Философские науки, № 3, 2007

**ПАДЕНИЕ ИДЕЙ, ИЛИ ПРОМЕТЕИЗМ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА**

*Ю.Б. МЕЛИХ, Е.В. ВВЕДЕНСКАЯ*

Из диалога К.А. Чхеидзе с И.И. Лапшиным по поводу предложения Чхеидзе сделать доклад о Федорове в «Русском философском обществе» в Праге:

«*Лапшин*: Вы хотите говорить у нас о Федорове? Но что это за философ? Сумасшедший старик, графоман, которому никогда не следовало давать перо в руки.

*Чхеидзе*: Но Соловьев, Толстой, Достоевский и целый ряд ему современных мыслителей были другого мнения. Другого мнения придерживаются и Булгаков, Лосский, Бердяев и Сетницкий, который недавно опубликовал книгу...

*Лапшин*: Это все равно. Федоров хотел арестовать всех Кантов. И это его воскрешение всех мертвых – полнейший вздор! Глупость! И сказать, что он философ, это тоже глупость... Как можно сравнивать Соловьева с Федоровым. Один философ с непревзойденным образованием, а другой – какой-то библиотекарь!

*Чхеидзе*: Ну, если Вы хотите, я могу говорить о критике Федоровым Канта или о влиянии простого библиотекаря на блистательного Вл. Соловьева.

*Лапшин*: Не было никакого влияния и не могло быть! (...). Что за вздор, глупость...»[[1]](#endnote-1).

Действительно, философия Федорова была мало известна и не пользовалась популярностью во время его жизни. Интерес к ней пробуждается с ростом революционных настроений в России, с распространением коммунистического призыва к строительству нового мира и обещанием стать из ничего всем, восстать из небытия. Евразийцы указывают на близость федоровского учения к марксизму, которая проявляется в призыве Федорова к объединению, но, в отличие от марксистов, не пролетариев, а «смертных всех стран», в общее дело. Н.В. Устрялов отмечает, что в философии Федорова «ее несравненный, головокружительный оптимизм пригоден для уловления душ. Есть в ней нечто современное, от эпохи масс. Она словно просится на трибуны и в микрофоны...»[[2]](#endnote-2). Исследователей философии Федорова, в первую очередь, удивляет не его учение, в котором Устрялов усматривает «нечто от философского и научного полусвета», одновременно характеризуя его как «незаурядное и захватывающее», а именно влияние его взглядов даже не столько в философии, сколько в идеологии, в науке и литературе. Федоровское учение созвучно духу своего времени как его религиозно-духовным поиском обновления исторического христианства, так и имманентностью позитивным традициям светского прогресса. Одновременно философия Федорова выходит за рамки рациональной философии, она «мифоносна» и потому многообещающа, особенно в наш век, когда человечество явно тоскует по новому или обновленному мифу», – считает Устрялов[[3]](#endnote-3). Заметим, это высказывание относится к началу 30-х годов прошлого века, к эпохе революционных преобразований в России, и совершенно не случайно философия Федорова привлекла к себе особенное внимание полстолетия спустя, в конце 80-х – начале 90-х годов, в период перестройки, когда общество должно было распрощаться со старым мировоззрением и находилось в поисках новой *национальной идеи*, общего дела. Именно для учения Федорова, как отмечает Бердяев, свойственна «характерная черта русского духа – искать всеобщего спасения, нести в себе ответственность за всех... И русская душа ищет способов всеобщего спасения, вырабатывает планы и проекты спасения, то социальные, то научные, то моральные, то религиозные и мистические»[[4]](#endnote-4). Федоровское учение, имеющее религиозно-нравственную мотивацию, опирается для осуществления своего идеала на проекты, реализация которых связывается с наивной, безграничной верой в науку и прогресс эпохи Просвещения XVIII и позитивизма XIX веков. И здесь нам представляется важным заключение Устрялова о том, что философия Федорова «бесстрашно доводит эти традиции до последнего вывода, и тем самым взрывает их изнутри»[[5]](#endnote-5). Это становится очевидным уже во взглядах его последователя К.Э.Циолковского, который в своей «космической философии» в ее социально-утопических построениях откажется от религиозно-нравственной мотивации, а оставит исключительно естественнонаучную, с упором на прагматизм (полезность) для человека.

**Проектика – превращение желаемого в должное и должного в сущее**

На рефлексии взглядов Федорова нам представляется интересным проследить их метаморфозу от христианской религиозной утопии к научной, от идеи к ее воплощению, материализации, которая всегда представляет собой умаление идеала.

Грандиозность идей Федорова связана и с грандиозностью их реализации, при этом идеи не только отдаляются от идеала, но и нередко воплощаются в свою противоположность, выражаясь образно, в платоновский «котлован».

Здесь нет диалектики Гегеля, когда идея превращается в свою противоположность; в противоположность превращается ее материализация. Греки мыслили воплощение идеи не как ее становление, а как падение. С Гегелем Федорова связывает нелюбовь к слепым силам природы, а также идея прогресса. Гегеля не привлекала природа, поскольку в ней трудно было усмотреть проявления упорядочивающей работы духа, и, в частности, в этом его отличие от Канта, который сравнивал восприятие грандиозности природы с чувством возвышенного. Более глубокая связь философии Федорова и Гегеля раскрывается в дальнейшем.

Взгляды Федорова нередко рассматриваются в проблемном поле между «религиозно-консервативной утопией» и материализмом, в центре которого (поля) находится попытка евразийцев синтезировать Федорова и Маркса. Поскольку «все вдохновение в творчестве Федорова», по мнению В.В. Зеньковского, «определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в христианскую философию, – и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства»[[6]](#endnote-6). В своей работе «Религиозная и антирелигиозная мысль в России» Дж. Л. Кляйн утверждает, что «проективная философия общего дела» – «коллективные усилия преодоления «небратства» и «неродственности» были моральны и религиозны в их мотивации и терминологии»[[7]](#endnote-7), но были «секуляризированы» и «вульгаризированы марксистами». Остается открытым вопрос, как оценить отход от христианства, который, по словам Зеньковского, дает достаточно поводов для «недоразумений» и перехода «смелости мысли в чистую фантастику». На другом полюсе оценки философии Федорова находятся те, кто усматривает в ней материализм. Так, А. Гулыга решительно выступает за публикацию трудов Федорова, подчеркивая, что его взгляды «насквозь пронизаны материалистическими основаниями»[[8]](#endnote-8). В реальности же возможность найти крайности предполагает и умеренную середину. В пределах философии Федорову ближе всего «*позитивизм* в его *религиозной форме*» и «*радикальный* *прагматизм*». Г. Флоровский отмечает, что «Федоров идет дальше Конта, у него много своего. Но «тип» мировоззрения у них одинакий...». В первую очередь их объединяет центральная тема философских построений Федорова: воскрешение мертвых. Позитивный культ Конта заключает в себе обряд культа предков, «включения» или «инкорпорации», т.е. причисления усопших к «благородному сонму предков, к составу “Человечества”». С Контом Федорова связывает «тот же дух притязаемой «научности», такой же натурализм или «физицизм»»[[9]](#endnote-9). Флоровский определяет учение Федорова как «своеобразную форму религиозного позитивизма»[[10]](#endnote-10). При этом Флоровский указывает также на то, что интерес Вл. Соловьева к Конту в конце 90-х годов XIX века связан именно с ознакомлением Соловьева с трудами Федорова. Н. Устрялов подчеркивает, что идеи Федорова «имманентны позитивизму» в их «науковерчестве», и в них «царство небесное силою берется (причем небо Федорова – небо астрономии, а не мистики)»[[11]](#endnote-11). Федоров расширяет преобразовательное действие человека на природу в интересах человечества на весь космос и «строит, прежде всего, довольно курьезную метеорологическую утопию, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии»[[12]](#endnote-12). При этом сам мыслитель, справедливо отмечает Флоровский, остается одиноким и отстраненным от людей и общего дела. Это типичный мечтатель-одиночка «и в его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «не-делания» и самая его скромность или бедность есть своеобразный вид неделания...»[[13]](#endnote-13). Упование Федорова на общее делание, предпочтение практики умозрению, безграничная вера в науку и одновременное проживание уединенности, частности своего существования делает его в большой степени прагматистом, живущим по правилу, которое утверждает У. Джеймс, что «религия есть то, что человек делает со своим одиночеством». Бердяев пишет, что Федоров совмещает «совершенно несовместимые, непримиримые начала: позитивизм XIX века, вера в безграничную силу науки и знания...и христианство, вера в Христа Воскресшего... В нем живут две души – рационалистическая и мистическая...»[[14]](#endnote-14). С прагматизмом Федорова связывают и критику спекулятивной философии, пассивно-созерцательного познания, устремленность к практической применимости, полезности идей. К этому присовокупляется «слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения» с его непоколебимой верой в разум и науку, и убеждение, по словам П.Б. Струве, относящимся к критике прагматизма, в том, что «с миром человеческих отношений можно «делать» и «сделать» все». А провозглашение безграничности человеческого обладания миром делает это направление в области политической экономии «социализмом, с которым в данном случае сближается абсолютный либерализм (= анархизм), ибо они оба верят в полную рационализацию человеческих отношений»[[15]](#endnote-15). Струве, критикуя прагматизм, верно отмечает наличие в нем потенциала экстремизации, что опять же сближает с ним философию Федорова. Так, в начале 20-х годов XX века в Москве, а позднее и Петрограде создается литературная группа анархистов – «биокосмистов», программа которых возникла под влиянием взглядов Федорова и Циолковского. Они требовали полного освобождения человека, а именно: немедленного устранения не только социальных, политических и экономических, но и «естественных» уз, что означало преодоление смерти, освоение космоса и воскрешение мертвых[[16]](#endnote-16). Бердяев прямо определяет учение Федорова как «радикальный прагматизм», при этом отмечая и его бóльшую последовательность по сравнению с прагматизмом У. Джеймса и А. Бергсона, поскольку федоровское учение «находится в непримиримой вражде с наукой ученых как профессиональных специалистов познания... Познание есть дело, общее дело всех людей, всего человечества; познание основано на опыте «всех, всегда и везде»»[[17]](#endnote-17). В своем последовательном прагматизме Федоров также стремится *соединить* религиозное и научно-техническое делание, в то время как прагматисты утверждали только равенство мировоззренческих притязаний науки и веры, их *равноправие*.

Федоров идет по пути *радикализации действия*, он уверен в возможности *практического* преобразования реальности *по существу в мистическом* воскрешении мертвых; по словам Бердяева, это «чудовищная двойственность религиозно-консервативного и революционно-прогрессивного». Приоритет действия здесь проявляется и в том, что обоснованием к различным частям своего учения Федоров всегда мыслит практическую философию, этику, проективизм. Немецкий исследователь творчества Федорова М.Хагемайстер выделяет три основных направления, по которым строятся многочисленные утопические проекты Федорова: в философии – это преодоление разделения между мышлением и действием; в социальной сфере – это меры к объединению всех людей с придачей общего направления их деятельности; в сфере столкновения с природой – это господство над природой и полная перестройка всего естественного, искусственное восстановление всех мертвых[[18]](#endnote-18). Федоров утверждает, что человек обладает «проективной способностью», которая синтезирует разъединенные Кантом теоретический и практический разум. После трансцендентальной аналитики Канта должна следовать «проектика», что означает соединение воли и разума. Для философии ставится задача стать *конкретным* и *живым* знанием, что невозможно, пока ее основанием является теоретический разум. В отличие от последнего, раскрывающего *что есть* это, проектика ответит на вопрос что *должно* быть. Это означает, что она будет становиться от *пассивного*, спекулятивного объяснения *сущего* к активному проекту *должного сущего*, будет становиться *проектом общего дела*. Федоров выделяет *способность мышления* быть *окрыленным желанием* и *чувством* и *стремится заменить* или *дополнить действительное желаемым,* что объединяет неживое объективное с недоказанным субъективным посредством проективного в то, что должно быть[[19]](#endnote-19). По существу Федоров дает определение утопическому мышлению, которое становится приоритетным в его проектах. У Канта само должное имеет рациональное обоснование, у Федорова последним основанием является экзистенция – это смерть, чувство вины и неродственность. Поэтому общее дело направлено на превращение этих чувств в их противоположность – родственность и бессмертие.

Федоров, отрицающий спекулятивную философию, для обоснования своих идей применяет по преимуществу метод аналогии, находя в реальности задатки воплощения своих идей, тем самым ограничивая возможность их теоретического анализа и критики. Рациональность как последний аргумент истинности не является для Федорова необходимой, поэтому истинность его положений – это или прозрения и догадки, или практика; практика в том смысле, что идеал без рационального, логического обоснования может претворяться в жизни. В этом видении истинности своего идеала и связи его с реальностью учение Федорова отличается от классического утопизма, для которого последним аргументом является рациональность справедливости, разумность. Сам Федоров мыслит свои основные идеи: власти над пространством и временем, воскрешения мертвых, вседозволенности в отношении к природе – не с позиции их познания как проникновения в мир идей через метафизику или прозрения к мысли Бога через откровение, а с позиции человека, обладающего этими идеями, это его мысли, и он во владении этими идеями, переосмысливая их, подобен Богу. «В своем учении, – пишет Семенова, – Федоров доводит до благого максимума христианский тип эсхатологии, восполнив два извращения христианского идеала: частичность, невсеобщность спасения и его сверхъестественный катастрофизм при пассивном ожидании исполнения последних сроков»[[20]](#endnote-20). Федоров идет дальше максимализации, он как бы мыслит мыслями Бога. Бердяев замечает: «Такой радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения, как у Федорова, никогда еще, кажется, не был высказан на человеческом языке»[[21]](#endnote-21). В этом заключается и особенность утопизма Федорова, названного рядом авторов «прометеизмом». Именно Прометей делает людей обладателями огня и тем самым подобными богам. Именно после овладения огнем человек разумный превращается в человека производящего: из homo sapiens в homo faber, что, безусловно, является приоритетом и для Федорова. И в работах Федорова дерзновение духа на преобразование земной жизни и даже вселенной, на изменение существующего порядка природного и социального бытия рассматривается с позиции некоего симбиоза в них религиозности, научности, метафоричности и наивного мифотворчества. Кляйн рассматривает учение Федорова как религиозное, а прометеизм называет научно-техническим и псевдорелигиозным, хотя идеи бессмертия и воскрешения, господства над природой и человеческим общественным устройством, по его признанию, у последних перенимаются именно у Федорова. Устрялов в этой связи более радикален в оценке учения Федорова, он не видит в нем искажения и пишет: «Федоровская концепция русская и по корням, и по стилю, своими практическими установками созвучна прежде всего советским умонастроениям в их предметном существе. Недаром федоровцы не скрывают своих советских симпатий и вносят на этот счет разъясняющие поправки в антисоциалистические, старомодные учения своего учителя»[[22]](#endnote-22). Дальнейшая эволюция федоровского учения от христианского утопизма к научному показывает, каков именно его потенциал. Он раскрывается не как путь воплощения христианского идеала и не как путь дальнейшей разработки и реализации теорий и гипотез, а по преимуществу как путь от религиозного утопизма к научному. Не исключено, что возможна и концептуальная разработка его философии в религиозном направлении, хотя известные религиозные философы прошлого века, такие, как Бердяев, Флоровский, Франк и др., единодушно критически относятся к трактовке Федоровым христианского учения. В настоящее время с чуткостью и большой любовью к Федорову в этом направлении проводят исследования его творчества С.Г. Семенова и А.Г. Гачева.

Человек Федорова – это не греческий гений, «истолкователь и посредник между людьми и богами, передающий богам молитвы и жертвы людей, а людям наказы богов и вознаграждения за жертвы»[[23]](#endnote-23), это – не гений Сократ, высшей добродетелью для которого является диалектика. Скорее всего, это греческий герой, Прометей, который одним дерзким поступком способен изменить ход человеческой цивилизации. Хагемайстер определяет прометеизм как «веру в безграничную творческую силу и власть человека над природой, а также вырастающую отсюда установку, которую не удовлетворяет *мир как он есть*, которая восстает против эмпирической действительности, и желает не улучшения настоящего, а его тотальную перестройку посредством науки и техники: на *мир, каким он должен быть*. В отличие от утопической установки, которая удовлетворяется образом желаемого, «прометеевская» установка направлена на действительное изменение, достижение средств и путей реализации желаемого»[[24]](#endnote-24). Хагемайстер также оговаривает, что прометеизм и утопизм трудно разграничить в их определении. Такая характеристика учения Федорова представляется очень удачной, она подчеркивает вызывающую восторг дерзость проникновения в мир богов и возврата в мир реального действия и труда. Проблема только в том, что с возвратом в реальный мир, как верно подметил Флоровский, у Федорова «нет никакой потусторонности», и свой проективизм Федоров исчерпывает в пределах морали и евгеники посредством разумной *регуляции* естественных процессов. Идеал для Федорова – это общество не как организм, а скорее как большой часовой механизм, органическим процессам Федоров противопоставляет технические, а естественным силам рождения – человеческий труд и расчет[[25]](#endnote-25). В связи с этим Федорову удается больше научная фантастика, чем философия. Хотя, что касается конкретики технического воплощения утопических идей, то, как отмечает Хагемайстер, идеи Федорова не оригинальны, они очень близки к фантастическим романам Жюля Верна и Альберта Робида[[26]](#endnote-26), который описывает много из того, что мы встречаем и у Федорова: влияние на погоду, космические полеты и заселение других планет, применение электрических машин и управляемых аэростатов. Но почему же именно федоровское учение привлекало внимание его соотечественников? В вышеуказанных произведениях человек, хотя и покоряет природу, но остается человеком, человеческим героем. Для современников Федорова человек должен мыслить себя равным богам, сверхчеловеком. Устрялов указывает на то, что в осмыслении Федоровым отношения Бога и человека проявляется «старое противоположение Достоевского. «Будьте как боги» – тезис Люцифера, «Вы боги и сыны Вышнего все» – тезис христианский. Тут – узел федоровского учения как религиозной концепции»[[27]](#endnote-27). В своих взглядах он оказывается на грани «богочеловечества» и «человекобожества». Зыбкость этой грани несет в себе опасность преобладания человекобожеского, стремящегося практически реализоваться, войти в историческую действительность и «усилить именно человекобожескую устремленность за счет богочеловеческой». Эти опасения Устрялова оказываются вполне оправданными, учение Федорова развивается его учениками именно в этом направлении. Сама тема сверхчеловека в конце XIX в. не является исключительно изобретением Федорова, конечно же она связана с философией Ф. Ницше, витает в культурном пространстве и делает взгляды Федорова не фантастическими, а скорее, соответствующими претензиям человека своего времени; это выражается и в идеях богостроительства, и в революционности марксизма. Фантастика превращается в утопию, становится должным, идеалом нового человека. Философия Федорова дает основание к поиску идеала человека и общества, к поиску героя. В литературоведении существует достаточное число исследований, раскрывающих влияние Федорова на создание литературных персонажей у В. Маяковского, А. Платонова, В. Брюсова и др.; выше уже упоминалось литературное направление «биокосмизм». Чхеидзе утверждает, что философия Федорова послужила основанием через влияние ее на В. Соловьева, Достоевского и Толстого к созданию в литературе образа героя – творца, «формовщика жизни», мечтавшего «об интегральном ее, жизни преображении»[[28]](#endnote-28). Чхеидзе схематизирует литературных героев начала XX века и намечает трансформацию «идеала человека» и общества. Так, он выделяет линию: «звери и человековолки Вс. Иванова и Пильняка. Звери-герои Бабеля, Ар. Веселого, отчасти Либединского… Герои человеческого образа: Тихонов, Светлов, Фадеев, Гладков... Герои творцы – творцы новой жизни – тот же Гладков, Панферов, Караваева, Шолохов... В своем роде венцом этого направления являются, так сказать, формовщики жизни... Среди них: Белый, отчасти Хлебников, Есенин («Инония»), Маяковский...»[[29]](#endnote-29). Возможность такой схематизации литературных героев того времени демонстрирует колоссальное влияние на литературу даже не столько идей Федорова, сколько опять же философии Ницше с его пониманием человека как «моста» между животным и сверхчеловеком, а также осознанием того, что в выборе образа и пути человек свободен, и ему подвластно воплощение любого идеала. Как известно, именно эта установка является центральной для эпохи Возрождения с колоссальным влиянием на формирование этого мировоззрения человека-творца корпуса идей, связанных с герметизмом. Из этих идей создавал свои образы и Ницше. Но вовлекаясь в миропонимание Ницше, осознавая причастность его к эпохе Возрождения, русские мыслители и литераторы, скептически и даже отрицательно оценивающие роль Возрождения для западной культуры, ищут ответы на поставленные Ницше вопросы в отечественной литературе у Достоевского, Толстого и в философии Вл. Соловьева. В этой связи Чхеидзе и говорит о влиянии философии Федорова. Нам представляется, что влияние философии Федорова на создание образа героя «формовщика» в русской литературе не связано с влиянием федоровского учения на Вл. Соловьева, Достоевского и Толстого, но опосредовано через влияние на философию Федорова Ницше, что будет подробнее рассматриваться в дальнейшем. Через влияние Ницше объясняется и близость философии Федорова к титанизму эпохи Возрождения и прометеизму, что также не в последнюю очередь и привлекало к последнему литераторов.

**Симбиоз Н.Ф. Федорова и К. Маркса**

Евразийцы еще используют идеи Федорова как гарант того, что их взгляды не являются однозначно материалистическими, а представляют собой синтез религиозности и материализма, стремясь таким образом оправдать свои заигрывания с послереволюционным марксизмом. Н.А. Сетницкий указывает на то, что «впервые (и в этом бесспорная заслуга клямарских евразийцев)[[30]](#endnote-30) имя Н.Ф. Федорова и его учение были поставлены в связь с нашей действительностью и его проектика частично воплощающейся и подлежащей полному воплощению в России...евразийцы впервые выставили имя Федорова как лозунг и учение его – как основание для реальной, творческой работы»[[31]](#endnote-31). До этого интерес к учению Федорова как в эмигрантских, так и в дореволюционных философско-литературных кругах не выходил за рамки теоретического ознакомления с «курьезным» мыслителем.

Два положения, разрабатываемые Федоровым, привлекают евразийцев: *переосмысление истории*, вмешательство в нее через *социальное делание*; и единство духовного и материального, телесного.

Первое связано со стремлением обосновать некий особый, третий евразийский путь развития России, не европейский и не азиатский. Евразийцы утверждали, что «Россия – особый мир» и стремились придать этому положению идеологическую базу, обосновывая геополитическое, континентальное, экономическое, политическое ее единство как особое «месторазвитие». И далее расширяли эту идеологию на ее культурное и даже фонетикологическое своебразие. Стремление обосновать особый путь России способствовало, по мнению Н.А. Сетницкого, необходимому обращению к учению Федорова не только их, но и большевиков, поскольку «евразийский национализм (комплексный, так сказать) не может рассчитывать на сколько-нибудь прочное единство, он так же слаб и беспочвенен, как идея социалистического пролетарского (т.е., по прямому смыслу, безотеческого) отечества, на которой единственно можно строить социализм в одной стране»[[32]](#endnote-32). Всех их связывает критика западного пути с его идолопоклонством перед индивидом, крайним эгоизмом, законами борьбы, конкуренции и «вещепоклонством».

Второе положение, сближающее Федорова с евразийцами, связано с необходимостью снять грань между мыслью и делом. Федоров указывает на существование в истории такого состояния, когда «термины душевного мира имели чувственное значение (когда, например, «понимать» значило «брать»)[[33]](#endnote-33), «*пользование исследуемыми путями*». Федоров резко выступает против мистицизма, настаивая на реалистичности своих замыслов и их реализации, он обосновывает свой проект, «супраморализмом», приматом практической философии, необходимой и неразрывной связью мысли и дела. В период революционных преобразований в России именно марксизм демонстрирует воплощение своих революционных идей, а фундаментом такого деятельного отношения к социальной реальности является его материализм. Для евразийцев это означает, по утверждению Л.П. Карсавина, что евразийство, пересекаясь с марксизмом в признании значимости материальной сферы, одновременно «пересекается с гениальными прозрениями Федорова ... в исповедании Федоровым неразъединимости духа и тела, единого духовно-телесного бытия или конкретного единства множества»[[34]](#endnote-34). Евразийцы стремятся обосновать монизм идеи и реальности, мистики и практики, духа и тела. Ссылаясь на то, что в «русском историческом типе» мистическая и практическая стихии перемешиваются и обуславливают друг друга и в то же время «без социологической и практической базы – все проявления русского мистицизма всегда сводились к беспомощному индивидуализму и анархизму»[[35]](#endnote-35), П.П. Сувчинский призывает к участию в «социальном *деле*» и отсутствием практики, односторонностью приятия мистики объясняет успех материализма, которому нужно противопоставить евразийство, преодолевающее обе односторонности.

После угасания евразийского движения в 30-х годах прошлого века метаморфозы учения Федорова совершаются все больше по пути их сближения с материализмом и наукой, превращаясь в научную утопию. Раскрывается тот потенциал философии Федорова, который делает возможным, как отмечает Флоровский, то, что, строго говоря, ничто не изменится, если в «религии всеобщего предприятия» «умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)»[[36]](#endnote-36). Последователи Федорова отходят от религиозно-нравственной обоснованности своих положений, на первое место выдвигается естественнонаучное обоснование и инженерно-технический расчет).

**От должного проектики к воле эволюции вселенной**

Пожалуй, самым известным последователем учения Федорова является Константин Эдуардович Циолковский (1857 – 1935), с которым мы знакомимся, в первую очередь, как с основателем отечественной космонавтики и изобретателем ракеты. В философии своего учителя его в меньшей степени интересует религиозная проблематика, он прямо объявляет себя материалистом: «Я – чистейший материалист. Ничего не признаю кроме материи... Весь космос только бесконечный и сложный механизм»[[37]](#endnote-37). И все свои устремления он направляет на подведение технической базы для реализации общих с его учителем идей: освоение космоса и преобразование человеческой природы. Его мотивация – это не чувство вины и неродственности, а сам человек, его усовершенствование и польза.

Вселенная – это не совокупность беспорядочно взаимодействующих веществ, а претворение воли космоса в единстве его воли и разума к совершенствованию: «все порождено вселенной. Она – начало всех вещей, от нее все зависит. Человек или другое высшее существо и его воля есть только проявление воли вселенной»[[38]](#endnote-38). Человеческий разум появляется для осознания естественной необходимости совершенствования вселенной. Разум и воля вселенной являются творцами этой необходимости. Для человека появляется конечная цель его существования: достигнуть состояния вселенского разума, овладеть им. Для этого ему необходимо взять под свой контроль не только окружающую среду, но и все естественные: физиологические, биологические, психические процессы собственного организма с целью их усовершенствования. Тело человека остается смертным, но в нем как в среде обитания располагается неуничтожимый и бессмертный «дух-атом», который и является настоящим «гражданином вселенной». Человек должен создать для него счастливую среду обитания в своем организме, тогда он, кочуя из одного тела в другое, всегда будет чувствовать себя счастливым. Счастье вселенной и есть счастье атома, которое, в свою очередь, зависит от того, в какое существо он попадет: «Если атом может попасть только в совершенное существо, если во Вселенной могут существовать только такие, если в ней нет никакого зла, никаких страданий – то как же атом может быть несчастлив? Он всюду натыкается на одно счастье»[[39]](#endnote-39). Итак, здесь соединяются необходимость подчинения эволюции, совершенствования окружающей природы и организма и достижение счастья и бессмертия. Человек, совершенствуя себя, овладевая вселенной, становится силой, оформляющей, создающей мир, он выступает как Бог, имеющий представление обо всем. Он сверхчеловек, который «общается с миром через самое его устроение». Но одновременно он только средство к неизбежному совершенствованию мира. Пренебрежение свободой и судьбой единичного человека, его индивидуальностью проявляется у Циолковского и в достижении бессмертия и счастья вселенной через атомы-духи, которые не обладают памятью. Человек должен обеспечить им только счастливое пребывание в теле. Как уже отмечалось, в основе проектики Федорова находится экзистенциальная мотивация: преодоление смерти, чувства вины, неродственности, страдания. Циолковский не может обойти темы смерти и страдания, обозначенные учителем, но, следуя своим естественнонаучным установкам, он располагает их не в религиозно-этическом контексте, а вводит в общий естественный план высшей эволюционной целесообразности. Поскольку цель – это попадание атомов-духов в счастливое тело, то нужно избавляться от несчастливых тел, попросту их умерщвлять. При этом предполагается использование последних технических достижений, с учетом того, что человек овладевает временем и управляет большими скоростями: «Когда начинается у человека жизненная тягота, убьем его безболезненным способом. Врачи уверяют, что такой способ есть. В самом деле, если устроить машину, которая в тысячную долю секунды...раскрашивает человека на мельчайшие кусочки, то как это разрушение может ощущать человек?»[[40]](#endnote-40). Становится очевидным, что подчинение нравственного обоснования человеческой деятельности высшим целям эволюции может привести и приводит к техническому прогрессу, но не с необходимостью к совершенствованию нравственности, а даже наоборот – к аморализму, к вседозволенности не только по отношению к природе, но и к человеку. Воля к совершенствованию оборачивается волюнтаризмом по отношению к индивиду.

Представляется, что возможность такого направления развития идей Федорова коренится в его учении. По словам В.В. Зеньковского, «слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в «жажде полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудовой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу»[[41]](#endnote-41). Но упование на разум, на его самодостаточность в поступательном историческом развитии – это не только идея Просвещения, это и центральное положение философии Гегеля, значение которого он доводит до логического конца. Так, Сетницкий, сравнивая Маркса и Федорова, утверждает, что «здесь имеется глубокая историческая связь: и Маркс и Федоров гегельянцы...»[[42]](#endnote-42). Эта связь заключается в том, что после конца истории мысли в философии Гегеля оба автора предлагают ей другую цель и деятельную программу – проект ее осуществления. Федоров пишет: «В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда с а м а с о б о й уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни»[[43]](#endnote-43). Но философия Гегеля имеет существенные недостатки, как и вся предшествующая философия, это только «идеолатрия, или культ идей». Федоров упрекает мыслителей в том, что они «мысли придают более значения, чем действию»[[44]](#endnote-44). Поэтому необходимо восстановление цельности знания, восстановление связи мысли и действия. В философии Гегеля спекулятивная философия пришла к своему завершению, и, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии». Состояние современной истории, таким образом, представляет собой состояние конца развития идей, но Федоров расширяет это видение истории и рассматривает ее и как состояние «п о с л е Х р и с т а», Христос «уже искупил людей». На это положение Федорова обращает внимание Зеньковский и утверждает, что оно, как и у Достоевского, «однородно» с «христианским натурализмом». По словам Зеньковского, «это не есть принципиальный имманентизм, а признание, что после Христа и совершенного им спасения мира, сила спасения уже пребывает в мире»[[45]](#endnote-45). И поэтому благовестие о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение должно осуществиться в мире. Федоров выступает против «противоположения человеческого Божественному» не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана»[[46]](#endnote-46). Будущее для человеческой истории заключается в том, чтобы стать «орудием Божиим» в деле спасения человека. Находясь всецело в руках человека дело спасения представляет «подчинение человеческой воли воле Божественной»[[47]](#endnote-47). Федоров вводит в реальную человеческую историю цель как осуществление Божественного плана в деле спасения человека для полноты его будущего существования, которая связана в мире с необходимостью преодоления смерти. План спасения находится в руках человека и осознание этого связано с разумом. Но это «не только знание», это «программа» для действия[[48]](#endnote-48). Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, – а она должна быть осуществлена»[[49]](#endnote-49). Такое тождество возможно осуществить посредством волевого акта, объединения знания и дела, что делает идею проективной. Основой уверенности в возможности такого единства является для Федорова наличие такого единства в человеческой культуре, и он прослеживает зарождение из этого единства философии от Сократа и Платона. Первый «от обожания идолов перешел к обожанию идей, и это обожание в его ученике Платоне перешло в идеолатрию, в безумное отделение мысли от дела»[[50]](#endnote-50). Такое изложение первоначального единства *чувственного*, *жизненного* и *духовного*, *эмоционального*, *образного* в греческой трагедии и культуре с дальнейшей их теоретизацией в зародившейся философии и науке мы находим в работе Ф. Ницше «Рождение трагедии». Влияние Ницше на Федорова сказывается и в действенном, творческом отношении русского философа к истории и природе, которое через проективизм есть «акт эстетического творчества». Причем эстетику Федоров понимает как «науку о воссоздании всех бывших на крохотной земле разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих»[[51]](#endnote-51).

Тема возврата мыслится Федоровым и как триада «единство – разъединение – единство», которая эксплицируется на различные сферы:

– гносеологию: мышление – бытие – мышление и бытие – мышление – бытие,

– этику: мысль – действие (исследование) – мысль и действие – мысль-действие (исследование);

– онтологию: родственность – неродственность – родственность,

– в христианском плане – это рай – падение (состояние греховности мира) – рай;

– социум: общность – разобщенность (эгоизм) – общность, мирное – немирное – мирное состояние мира.

Мысля в триадах, Федоров не видит необходимости обосновывать преимущества завершающего триаду состояния, например, общности над индивидуальным, не видит в нем и ничего положительного. Промежуточное состояние необходимо преодолеть без остатка, выражаясь в гегелевской терминологии; у Федорова нет снятия, а есть волевой акт превращения должного в сущее. В то же время обобщенность как завершение и возврат обладает необходимостью, а в параллелизме с родственностью и мирным состоянием обладает и нравственной легитимацией, оправданностью. Отсюда у Федорова появляется определенный автоматизм осуществления возврата. Зеньковский отмечает, что «Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это «общее дело» (воскрешение усопших) внутренне преобразятся... Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для «общего дела») уже устранит «небратство» между людьми»[[52]](#endnote-52). Последователь Федорова Циолковский также наивно полагал, что если поместить людей в «общественные дома», они сами преобразуются из эгоистов в альтруистов.

Но не только возврат к уже существующей первоначальной целостности и неразрывности единства бытия и мышления лежит в основе такой возможности, к ним присовокупляется христианское видение личностного Бога. Только христианство, по Григорию Нисскому, позволяет мыслить единство природы, которое не исключает личности. Существовать «ипостасно» означает одновременно: волеизъявлять, быть свободным в движении, действенно представлять только добрую волю и для каждого плана одновременно с волей располагать силой его воплощения[[53]](#endnote-53). После Христа, как мыслит это Федоров, все остается в руках человека. Поэтому знание и для человека означает одновременное волевое его воплощение, это, как отмечает Зеньковский, по Федорову, давало и владение вселенной, право на ее преобразовательную деятельность[[54]](#endnote-54). Если «природа пока остается адской силой», то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, человек призван овладеть природой и преобразить «хаос» бытия в космос. Деятельность человека получает оправдание доброй волей, преобразующей и одухотворяющей природу, поскольку зло находится в самой природе, в ее «бессознательности». Мысль Федорова полностью обращается к миру, к деятельной реализации проекта воскрешения мертвых. Божественный план переводится в человеческий, и даже, как скажет Флоровский, в «некую космическую многолетку». Смысл в космос привносится только трудом, человек не столько творец, сколько «небесный механик». Проект общего дела теряет потустороннюю направленность и, как уже отмечалось, ничего не изменяет, если в нем умолчать о Боге и оставить всесильный разум. В этом направлении проект «общего дела» претерпевает ряд трансформаций у последователей Федорова. Циолковский заменяет Божественную волю на волю вселенной и делает человека не орудием Бога, а орудием воли вселенной. Деятельность человека оправдана тем, что способствует ее совершенствованию. Частичный имманентизм Федорова превращается в космический эволюционизм Циолковского, который «узаконивает дарвинизм», делая его осознанным и целенаправленным.

На примере учений Федорова и Циолковского из обратной перспективы, т.е. из будущего, мы можем проследить, какие последствия могут иметь такие проекты, а так же, как в реальности умаляется, казалось бы, не подвергаемый сомнению идеал, и падают совершенные идеи.

*Примечания*

1. Письмо К. А. Чхеидзе к Н. А. Сетницкому, 14.11.1932; ФАП I, 328. Цит. по: *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 435. [↑](#endnote-ref-1)
2. *Устрялов Н. В*. Очерки философии эпохи. Фрагменты // Наше время. Шанхай. 1934. С. 197. [↑](#endnote-ref-2)
3. Там же. [↑](#endnote-ref-3)
4. *Бердяев Н. А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Мутные лики. М., 2004. С. 7. [↑](#endnote-ref-4)
5. *Устрялов Н. А*. Цит. соч. [↑](#endnote-ref-5)
6. *Зеньковский В.В*. История русской философии. Т. 2. Ч.1. Л., 1991. С. 141 - 142. [↑](#endnote-ref-6)
7. *Kline G.L*. Religious and Anti-Religious Thought in Russia. The Weil Lectures. Chicago&London. 1968 P. 166. [↑](#endnote-ref-7)
8. *Гулыга А.* Философское наследие: 80 томов // ЛГ. №39. 26. 9. 1979. С. 13. [↑](#endnote-ref-8)
9. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 329. [↑](#endnote-ref-9)
10. Там же. С. 327. [↑](#endnote-ref-10)
11. *Устрялов Н. В.* Цит. соч. С. 199. [↑](#endnote-ref-11)
12. *Зеньковский В.В*. Цит. соч. С. 147. [↑](#endnote-ref-12)
13. *Флоровский Г*. Цит. соч. С. 323. [↑](#endnote-ref-13)
14. *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Мутные лики. М., 2004. С.13. [↑](#endnote-ref-14)
15. *Струве П.Б*. Спор о прагматизме // Русская мысль. № 5. С. 134 - 135. [↑](#endnote-ref-15)
16. См.: *Hagemeister M.* Op. cit. S. 300. [↑](#endnote-ref-16)
17. *Бердяев Н. А*. Цит. соч. С. 14. [↑](#endnote-ref-17)
18. См.: *Hagemeister M.* Op. cit. S. 104. [↑](#endnote-ref-18)
19. Ibid. S.106. [↑](#endnote-ref-19)
20. *Семенова С.* Николай Федорович Федоров // ЛГ. № 47. 22.10. 1989. [↑](#endnote-ref-20)
21. *Бердяев Н. А*. Цит. соч. С. 8. [↑](#endnote-ref-21)
22. *Устрялов Н. В*. Цит. соч. С. 200 - 201. [↑](#endnote-ref-22)
23. См.: *Платон.* Пир. Собр соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 112. [↑](#endnote-ref-23)
24. *Hagemeister M*. Op. cit. S. 241. [↑](#endnote-ref-24)
25. См.: *Флоровский Г.* Цит. соч. С. 323 - 325. [↑](#endnote-ref-25)
26. См.: *Robida Albert* (1848 - 1926). Le Vingtie‘me sie‘cle (1883). [↑](#endnote-ref-26)
27. *Устрялов Н.В.* Цит. соч. С. 200. [↑](#endnote-ref-27)
28. Чхеидзе К.А. - Н.А. Сетницкому. 7 декабря 1932. Прага // *Сетницкий Н.А.* Из истории философско-эстетической мысли 1920 - 1930-х годов. М., 2003. С.395. [↑](#endnote-ref-28)
29. Там же. [↑](#endnote-ref-29)
30. Кламарские, или левые евразийцы, которые собрались около редколлегии газеты «Евразия», издававшейся в Париже в 1928 – 1929 гг. К ним относятся П.С. Арапов, Л.П. Карсавин, А.С. Лурье, П.Н. Малевский-Малевич, В.П. Никитин, Д.П. Святополк-Мирский, П.П. Сувчинский, С.Я. Эфрон. [↑](#endnote-ref-30)
31. *Сетницкий Н.А.* Евразийство и пореволюционники // Из истории философско-эстетической мысли 1920 – 1939-х годов. М., 2003. С. 273 - 274. [↑](#endnote-ref-31)
32. *Сетницкий Н.А*. Письмо из России // Из истории философско-эстетической мысли 1920 – 1930-х годов. С. 263 - 264. [↑](#endnote-ref-32)
33. См.: *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Отрывки // Русский космизм. М., 1993. С. 70. [↑](#endnote-ref-33)
34. *Карсавин Л.П.* Евразийство и монизм // Евразия. № 10. 26 января. 1929. [↑](#endnote-ref-34)
35. *Сувчинский П.П*. О революционном монизме // Евразия. Париж. №5. 22 декабря 1928. [↑](#endnote-ref-35)
36. *Флоровский Г*. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 327. [↑](#endnote-ref-36)
37. *Циолковский К.Э.* Монизм Вселенной // Русский космизм. М., 1993. С.264. [↑](#endnote-ref-37)
38. *Циолковский К.Э*. Воля Вселенной. Неизвестные и разумные силы // Три, два, один! М., 1989. С. 14. [↑](#endnote-ref-38)
39. *Циолковский К.Э*. Любовь к самому себе или истинное себялюбие // Очерки о Вселенной. М., 1992. С.85. [↑](#endnote-ref-39)
40. *Циолковский К.Э*. Радость без расплаты // Космическая философия. М., 2001. С. 190. [↑](#endnote-ref-40)
41. *Зеньковский В.В*. Цит. соч. С.150. [↑](#endnote-ref-41)
42. *Сетницкий Н.А*. Письмо из России // Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х годов. С.264. [↑](#endnote-ref-42)
43. *Федоров Н.Ф*. Философия общего дела. В 2 т. Т.II. М., 2003, С. 409. [↑](#endnote-ref-43)
44. Там же. С. 211. [↑](#endnote-ref-44)
45. *Зеньковский В.В*. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С.139. [↑](#endnote-ref-45)
46. *Федоров Н.Ф*. Философия общего дела. В 2 т. Т.I. М., 2003. С. 249. [↑](#endnote-ref-46)
47. Там же. С. 218. [↑](#endnote-ref-47)
48. Там же. С. 300. [↑](#endnote-ref-48)
49. Там же. С. 382. [↑](#endnote-ref-49)
50. Там же. С. 261. [↑](#endnote-ref-50)
51. Там же. С. 415. [↑](#endnote-ref-51)
52. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С.148. [↑](#endnote-ref-52)
53. *Nissa G.v*. Größe Katechese. Kap.1 // Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Bischofs Gregor von Nissa ausgewählte Schriften. München, 1927. S. 8 - 9. [↑](#endnote-ref-53)
54. *Зеньковский В.В*. Цит. соч. С.140. [↑](#endnote-ref-54)