зерна которого были посеяны еще в некрологах о Федорове, — связан с представлением о нем (и соответственно, его философии) как о детище 1840-х или 1860-х годов, что неизменно влечет за собой упреки в утопизме, позитивизме, плоской и неглубокой антропологии. Но, вписывая Федорова в эти друг с другом духовно связанные десятилетия, его оппоненты с завидным постоянством пропускают мимо своих разоблачающих взоров ту эпоху, в которую рождалось и становилось учение всеобщего дела. А это *не сороковые*, когда Федоров был еще мальчиком-гимназистом, и *не шестидесятые*, когда он был уже зрелым мужем, человеком сформировавшихся идей и убеждений, *резко полемичных* по отношению к кругу идей «Современника» и «Русского слова»\*, а 1850-е годы, и особенно первая их половина\*\*, столь нелюбимая и уничижаемая сначала либеральной, затем советской, потом и постсоветской историографией, на все лады склонявшей мрачное николаевское семилетие (1848—1855) и признававшей лишь вторую, предреформенную, alexандровскую половину пятидесятых. Между тем именно в пресловутое семилетие с его *охранительными* тенденциями, не прекращалась интенсивная работа мысли, шло созревание духовных сил, которые и противостанут в следующую половину столетия, а затем и в начале двадцатого века, идейной тенденции, приведшей, в конечном итоге, Россию к катаклизму 1917-го. Реакция на европейские революционные потрясения 1848—1849 гг., под знаком которой и прошли последние годы царствования Николая I, была не только правительственной, но и общественной, не только политически-силовой, но и духовно-нравственной. Именно в это время Тютчев создает знаменитые историософские статьи «Россия и Революция», «Папство и Римский вопрос», начинает работу над трактатом «Россия и Запад», противопоставляя духу гордынного человеко-

\* Ср. показания Н. П. Петерсона по делу ишутинцев (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 55 об.—56 об).

\*\* По свидетельству самого Федорова, главная, воскресительная идея явилась ему осенью 1851 года (см. заметку «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима...» (IV, 165)).

жия, «самовластья человеческого я», возводимого революционными деятелями «в политическое и общественное право» \*, духу ненависти и разделения, евангельский дух любви, смирения, самопожертвования, составляющий, с его точки зрения, коренное свойство восточно-православного мира. А потом в стихотворении «Эти бедные селенья...» (1855) рисует образ Христа, «исходившего, благословляя» русскую землю, бедную внешними благами цивилизации, но богатую теми «духовными сокровищами», о которых заповедал Спаситель ученикам. Именно в это время Хомяков работает над богословскими брошюрами «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», ставя над началами секулярного этатизма начала церковности, соборности и любви, на которых только и может быть основана всякая подлинная государственность. А И. В. Киреевский размышляет «о необходимости и возможности новых начал для философии», выдвигая в противовес гипертрофии рассудка целостное, «верующее мышление», где разум не конфликтует с верой, но озаряется и держится ею. И даже эмигрант А. И. Герцен, со всей болезненностью утраты иллюзий ощутивший пустоту романтической фразеологии о правах человека и гражданина (фразеология эта — только прикрытие эгоизма буржуа, рабствующего идолу собственности, а пресловутая борьба партий — не более, чем тяжба мещан имущих с мещанами неимущими), с надеждой оборачивается к России, которая, по его теперешнему убеждению, только одна и способна противопоставить господствующему в западном мире принципу «социальной антропофагии» принцип взаимопомощи и взаимной ответственности, лежащий в основе ее общины. Именно здесь, в первой половине пятидесятых, достигает своей творческой зрелости мысль о новом, благом типе развития, который Россия призвана осуществить в своей внутренней жизни, продемонстрировав миру иной ценностный выбор — не материальная цивилизация и секулярный прогресс, а прогресс «в духе и истине», развитие, движимое идеалом Царствия Божия.

Достаточно вспомнить все это (а еще национально-религиозный подъем эпохи Крымской войны, захвативший все слои населения, от дворянских верхов до крестьянских низов, одушевленность идей торжества православия, тютчевскую мечту об истинно-христианском царстве как осуществлении пророчества Даниила), чтобы понять: Федоров с его философией, в центре которой — образ общества «по типу Троицы», идеал любовно-родственного, а не юридического устройства человеческого общежития, вера в миссию России, ценящей «прах предков» выше «золота цивилизации», —

\* Тютчев Ф. И. Россия и Революция // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

в высшей степени человек *пятидесятых* годов. Отсюда его критика либерализма и прогрессизма, конституционализма и прочих измов, дорогих сердцу тех, кто будет задавать тон в последующее десятилетие. Отсюда его консерватизм, консерватизм особого, *священного* толка: он основан на живом ощущении единства времен и поколений, целостности культуры, не утратившей своей связи со Словом, он персоналистичен и символичен, за вещь видит лик и обряд наполняет смыслом. Отсюда и федоровская концепция идеального самодержавия, перекликающаяся с тютчевской идеей христианской монархии, с идеалом союза царя и земли, выраженным в записке «О внутреннем состоянии России» К. Аксакова.

\* \* \*

Еще один устойчивый, часто склоняемый миф, — об одноприродности идей Федорова с марксизмом, с идеями большевизма. Своими корнями он уходит в 1920-е годы. Из тех, кто его тогда озвучивал, одни стремились Федорова осовременить, вдвинуть в умы и сердца строителей нового мира, соответственно редуцируя религиозную составляющую его проекта. Другие, ополчаясь на *дробный*, оскопленный идеал, утверждавший свое торжество на шестой части света, невольно испытывали соблазн соотнести все происходящее там с его учением, возложить на него ответственность за совершившееся тогда в стране. И в том и в другом случае основанием для сближения была идея активности человека в истории и природе. Одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе («Философы различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его») прямо соотносили с высказыванием Федорова: «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (I, 295). Но подобное сближение, возможное лишь при стыковке двух вырванных из контекста цитат, рассыпается при сопоставлении *целостных философских систем*, а только такое сопоставление корректно и приводит к неложным выводам. Федоров недаром иронизировал по поводу Л. Толстого, отрицавшего самобытность христианской Троицы, якобы схожей с индийской Тримурти: «Действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три*...» (I, 404).

И тем не менее, *легкость* и *безответственность* такого сравнения прельщала многих. Даже о. Павел Флоренский, чувствовавший литургичность системы Федорова, антисекулярный пафос его мысли (недаром он апеллирует к нему в своих лекциях по философии культа), в набросках к курсу лекций «Культурно-истори-

ческое место и предпосылки христианского миропонимания» поставил знак равенства между философией воскрешения и действиями Советской власти: «См. сочинения» Федорова. В них — программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе, на который он постоянно ссылается, есть только присказка, мешающая общему духу системы»\*.

Удивительно, как при подобных высказываниях выпадает из поля зрения та жесткая критика марксизма и социализма, которая не раз звучит на страницах «Философии общего дела», критика, на которую, кстати, не раз будут опираться религиозные философы русского зарубежья: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин. Забывается, что главный вопрос социализма — вопрос «о богатстве и бедности» — Федоров заменяет вопросом «о смерти и жизни», вопрос о необеспеченности людей материальными благами — вопросом о всеобщей, фундаментальной необеспеченности каждого человека, вне зависимости от того, Ротшильд он или последний бедняк, жизнью и здоровьем; что он ставит на одну идейную доску социализм и капитализм, видя в них рабствование идеалу потребления и комфорта, отсутствие религиозной ответственности перед бытием; что он — последовательный сторонник *самодержавия*, понятого религиозно (см. об этом ниже), и категорически не приемлет *партийности*, теории классово-борьбы, видя в них порождение духа неродственности и небратства. Вспомним, ведь и слово «востание» в смысле принятия человеком вертикального положения Федоров писал с одним «с», чтобы даже графически не совпала с актом насилия и бунта эта важнейшая категория его философии, означающая тот момент начальной истории, «акт создания Бога человеком чрез самого человека» (II, 229), когда существо, раненное смертной утратой, поднялось в скорбном плаче с земли, обратило к небу чело, простерло ввысь руки в молитве об умерших отцах.

Утверждая генетическую связь Федорова и большевизма, его критики стремятся представить философию всеобщего дела порождением духа секулярной цивилизации Нового времени, духа Гуманизма с его обожествлением человека как меры всех вещей. Для Флоренского, которого мы цитировали выше, это пафос модернизации, гордынного натиска человека на мир, который уже не имеет собственной ценности, предстает лишь поприщем действия его автономной, *право имеющей* воли. Но ничто так не было чуждо Федорову, как идеал «безбородого гуманизма», он был одним из самых последовательных и проницательных критиков возрож-

\* Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 391.

денского типа человека, секулярной культуры (противопоставлял человеку «сына человеческого», секулярному обществу, живущему «по типу организма», внехрамовую литургию, общество «по образу и подобию» Пресв. Троицы), *модернизации*, сопряженной с *хамитическим* отношением к традиции, к прошлому, *прогресса*, состоящего «в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» (I, 52). Это, впрочем, не значит, что Федоров ретроград, что он отрицает идею исторического развития вообще (в этом его тоже упрекают, но уже из другого, либерально-прогрессистского лагеря), это значит лишь то, что он выступает за подлинный, христианский прогресс, который, по мысли философа, должен быть сопряжен с идеей ценности и уникальности каждой человеческой личности и не может быть оторван от высшего, Божественного плана спасения. А потому верховной его целью должно стать воскрешение, возвращение к преобразенной, бессмертной жизни всех жертв истории, всех жертв ложного прогресса. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему <...> требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребление было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага» (I, 53).

Нет у Федорова, как ни хотелось бы видеть это его придирчивым критикам, и овнешненного, отчуждающего отношения к миру, которым грешит «цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая». (Примечательно, но факт: выражение «борьба с природой», которое навешивают ему в качестве устойчивого ярлыка и которое так громогласно заявляло себя в преобразовательных проектах советского времени, *ни разу не встречается в его текстах*.) Самый идеал регуляции природы, преодоления разгула смертоносных, стихийных сил, превращения «мира» в «мир», в подлинное всеединство, движим у него болением за бытие, печалованием о всей твари. И это сердечное печалование о мире, который «во зле лежит», позднее разовьют, проникнувшись идеями Федорова, и В. Чекрыгин в трактате «О соборе Воскрешающего музея», и особенно Андрей Платонов.

Активизм Федорова и активизм советской эпохи разноприродны. Понять эту разницу легко, если учесть разделение, проведенное в свое время немецким философом Вальтером Шубартом в книге «Европа и душа Востока» (1938). Шубарт выделил два ведущих идеала, давших в истории и два особых человеческих типа: *прометеистический* и *иоаннитический*. Первый, явившийся духовным детищем европейской секулярной цивилизации, выросший из гуманистского признания человека мерой всех вещей, нашел свое

законченное воплощение в идеологическом и духовном комплексе русского коммунизма. Именно прометеизм был наиболее характерной чертой духовной атмосферы пореволюционного времени. Второй идеал, накрепко связанный с христианским мироощущением, с верой в обожение, с чаянием преображения мира и человека, явила в себе русская религиозная философия. Славянофилы и Достоевский, Федоров и Соловьев, Булгаков и Бердяев не противопоставляли церковь и мир, Бога и человека, стремились преодолеть аскетический, мироотрицающий уклон в христианстве, который, по их убеждению, был лишь искажением подлинного смысла Благой вести Спасителя. Христианство здесь неразрывно с историей, оно должно озарить ее светом конечного идеала, пронизать собой все сферы и планы жизни людей: культуру, науку, творчество, социальную жизнь и хозяйство. И тогда история станет «работой спасения», преображающим движением мира навстречу Творцу, подготовкой условий для воцарения в бытии Царствия Божия. От бытия к благобытию, от человечества к Богочеловечеству, от материи к Богоматерии — такой духовный вектор выстраивала русская религиозная мысль.

\* \* \*

Коль скоро речь зашла о русской религиозной философии, укажем на характерную тенденцию, обозначившуюся в отечественных историко-философских исследованиях в последнее десятилетие: Федорова здесь зачастую *разводят* с традицией отечественной религиозной мысли. В энциклопедических и философских отраслевых словарях редко встретишь применительно к нему определение «русский религиозный философ», гораздо чаще встречается «русский космист». Последнее по сути верно, ибо мыслитель, действительно, стоит у истоков этого направления, значительного по идеям и составу участников\*. Но с неменьшим правом он может — и должен быть назван (наравне со славянофилами, Достоевским, Владимиром Соловьевым, много напитавшимся от своего «учителя и утешителя») — родоначальником русской религиозной философии. Главные ее темы — богочеловечества, всеединства, оправдания истории, всеобщности спасения, смысла любви... — звучат в его текстах, и звучат полногласно\*\*. Не говоря уже о религиозной философии искусства Федорова, его эстетике жизнотворчества, оп-

\* См.: Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.

\*\* См. об этом главу «Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX вв.» монографии А. Г. Гачевой Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Встречи в русской культуре» (М., 2008).

лотворившей сначала Соловьева, а через него и русский Серебряный век.

Кстати, фигура Соловьева как своеобразного творческого и, что особенно важно, *конгениального* посредника между Федоровым и философией и эстетикой начала XX века историками философской и общественной мысли практически не рассматривается (некритически принимаются на веру тезисы Е. Н. Трубецкого, отрицавшего возможность всякого сколько-нибудь серьезного влияния философа всеобщего дела на своего младшего современника). Между тем эту глубинную связь почувствовал еще первый рецензент Федорова С. Н. Булгаков, подчеркивавший, что целый ряд стержневых идей Соловьева по-настоящему проясняется в их конечном значении лишь на фоне философии общего дела (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 397—398).

Увы, всего этого стараются не замечать. Редко встретишь главу о Федорове в работах о русской историософии, хотя именно он первым по-настоящему целено и завершено сформулировал и развил идею истории как «работы спасения», характерную для отечественной историософской рефлексии. Не интересует он и исследователей концепции всеединства, хотя мог бы быть по праву включен в число мыслителей, глубоко и оригинально ее развивавших. Удивительным образом проходят мимо его религиозной эстетики. В монографии В. В. Бычкова «Русская теургическая эстетика» (М., 2007) Федоров *не упоминается даже упоминания*. Не упоминается упоминания философ, полагавший вершиной развития искусства искусство богочеловеческое, «теоантропоургическое» (его, Федорова, определение!), «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (II, 229), автор чеканной формулы «Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (II, 162), проповедовавший переход от «искусства подобий» к «искусству действительности», поприщем которого будет уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (II, 102), объединенные «в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Троициному Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (I, 401). И это при том, что среди предтеч теургической эстетики В. В. Бычков подробно разбирает и Гоголя, и Толстого (его философия искусства также слагалась не без влияния Федорова, с которым Лев Николаевич обсуждал в конце 1880-х гг. многие положения, вошедшие затем в трактат «Что такое искусство?»), и Достоевского. Поистине, порой начинает казаться, что Федоров *не только не прочитан, но даже не разрезан...*

Это не единственный пример настойчивого стремления вытолкнуть Федорова *на обочину* русской мысли и русской культуры,

представить как явление маргинальное и даже курьезное. Еще один *говорящий* факт: в Библиотеке истории русской философии и культуры, знаменитом «Доме А. Ф. Лосева», где висят портреты подавляющего числа русских философов, не только первого, но и второго ряда, *портрета Федорова нет и в помине*. Между тем Федоров не только, по признанию того же Бердяева, органически растет из русской духовной почвы с ее болением за мир, чаением апокатастасиса, но и наиболее последовательно воплощает выдвинутый русской христианской философией идеал всецелого оцерковления жизни (что мы уже видели на примере его отношения к науке и естествознанию). До конца, с *юродством проповеди* выражает он ее главный пафос — пафос *не делишек*, а дела Христова, касающегося всех и каждого. Другое дело, что пафос этот не дает спокойно жить ни философии как таковой, увлекая ее за пределы теоретического, кабинетного знания, ни тем, кто *академически* изучает философию русскую, а она по своему заданию пророческа, религиозна, учительна и менее всего хочет быть только *мыслью*, никого ни к чему не обязывающей, годной лишь на то, чтобы ее анализировать и классифицировать, не помышляя о том, чтобы дать выраженным в ней идеалам войти в жизнь, стать действенной силой истории.

\* \* \*

Многие знавшие Федорова отмечали его трепетную любовь к России, к ее истории, преданиям, натурально-органическому для нее монархическому строю. И в расхожем мнении он часто видится как человек крайне консервативных, монархических, ярко патриотических взглядов. При более внимательном прочтении его текстов, даже просто при прочтении, объявляется одна замечательная особенность его мысли: новое, острое и глубинно-убедительное переосмысление и того же самодержавия, и патриотизма. В древней формуле самодержца, *в отца и праотца место столячего*, Федоров усматривал великий смысл, ради которого он и помазывается Богом *отцов, не мертвых, а живых* на священное дело устроения бессмертного, преображенного строя бытия. Встав во главе онтологического, христианского дела теоантропоургии (богочеловекодействия), «царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем — царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического» (II, 11—12).

И впечатление, что Федоров какой-то дремучий ретроград, вступающий против права и свободы, за закабаление личности у единовластного государства, будет аберрацией, смешивающей реаль-

но-историческое положение вещей с точкой зрения должного идеала, предполагающего совсем иной фундаментальный выбор ценностей и действия в мире, в фокусе которого всегда рассуждал мыслитель. Недаром, он отмечает: если не восторжествует этот выбор, высшая цель в едином «для всех одинаково дорогом деле», тогда всеобщая, но бесцельная насильственная консолидация становится «невыносимой» и является «право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного», хотя такого «полного развода» никто и не может себе позволить, и в современном «неродственном обществе» с неискоренимыми преступлениями и взаимной борьбой становится «жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно» (I, 137). «Государство возникло как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов, или же в виде защиты одной группы родов против другой, соединившейся для истребления или порабощения. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» (I, 104), пока не вернулось *всемирное дело*. «Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра» (I, 167) — такова иерархия оценки у Федорова: как видим, деспотизм, авторитарная власть ради власти — явное зло для Федорова, но и «свобода», вернее, «бесцельная свобода», утвердившаяся на Западе высшей приманкой с эпохи Возрождения, — для него далеко еще не благо.

Федоров высоко оценивал тысячелетний жертвенный народный труд собирания земель в единое российское государство, и на вопрос «“Что такое Россия” — или, что то же, — *для чего нужно собирание?*» (II, 12) отвечал видением высочайшего смысла: инициировать в мире дело регуляции и воскрешения! Но он вовсе не был жестким государственным, резко выступая против «зооморфного» государственного эгоизма автора «России и Европы» Николая Данилевского и по сути исповедуя идеал «христианской политики», выдвинутый славянофилами: «Для государства с населением в 100 миллионов, занимающего шестую часть материка, великодушие не может быть какой-либо особою добродетелью, оно лишь необходимое обязательное свойство такого государства; без великодушия оно было бы только страшилищем» (I, 243).

Ну а как с патриотизмом? В каноническом его понимании как гордости своей страной, своими доблестными предками, их свершениями и подвигами видел он преимущественно... «общее тщеславие». Учение Федорова — вселенско по духу, оно проникнуто чувством единства рода людского в целом: «Нынешняя наука понимает, по-видимому, патриотизм в смысле сепаратизма. Ей как будто неизвестно, что *человечество* есть также *отечество*» (I, 305). Федоров напоминает о нашем большом всеземном отечестве, связанном общими предками, единой судьбой и единой мировой задачей. Разумеется, каждый живший, живущий и кому еще жить

относится к конкретной семье того или иного племени и народа. Включен он при этом в чреду своих ближайших предков и отцов, с особым складом языка, ума и души, во многом сформированными стихиями его природы, вековым укладом жизни и особенностями истории. И сам Федоров преданно верен этим своим родовым корням, призывая каждого изучать и любить родной кусок земли, хранящий священный прах твоих непосредственных предков. И основа истинного патриотизма у Федорова — исследующая память об ушедших отцах и матерях, печалование о них, сокрушение об их утрате, переходящие в дело возвращения их к жизни. И воспитание такого патриотизма должно идти от местной истории (малой родины, своего края и поселения), где можно особенно чувствительно зацепить и оживить родовое чувство, к общероссийской и далее — всемирной истории, расширяя чувство связи и родства на всех сынов и дочерей человеческих нашей планеты.

Выступая против ограничения всемирности культа предков (что проявляется и в язычестве, и в иудаизме, и в исламе... за четким исключением религии Христа, где «несть ни эллина, ни иудея»), философ всеобщего дела писал: «А народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего *тщеславия* и общей воли, т. е. желанья остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков *не в славе, а в деле*. Если же понятие “народ”, вообще нация, не поддается определению, то это показывает, что для народов нужно не отделение, а соединение» (I, 135). Для него, истинно христианского, универсального мыслителя, народ, народность как таковые не могли быть высшей ценностью, тем пределом, до которого доходит самоотреченное служение индивида, как это утверждается в социуме языческих и неязыческих идеалов, где личности, и то лишь признанной выдающейся, обеспечено бессмертие, но только, так сказать, *народное*, региональное, культурное. И уж вовсе шокирующим предстанет для кондового патриота признание (и даже теоретическое поощрение) мыслителем межсословных, межнациональных и даже межрасовых браков, подготовленных воспитанием и образованием в духе всеобщего дела, браков, необходимых и «для предупреждения вырождения» (I, 284), и для восстановления всеземного «свойства», родства, братотворения.

\* \* \*

Один из самых вздорных мифов, касающийся личности Федорова и его учения, — миф о его женоненавистничестве. Так, еще в 1960-х годах известный тогда ученый географ и журналист Игорь Забелин, поднимавший глобальные проблемы и в связи с ними за-

интересованно вспомнивший автора «Философии общего дела», в одной из своих статей на полном серьезе выдал такой курьезный перл: мол, у Федорова речь идет исключительно о воскрешении отцов, а матери остаются в могилах. Где искать поводы к таким и другим подобным смехотворностям? Конечно, ухмыляющаяся пошлость любит покушаться на целомудренную жизнь аскета и праведника — а Николай Федорович был таковым, да еще и в миру, в городских условиях. (Вспомним любимые намеки Бориса Парамонова на всяческую «нетрадиционность» ориентации «невмещающихся» в его понимание носителей для него «анти-природной» идеологии, будь то Федоров или Андрей Платонов и его сокровенные герои\*.) Вспомним и самую распространенную федоровскую формулу — «воскрешение отцов», о которую и запинаятся слышавшие лишь «звон». Но чтобы, даже не заглядывая в текст мыслителя, естественно-разумно расширить ее на всех, и матерей, и женщин, и детей, надо хотя бы знать и осознавать смысл другой любимой Федоровым формулы, на этот раз библейской: «Бог отцов», с таким же благородно-патриархальным стяжением всех в «отцов», по чреде которых строилось священное родословие (это первознание человечества, по Федорову) да и все будущие бесчисленные генеалогии.

Конечно, больший «компромат» на этот счет несет его разоблачение промышленно-городской цивилизации, действующей по образцу животного царства, общества «полового подбора» с его производством самых разнообразных и изощренных «мануфактурных игрушек», служащих украшению и убожению «самцов» и прежде всего «самок», вокруг которых вращаются интересы и страсти «вечных женихов», ищущих наслаждений и развлечений. А уж тенью социума «полового подбора» является милитаризм и война, борьба за сырье и рынки товарного сбыта, вот и возникает еще одна цивилизационная грань, в аналогиях социал-дарвинизма — «естественный подбор». В особо язвительно-блестящей, выразительно-эмблематической форме культ женщины как идола этого уклада Федоров нарисовал в статье «Выставка 1889 года...». Разумеется, за этим стояло общее видение сути фундаментального выбора неязыческого, потребительского, сексуализированного общества, которое поощряет и разжигает животное начало в челове-

\* Слава Богу, даже *биографически* этот намек в отношении Федорова не выдерживает никакой критики. В жизни Федорова было сильное, захватившее все его существо, чувство любви к женщине, писательнице Екатерине Степановне Некрасовой (см.: *На пороге грядущего*, 414—425), чувство страстное и в то же время глубоко целомудренное — сочетание, мало понятное нашей разнузданной, похотливой эпохе с ее половым «все позволено».

ке, забывая ростки активно-эволюционного сознания, порыв восхождения к высшей природе, включающей «взыскание погибших», обретение полноты рода разумных, чувствующих существ. И Федоров тут был равно беспощаден к обоим полам, «от мала до велика, от колыбели до могилы» играющих роль «женихов и невест», заикленных в природно-смертной круговерти.

Что же касается женщины в ее лучшем, должном качестве, то, напротив, пожалуй, никто из мыслителей и богословов не поставил ее так высоко, как русский апостол активного христианства. Мы знаем, что Троицу видел он образцом для общечеловеческого многоединства, находя понятное нам уподобление для отношений к Богу Отцу второй, *рожденной* Ипостаси и третьей, *исходящей* от Него, в высоком, бескорыстном, по сути анти-природном чувстве детей к родителям: «Только любовь сына и дочери к родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить, и то в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу» (I, 63). «Потому-то сыны человеческие и должны постоянно иметь перед очами Сына Божия, а дочери человеческие — Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому» (I, 94). Самим Божественным образцом Святого Духа, которому должны уподобиться дочери человеческие, Федоров необычайно возвысил метафизическое достоинство женщины: дочь равноправна с сыном и отцом, как равночестны ипостаси Троицы. Сравнимая христианское представление о Боге с исламским, где Бог, не имеет *ни сына, ни равного, ни товарища, ни подруги* (как передает Федоров сведения из Корана), он многозначительно выходит к заключениям, связывающим «понятие о Боге» с ... отношением к женщине: «Конечно, у Бога нет подруги! Но сказать, что Он не имеет другого “Я”, от Него же исходящего, составляющего с Ним одно, не отделяющегося, не отчуждающегося, не оставляющего Его, хотя и свободного, как Дух, значило бы допустить в Божественном Существо недостаточность, неполноту. Многоженством, унижением женщины магометанство само доказывает несовершенство своего понятия о Боге, магометанству именно недостает учения о Духе как образце для дочери человеческой, чтобы уничтожить многоженство и возвысить женщину до равенства с мужчиною, чем был бы возвышен и мужеский пол» (I, 99).

Подчеркивая женскую способность проникновенной любви и прощения, самоотречения по отношению к родным (особенно в выделяемом им типе дочери человеческой, преданно служащей отцам, — Антигона, Корделия, — «отличающейся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию» — I, 286), Федоров писал: «Воскрешение не есть дело (результат) одного ума и даже воли, оно есть результат также и чувства, откуда и следует,

что участие женского элемента в деле воскрешения составляет необходимость. Мария Магдалина, которая первая удостоилась видеть Воскресшего, является представительницей женщин с их лучшей, чистейшей стороны» (I, 285). Более того, высоко оценивая дар женщин, как ближе стоящих к природно-инстинктивным ресурсам жизни, дар интуитивного вчувствования в вещи и себе подобных, качество скрупулезного вникания в органические процессы и ответственные *мелочи* в них, Федоров в своих проектах и прзреваемых гипотезах регуляции и воскрешения недаром наиболее тонкую, финально-синтезирующую фазу отдавал преимущественно им: «В качестве помощницы в труде воскрешения какую роль должна играть женщина в вопросах продовольственном и санитарном? \* Эти два вопроса находятся в такой зависимости один от другого, что без успеха в одном нельзя шага ступить в другом. Первый вопрос — о средствах к жизни, о регулировании процессом земной планеты и об открытиях в небесном пространстве — есть вопрос, надо полагать, по преимуществу мужской. Женщина может участвовать в нем возбуждением к подвигу, утешением в неизбежных при этом неудачах. Второй же вопрос, санитарный, нужно думать, есть по преимуществу женский; женщина сумеет лучше следить за малейшими проявлениями признаков жизни в умершем, наблюдать за молекулярным строением вещественной оболочки человека» (I, 290), успешно занимаясь такой проективно-воскресительной «физиологической и гистологической наукой», которая от *живосечения* перешла к *восстановлению*.

В отличие от позднего Льва Толстого («Крейцера соната», «Дьявол» и др.), с его выступлением против женщины, деторождения, половой любви, в духе того, что Федоров называл «отрицательным, или непосредственным, целомудрием» (а оно бесполезно погашает мощный источник эротической энергии в человеке, ведет к принятию перспективы самоубийства всего рода человеческого), автор «Философии общего дела» признает законность и необходимость половой любви, дающей в нынешней земно-природной стадии, до достижения способов осуществления новых принципов бы-

\* Так на сознательно простом, *неученом* языке Федоров определял два основных направления исследования и труда во всеобщем деле. Они вмещают в себя весь объем задач сознательно-активной эволюции, от регуляции стихийных сил природы, освобождающей от голода и гибели (продовольственный вопрос), до абсолютного «восстановления здоровья телесного и душевного всего рода человеческого» (II, 311), включая освобождение от «наследственных, органических пороков», т. е. от смертности для всех живущих и когда-либо живших (санитарный вопрос).

тия, продлиться роду человеческому, т. е. признает эту любовь как «временную», но не как «вечную». Отрицать такую любовь даже как «временную» (что делает Толстой) — значит при абсолютизации такого подхода прекратить сознательную жизнь на Земле, утверждать же ее как «вечную», только на ней остановиться — выйдет тоже обречь эту жизнь на окончательный конец, но с большей отсрочкой. *Положительное же целомудрие*, выдвинутое Федоровым, — это «наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли “материи”, “бессознательного”, “воли” или, точнее, похоти» (I, 280). Положительное целомудрие требует «полной мудрости, сколько умственной, столько же нравственной» (I, 279), проявляющей себя не только через силу воли (как в первом случае), а «через посредство всей силы природы, обращенной в действие разумом, знанием, наукою» (I, 281), через полное овладение своими расширенными способностями и энергиями мира, используемыми на воссоздание ушедших, преображение человеческой и космической природы.

Подобное высочайше идеальное видение *смысла любви*, претворения энергий страсти в творческие, возводящие к новой природе мощности было свойственно русской активно-христианской мысли вообще. Достаточно напомнить Вл. Соловьева, кто устремлял, под влиянием идей Федорова, метаморфозу любви к тому же делу *воскресения и спасения* целостной личности. Позднее близкое видение развивали во многих своих книгах и Николай Бердяев, и Сергей Булгаков, и Борис Вышеславцев в «Этике преображенного эроса»... Наконец, последователь учения Федорова, замечательный мыслитель Александр Горский в работе «Огромный очерк» (1924) и в серии пространных писем-трактатов конца 1930-х — начала 1940-х годов, с привлечением переосмысленных идей Фрейда и других ученых, представил свои оригинальные интуиции способов управления половой энергией на пути трансформации организма человека из смертного в божественно-бессмертный\*.

\* \* \*

И тут уже встает новый острый вопрос, который нынешние читатели и критики Федорова предъявляют ему как существенней-

\* См. Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения. М.: Раритет, 1995 («Огромный очерк» и «Из писем 1939—40 гг»). С. 185—286). См. также предисловие А. Г. Гачевой к этому изданию (С. 5—18) и статью С. Г. Семеновой «Преобразовательная зрителька А. К. Горского» (Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 372—381).

шую претензию. Ладно, допустим, что род людской справился с титаническими задачами *всеобщего дела*, вошел полным составом своих прежних родов в бессмертный, совершенный, космически-творческий статус бытия. И что же, тогда прекратится появление на свет новых жизней? Ах, каким страшным ограничением грозят нам построения русского проектанта! — возмущается сердце и ум, сама природная утроба современных действительных и потенциальных родителей. Ваш Федоров, мол, видит нравственный долг сынов и дочерей человеческих только по отношению к уже умершим и закрывает вход в бытие для еще не рожденных, тех, что появлялись бы бесконечно на свет, если бы длился существующий природный порядок, т. е. порядок рождений и смертей.

При этом федоровские оппоненты указывают на библейскую заповедь «плодитесь и размножайтесь» (Быт 1: 28) и «подлавливают» мыслителя на том, что вот он постоянно призывал род людской стать сознательно-активным орудием осуществления воли Бога, а в этом пункте фактически встает поперек ее. И тут критики забывают один капитальный факт: заповедь об умножении человека относилась совсем к особой метафизической эпохе, а именно к райскому состоянию мира. И, скажем, С. Н. Булгаков видел эдемское рождение не тем, каким оно получилось после «падения» первой пары человеческой, а «целомудренным», порождающим новые райские, бессмертные существа (нечто вроде *непорочного зачатия*). Тот же природный порядок извращенного бытия, в который вступил человек после грехопадения, стоит уже на всеобщем пожирании, половом расколе, рождении в муках, на вытеснении, борьбе и неизбежной смерти, т. е. на дурной бесконечности сходящих со сцены и вновь рождаемых поколений. Причем все эти качества сцеплены нераздельно и чаяние новой бессмертной природы требует своей последовательной логики. И первым, кто принес эту логику на Землю, был вочеловечившийся Бог Сын с Его Благой Вестью о Царствии Небесном, воскрешенном, обоженном строе бытия, куда Он и призвал род людской.

В Евангелии есть эпизод, где надменные и циничные саддукеи, не признававшие идею воскресения, решили искусно озадачить Христа, задав Ему хитро-коварный вопрос о том, чьей женой окажется после воскресения женщина, бывшая в земной жизни супругой семи последовательно умиравших братьев. В своем ответе Иисус как раз обнаруживает совсем другой закон Царствия Небесного, отменяющий земно-природные установления: «Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20: 34—36). Так, в этом диалоге с плоско-земными саддукеями приоткрывается некоторое



«тайное тайных» будущего века: там нет уже ни природной похоти, ни полового сочетания, ни бессознательного природного рождения, нераздельно сцепленных со смертью, и само естество «сынов воскресения» обретает сверхполовое, целостное, бессмертное и творчески-могущественное качество.

Сознание христианских эсхатологов (того же свт. Григория Нисского) постулирует необходимость некоего момента полноты чело-вечества, народившегося в течение многих поколений, некоего предела природного развития, после чего и наступает воскресение. До того момента, когда человечество составит число, пропорциональное количеству безжизненных миров Вселенной, которые заполнят все воскресенные поколения, Федоров никак, как мы только что видели, не мыслит прекращение природного деторождения.

А что же после воскрешения? Отвечает ли Федоров на такой вопрос, тем более в отличие от саддукеев поставленный прямо, без уловок, с искренним желанием понять: «в случае если половое рождение будет превзойдено, появится ли возможность каких-то новых, пока непредставимых способов всё же созидать новую личностную жизнь или такая возможность будет закрыта за ненадобностью? На это у мыслителя, казалось бы, нет прямых указаний, но тем не менее у него мы найдем ценную отсылку к Божественному Троичному образцу: «Оно (новое, рожденное существо. — С. С.) должно бы появиться и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении Сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство» (I, 170). Во-первых, тут явно признается необходимость *множества*, необходимость умножения сознательной, чувствующей, созидающей жизни. Так почему же под будущей *полной* цифрой воскресенных и преображенных должна быть подведена черта в том эоне, где как раз открываются безграничные дали для их творческого проявления и действия в вечности? Во-вторых, тут явно указан и возможный *божественный*, одухотворенно-творческий способ такого умножения. Таким его можно спроецировать и в «будущий век». Человечество недаром тренировало в себе фантазию на этот счет: то, увы, в несовершенном уродливом виде го-мункулуса, то в виде творения бессмертных художественных образов, которые для нас часто живее и дороже многих наших ближних (недаром именно в искусстве возникает миф о Пигмалионе и Галатее).

Но ведь именно в федоровском активном понимании христианства открывается перспектива не только воскрешения и преображения всех поколений, но и бесконечного творчества в безбрежной Вселенной, в том числе и созидания новой жизни. Человечество, достигшее богоподобия, овладевшее ключами к тайнам жизни,

«секретами метаморфозы вещества», взявшее, по выражению Тей-яра де Шардена, штурвал эволюционного развития в свои руки, вряд ли не сумеет при желании и необходимости выйти к сознательному *творчеству* равных себе по возможностям и достоинству новых личностей. Впрочем, может сохраниться, по крайней мере, как этап или вариант и способ полового рождения, но в некоей высшей, регулируемой, сознательно-одухотворенной форме. Во всяком случае, воскресение прежде *бывших* не закрывает и движения вперед, к ранее *небывалым* индивидуальностям.

Эта перспектива содержит в себе еще один тонкий момент, в связи с которым также превратно и противоречиво судили-рядили об учении Федорова. С одной стороны, его обвиняли, как мы уже знаем, в непомерной, «узурпаторской» гордыне, какой он наделял род людской в его творческих дерзаниях. Тогда как русский пророк высказывался тут, можно сказать, принципиально скромнее других мыслителей, в том числе христианских, отдавая prerogативы нового творения только Богу: «Творить мы *не можем, а воссоздавать сотворенное* не нами, но разрушенное по нашему неведению или по нашей вине мы должны» (II, 37). «*Не в узурпаторстве, не в хищении непринадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу* (Триединому, а не Аллаху) *все наше благо и величие*» (II, 283). И тут Федоров абсолютно *религиозно* корректен, ибо его учение о регуляции природы и воскрешении конкретно обнимает как глубокий анализ нынешнего состояния человека и мира, так и проективно — подходы и пути выхода из этого состояния, реальные этапы исторического восхождения — трудом и творчеством — к бессмертной природе. Это задание осуществления Божьей воли огромно и для мыслителя пока «останавливаться на повоскресном состоянии было бы излишней роскошью!» (I, 125).

И тут уже другие критики начинали, напротив, обвинять Федорова в недостатке полета творческого, религиозного дерзания в будущее, усматривать в его «проекте будущего» только «зарницу прошлого» (Вольнский), укорять его, как Бердяев, в том, что человек у него, предан не столько творчеству, сколько труду, что он, по собственному выражению Федорова, лишь «*управляющий, приказчик, воссозидатель, а не Творец и не Создатель*» (II, 283). Но на деле в логике федоровской мысли в этом самом «повоскресном состоянии», когда род людской, сбросив с себя свою ветхую, греховную, смертно-вытесняющую природу, уже в новом качестве уподобляется по благодати и собственному усилию природе своего Творца, запрет на творчество жизни должен потерять свою силу. Недаром наиболее близкий Федорову человек, Н. П. Петерсон, интимно, можно сказать, вхожий в движение его мысли, высказывался так: «Когда же это будет исполнено и человек войдет в единство с Богом, тогда и для него может открыться область дея-

тельности иная, а не воссоздания только; но Федоров не считал возможным касаться того, что будет, когда человеческий род исполнит настоящее свое предназначение» \*. Впрочем, когда все же Федоров заглядывает в этот будущий эон, то разве та же, к примеру, «полноорганичность» человека, вообще вся операция не просто воскрешения, а обязательного преобразования не явный творческий прирост, значительно превышающий простое воссоздание. Ведь уподобление Божественной сущности для русского пророка означало овладение творческой природой Бога, ее в себе развитие, принятие на себя того созидательного труда, того «Отец Мой доселе делает и Я делаю» (Ин 5: 17), что есть высшее выражение активного Идеала. «Несмотря на все трудности, всеобщее воскрешение есть только возвращение к нормальному состоянию, когда человечество в полном обладании природою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцании человеческого рода Божестве» (I, 125).

\* \* \*

Один из мифов, пытающийся лишить идеи Федорова их действительности, перспективности на будущее, утверждает архаичный их характер, ретроградный консерватизм социально-политических взглядов мыслителя, вообще, как уже отмечалось, устремленность *назад*, в родовые исследования и родовой долг (в наше то лично эмансипированное время!). Еще при жизни Федорова, когда в 1899—1902 годах по инициативе Петерсона на страницах газеты «Асхабад» появился ряд статей мыслителя и вокруг них развернулась полемика местных ашхабадских публицистов, один из них, писавший под псевдонимом Pensoso, хлестко (и глупо) характеризовал эти публикации Федорова как сочинения непонятные, неестественные по слогу, «приводящие в доказательство глубокомысленные соображения времен царя Гороха и из сокровищниц умственного багажа богомолок, видевших мощи тьмы египетской». Так реагировал провинциальный газетный писака, «передовой» недоучка на удивительный сплав в рассуждениях мыслителя мифологического, религиозного, церковного, исторического знания (причем наиболее глубинных и ценных, увы, уже малоизвестных, непонятых и забытых его пластов), народной мудрости, научных проектов, остро представленной современности... В синтезирующем строе федоровской речи проигрывается бо-

\* Петерсон Н. П. О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова (По поводу статей С. А. Голованенко в «Богословском вестнике» 1914 г.). М., 1915. С. 19—20.

гатеиший культурный регистр человечества (первобытные верования, религиозные представления различных народов, богатство христианской словесности, литературные образы, философские идеи, научные достижения и интуиции...), но располагаясь он в силовом поле народного чувства, мечты и идеала, уже четко осмысленного философом в духе самого дерзновенного религиозно-философского *футуризма*. Лексически формируется необычная картина соседства и взаимопроникновения *ученых* слов, научных данных и терминов, аналитических ходов мировой мысли, собственных неологизмов, чеканных формул, своеобразных философских *лозунгов*, иронических фигур, отточенных до афоризма, и глубинно низового, древнейшего языкового пласта, содержащего образы поверий, фольклора, бытового, культового уклада, народные изречения, славянизмы. И всё это в радикально новой активно-христианской и универсально-космической *оптике*, которую Федоров предлагает людям. В своей *космической* грани эта *оптика* могла особенно ошарашивать человека XIX века — для нас тут она уже совершенно привычна, зато в «христианской» и «родовой» своей ипостаси может казаться уж вовсе лишней архаикой.

Тогда как всё величие и абсолютность федоровского взгляда, бесценные для полноты знания, дела и свершения ноосферного будущего, как раз в соединении корней и вершин, земли и неба, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преобразенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины.

В наше время глобализация, которая, казалось бы, несет в себе идею и задание, и реализацию единого мира, всеземного сверх-организма, но, увы, по своему фундаментальному выбору ценностей и целей представляющего собой достаточно уродливый и дефектный вариант: в нем и своего рода «расистский» разрыв привилегированного меньшинства стран, корпораций, социальных страт и донорского большинства, корыстно и умело отверженного от лучших кусков планетарного потребительского пирога, и гедонистические идеалы массовой культуры досуга и развлечения, заглушающие метафизический зов человеческой души своими громкими дразнениями и соблазнами... И сейчас как раз особенно важна та мировоззренческая и прогностическая альтернатива мирового развития, которую являет идеология всеобщего онтологического дела Федорова, ноосферная мысль русских космистов.

Глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, которые как-то неотдираемо уже облеклись в форму глобальных кризисов, и кризисов грозных. О чем это свидетельствует? Значит эти глобальные проблемы — экологические, демографические, антропологические, террористические... — решаются как-то

радикально *не так*, принципиально порочно, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты (как в случае с фатально галопирующей болезнью). Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) — поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшегося Федоровым), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех землян, сочетающих мощь огромного коллектива и развитую персональность каждого его сознательного и чувствующего элемента.

И касаются глобальные проблемы именно онтологически-эволюционных, глубинно натуральных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, главного — конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека (антропологический кризис), Причем недооценивается, а то и просто игнорируется как раз антропологический кризис, разверзшийся в самом человеке, в его смертной природе, налагающей печать кричащей дисгармонии на все большие и малые цивилизационные плоды. Внешне этот кризис обнаруживает себя в разрыве наркомании, алкоголизма, агрессии, самоубийств, в бездумном прожигании жизни или сладострастии погибели, мгновенной или растянутой, одним словом — в нигилистическом обесценении человека. Но уходит он в гнилой смертный корень, в явление «психо-невротического нигилизма», связанное с отсутствием или отрицанием цели и смысла жизни.

Между тем подход к глобальным проблемам сейчас лишь экономический, социальный, геополитический — и начисто лишен бытийственного, сущностного измерения. Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *падшесть* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор — как впервые четко высказал Федоров — человечество никогда не учитывало этого гиблого онтологического фундамента в своих действиях в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента. Коммунистический рай на земле провалился в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в естестве человека: земные бедствия и несовершенство начисто отделялись от глубинного их источника —

смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым» (Федоров). Очередная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «пост-история» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором, не говоря уже о нигилистических угрозах, таящихся в той же ожесточенной отчаянием в спасении смертной человеческой природе.

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

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе ставится Федоровым, по сути, в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» в надежде на освобождение «от рабства тлению» (Рим 8: 19, 21), как необходимость настоящего осуществления библейской заповеди об *обладании землей* и мудром *владычестве* над ее созданиями. Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным стихийным силам, потрясающим род людской в землетрясениях, наводнениях, цунами, засухах... и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т. д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество в *общем деле*.

Глубинный порок глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рожда-

ется радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африку к ногтю спидом и племенным геноцидом, Россию ужать до 30—40 млн уже спущенным каскадом депопуляции и т. д. и т. п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести миллиардов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит умножение возможностей регуляции совокупным человечеством сил и энергий природы, но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Космическая мысль Федорова снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, снова живем!), тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. На такую грандиозную задачу может работать только новая наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения *Жизни*, синтезировавшая все свои отрасли и дисциплины, все творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации метафизических императивов активно-христианской веры.

В таком деле, буквально, лично касающемся всех, христианский идеал доходит до своей полноты, отказывается от пассивности, от фатального понимания апокалиптических пророчеств (те — лишь угроза, дурной прогноз на ложный, анти-эволюционный, противобожеский выбор, а не роковой, неотменимый приговор), освобождается от «слишком человеческой», мстительной, рождающей бунтарский нигилизм идеи разделительного, не всеобщего спасения, усваивает принцип обращения злонаправленных

сил и энергий в созидательные и благие, искупления носителей зла и греха, их деятельной реабилитации и преображения. И тогда от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, даже бывших некогда носителями и держателями веры, именно такое активное, *деловое* христианство, вступившее в новую творческую эпоху своего развития, раскрывшее универсализм Благой Вести, свой активный богочеловеческий характер, получает для себя возможность воистину мирового триумфа: вырваться к своему возрождению, более того — к тому *шествию* по всей планете, к той христианской революции душ, умов и воли, которую заповедал Христос («Шедше научите все народы...»).

Очень важно в наше время преодолеть фатум одного, единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем сам этот новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать *зов* грядущего, начинают определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, настойчиво выдвигаемый Федоровым, — даже теоретическое для начала освоение обществом нового онтологического и исторического вектора начнет реально действовать как направляющий, активно-эволюционный фактор.

Итак, нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов активного христианства, ноосферы. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосчувствий, логик. А вот ноосферному, космическому человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования своей природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись, как углубленно показал Федоров, та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни* и *эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом (вспомним хотя бы с дет-

ства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты).

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

