

Историософия Н.Ф. Федорова

Вот облик Федорова, запечатленный его современниками: худощавый, согбенный, с ясной улыбкой и горячим взором; одет бедно, живет в каморке, не имеет постели и даже подушки, спит на сундуке или голых досках, питается всухомятку; большую часть жалования раздает нуждающимся. Невероятно скромен, руководствуется правилом: **не выдвигаться, не выставляться, стусевываться**. Кто же это: благодный всепрощенец или бесстрастный летописец, равнодушно внимающий добру и злу? Отнюдь нет, у этого аскета-страстотерпца крутой, аввакумовский нрав, он неистов и непримирим, не останавливаясь в своих критических суждениях и перед такими высочайшими авторитетами, как Гете и Пушкин, Толстой и Соловьев. Биография Федорова необычна по своему внутреннему духовному драматизму, хотя и небогата событиями. Внебрачный сын князя П.М. Гагарина и крепостной крестьянки (по некоторым данным, пленной черкешенки), он фигурирует в официальных документах как выходец из купеческой среды (исключен из этого звания в 1849 году)¹. Окончив тамбовскую гимназию и три курса юридического отделения Одесского Ришельевского лицея, Федоров преподавал в течение ряда лет в провинциальных училищах. В 1866 г. был репрессирован (но вскоре освобожден как невиновный) в связи с арестом по каракозовскому делу его знакомого (позднее — ближайшего ученика-последователя) Н.П. Петерсона. Основной по значению и длительности была служба Федорова в библиотеке Румянцевского музея в Москве.

Несмотря на замкнутый образ жизни философа-библиотекаря, его идеи скоро стали знакомы и близки крупнейшим деятелям культуры. «Он слишком заинтересовал меня», — призна

ет в 1878 г. Достоевский и, в свою очередь, сообщает о его учении Владимиру Соловьеву, который также, по его словам, глубоко сочувствовал этому мыслителю². Л.Н.Толстой слушал его с особенным вниманием и любовью, гордился тем, что является его современником³. А.М.Горький называет Федорова весьма оригинальным, интереснейшим мыслителем⁴. Н.А.Бердяев считал его гениальным самородком, рационалистом-утопистом, С.Н.Булгаков — загадочным русским Соократом, проповедником социального христианства, Н.О.Лосский — неканонизированным святым, В. Ильин — великим праведником и «гением с солью». Брюсов, видевший в Федорове учителя жизни, знакомил с его идеями Эмиля Верхарна. Их притягательную силу испытали многие писатели — А.П.Платонов, М.М.Пришвин, А.Белый, В.В.Хлебников, В.В.Маяковский, Н.А.Заболоцкий, художник Б.Чекрыгин и др.

ЧЕЛОВЕКОБОГ ИЛИ БОГОЧЕЛОВЕК?

Будучи глубоко верующим человеком, Федоров не отличался церковной ортодоксальностью, он стал одним из корифеев реформаторского направления в православии, провозвестником религиозно-философского Возрождения начала XX века. Несмотря на точки соприкосновения с идеологами тогдашнего «неохристианства», у него были с ними серьезные разногласия. Его отталкивали от них черты ницшеанства, декадентский эстетизм, «метафизика пола» («розановский сексуализм», по его выражению). «От Мережковского ничего кроме мерзости я никогда не ожидал», — сообщает он Кожевникову 28 июня 1901 г. За полгода до смерти он вновь упоминает о «поразительном несходстве» и даже «полной противоположности» своей философии воззрениям Мережковского и Розанова⁵. При всей своей талантливости, яркой творческой индивидуальности и глубине, некоторые тогдашние философы оставались до известной степени пленниками своего времени, «злобы дня». Федоров был принципиально чужд всякой суетности. Его религиозность выходит за узко конфессиональные канонические рамки, обретает внехрамовый общемировой размах, переплетается с наукой, искусством, философией. Ей чужда вера в чудеса, потусторонние ад и рай, христология и софиология, поэтизация страдания. «Само христианство, — писал он, — стало религиею лишь идеала, т.е.

совершенства, но совершенно недостижимого; духовенство обрратилось в сословие вместо того, чтобы быть трудящейся комиссией, богословие же сделалось знанием, а не делом»⁶. Истинной религией, полагал Федоров, является проповедуемый им культ предков, их имманентного воскрешения, идея вселенской регуляции природы, философия общего дела. Хотя Федоров отмежевывался от деизма и пантеизма, его толкованию бога присущи деистическая и пантеистическая тенденции. Бог в его представлении не внемирен, его нельзя отделять от мира, но нельзя и сливать, смешивать с ним, Бог, мир и люди образуют единую систему. «Или ни бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте»⁷.

Бог отождествляется Федоровым с высшим разумом, логосом, любовью. «Бога следует определять в смысле величины не метафизической, а этико-практической, иными словами — бог есть любовь...»⁸. Он не управляет непосредственно, а действует через человека. Земное без небесного есть скотское, небесное без земного есть мертвое. Природа должна быть вочеловечена или очеловечена. Богочеловеческое потесняется человекобожеским. Федоров близок в своих представлениях о Боге толстовскому отождествлению Бога с жизнью, равно как и к позиции Достоевского.

Поворот религиозной концепции Федорова от теодицеи (оправдания бога) к своеобразной антроподицее (оправданию человека), связанный, возможно, в известной мере с пелагианской ересью, не означал отхода от религии, но довольно ясно обозначил меру расхождения русского мыслителя с церковной догмой. Это не осталось незамеченным современниками. «Если бы человечество своей деятельностью покрывало божество (как в вашей будущей психократии), — писал Федорову В.Соловьев, — тогда действительно бога не было бы видно за людьми»⁹. Даже сподвижник — В.А.Кожевников — упрекал его в том, что он «все возлагает на силы человека и недооценивает благодати»¹⁰. Это отмечалось и позднее. «Все мировоззрение Федорова построено на явном противоречии, — указывал Г.Флоровский. — Он притязает строить философию христианства и исходит из предпосылок **«религии человечества»**. И главная странность его системы в том, что из нее легко вычесть «гипотезу бога» и в ней ничего не переменилось бы»¹¹. Эта система замкнута в человеческом.

Важной особенностью мировоззрения Федорова, тесно связанной с его религиозностью, является монархизм. Федоров был многим обязан славянофилам, некоторые его представления вос

ходят к ним: о роли патриархально-общинных начал, соборности, цельном знании. Он и сам, полемизируя с Киреевским и Хомяковым, называл свое учение новым или истинным славянофильством. Но в вопросе о самодержавии его позиция ближе, пожалуй, к теории официальной народности. Ранние славянофилы и Федоров были монархистами, однако у первых положительное отношение к самодержавию сочеталось с либерально-дворянской оппозиционностью; Федоров же чужд либерализму, конституционализму. Идеализируя самодержавие, он трактует его как хранителя единства не только русского общества, но всего человеческого рода, как последнего гаранта патриархально-родового быта, миротворца и, в перспективе, руководящую силу мирового регулятивного процесса. Самодержавие, православие и народность рассматриваются им как органически взаимосвязанные, нераздельные моменты. Принимая в этом смысле уваровскую формулу, Федоров все же пытался ее по-своему переосмыслить. Ставя православие на первое место среди современных религий, он тем не менее критиковал его за недостаточную действенность; истинная религия, считал он, должна быть живой, активной, социально ориентированной. Народность не отождествлялась Федоровым — в отличие от Уварова — со слепым верноподданничеством, верностью крепостному укладу. Она рассматривалась в плане сближения, союза интеллигенции с народом — ее демократизации и его просвещения. Самодержавие также воспринималось им не столько в своем реальном, историческом воплощении, сколько в патерналистском ореоле, в идеальной проекции. Характеризуя свое учение как православно-народническое, Федоров писал, что согласно ему «ни народ для царя, ни царь для народа поставлен от бога отцов,... а царь вместе с народом». Православие мыслится им без фанатизма, самодержавие без гнета, народность без вражды¹².

Максимализм федоровской утопии, устремленной к глобально-космическим преобразованиям, и противоречивое сочетание в ней рационально-реалистических и фантастических, нередко консервативных компонентов порождали у самого автора все большее сомнение в возможности ее реализации, спор с самим собой. «В последнее время, — писал он 1 июля 1903 г., — я вполне примирился с окончательной гибелью учения, мое дело погибло»¹³.

В поисках выхода Федоров стремится к новому всеобъемлющему синтезу. «Да погибнет смерть и да здравствует жизнь!»¹⁴ — лейтмотив его творчества.

РАСПАВШИЙСЯ МИР И ЦАРСТВО ПСИХОКРАТИИ

Социально-философские взгляды Федорова вызывают обычно значительно меньший интерес, чем его идея освоения космоса и натуралистический аспект проблемы воскрешения. Это и понятно. Новаторское дерзание русского мыслителя особенно впечатляюще проявилось именно здесь. Но покорение природы не было для него самоцелью. Решающей сверхзадачей всей его деятельности является примирение, гармоническое слияние с природой во имя гуманизации человека и общества, качественного улучшения и одухотворения жизни. И планетарно-космическая регуляция, и тяга к всеобщему бессмертию — это, в сущности, разные стороны учения Федорова о человеке, его печалования о розни и насилии, его стремления к взаимопониманию и общечеловеческой солидарности, проективной панэтизации бытия.

Историософия Федорова, как и его натурфилософия, нацелена против центробежных сил и тенденций, ведущих к мировому распаду, в данном случае — против раздробленности и отчужденности в общественной жизни. Главным вопросом его социальной утопии является достижение совершеннолетия человечества путем его объединения. История в ее нынешнем состоянии или, по выражению Федорова, **история как факт**, характеризующаяся стихийностью и разобщенностью, рознью между людьми, их взаимоистреблением, должна уступить место подлинной истории, такой, какой ей надлежит быть, истории, как **сознательно осуществляемому акту или проекту**, ориентированному на всеобщее объединение и разумно-планомерную деятельность. Основой и душой этого объединения является участие в общем деле регуляции природы и воскрешения людей. В итоге история коротко характеризуется Федоровым как воскрешение. Наряду с воссозданием предшествующих поколений, целостности человеческого рода, происходит, по Федорову, как бы новое, критически осознанное, смыкание прошлого и настоящего, возврат человечества как блудного сына к своим истокам, выявление смысла всего пройденного пути. Так, перед нами предстает еще один существенный ракурс воскрешения, — это понятие выступает не только в своем буквальном значении, но и в более широком переносном, условно-метафорическом смысле, как мысленное воспроизведение и одухотворение, гармонизация истории, ее реального хода. Культ предков означает в широком контексте философии Федорова и историческую

память — о жизни, помыслах, деяниях предшествующих поколений, осознание ценности прошлого и кровной связи с ним или, говоря словами Пушкина, любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам. Эта постановка вопроса ориентировала на выявление единства человеческого рода, преемственной связи поколений, проявляющейся «в осознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком, ...потомком всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе...»¹⁵.

Трактовка исторической науки как мысленного воскрешения прошлого конкретизируется в беспредельном уважении Федорова к корневым устоям человеческой жизни и культуры, к народному преданию и традициям, в его живом интересе к сохранению памятников старины, в заботе о музеях, кладбищах, разного рода национальных реликвиях. Музей понимался Федоровым не в обычном, более или менее узком, специальном смысле, а как символ духовности, универсальный очаг культуры и просвещения, система учреждений, объединяющая научно-исследовательский (лаборатории, обсерватории, ботанические сады) и учебно-воспитательный (школа) центры, своего рода Храм Духа. Важную роль в упрочении связей между различными странами должны будут играть, по мнению Федорова, международные музеи-хранители общечеловеческой памяти, производящие исторические исследования (в поисках общего происхождения или родства всех людей и причин его забвения) и естественнонаучные исследования (в области регуляции природы).

Федоров стремился составить **программу русско-всемирной истории**. России, считал он, предстоит внести крупнейший вклад в мировую историю, проявив почин в деле очеловечения космоса и воскрешения, полномасштабного возрождения людей. «Если нынешнюю науку, — писал он 21 июля 1900 г., — ограничивающуюся кабинетами, лабораториями, словом искусственными опытами, хотя бы в громадных размерах производимыми, назовем **европейскою** или **западною**, то **регуляцию** самой естественной силы можно будет назвать **русскою** (конечно, когда она будет осуществлена)»¹⁶.

История привлекала Федорова не только в ее мировом и общероссийском диапазоне, но и в локальных, местных ответвлениях, связанных с судьбами отдельных губерний, уездов, сел и городов. Общая (и даже всеобщая) история должна рассматриваться нераздельно с местной. Между ними в ходе развития общества существует активное взаимодействие. «Нет места, ко

торое не принимало бы, прямо и косвенно, участия в общей народной, а также во всеобщей человеческой истории; но за то есть много мест, которые совсем не знают о своем участии в истории, в общей жизни, т.е. не имеют своей местной истории. А для всей массы населения история ограничивается только поминовением (поименным) в приходских храмах, т.е. поминовением устами, а не сердцем и умом... Нельзя винить людей за равнодушие к общему благу. Нельзя даже винить за эгоизм, предпочитающий семейные, личные интересы сколько-нибудь общему, когда они не знают о том зле, которое производит эгоизм в общей жизни всего человеческого рода или одного народа, и еще меньше знают о том благе, которое могло бы быть при участии всех в общем деле. Тем более нельзя винить, что ум, привыкший думать только о ближайших предметах, не способен становится даже самый сухой рассказ местной истории, отвлекающий от мелких интересов, уже имеет значение. С другой стороны, Всеобщая и Русская история без местной не может иметь интереса, не может быть даже понята местным жителем потому, что она не представляет его участия в том деле, о котором повествует, и он останется к ней равнодушен, безучастен, она будет представляться ему чем-то чуждым. Всеобщая история и даже Русская история без местной отчуждается от местной жизни. Но как приступить к восстановлению местной истории, сохранившейся в общих источниках Русской истории и даже иностранных, но никем не записанной на месте, хотя бы в виде самого сухого перечня и оставившей следы только в памятниках юридико-экономического свойства [?]. Местная история необходима не как занимательное описание, а как образовательный предмет, как введение в общенародное и даже всемирное дело, сознание о котором почти утрачено... Не так было в прежнее время, если мы возьмем даже не старый город, а один из самых незначительных из степных городов, которые образовались из сторож и даже из таких, которым самим законом дозволено крыться соломою и которые этим дозволением воспользовались в самых широких размерах, тем не менее и этот городок имеет свою историю, он участвовал в общем движении, ибо эти сторожи несли тяжелую службу. [К ним] можно приложить Слово о полку Игореве: над гробами повиты, над шеломами взлелеяны...; от их общности и стойкости зависело само существование государства. Трудно сказать, насколько они понимали свое значение, значение своей службы, но эта служба имела значение не

только всенародное, но и всемирное, ибо они защищали государство, за которым, пользуясь миром, благодаря самоотверженной службе на «сторожах» развивалась новая жизнь, открывался новый свет; и кроме того в тылу сторожи совершалось обращение воинственных кочевников в мирных земледельцев; они участвовали в этом умиротворении, подвигавшемся все дальше вглубь Азии»¹⁷.

Не только применительно к прошлому, но и имея в виду настоящее Федоров возражал против чрезмерного отдаления и противопоставления центра и периферии, против однобокой интерпретации культурно-исторического движения, как якобы идущего только в одном направлении — от центра, столицы к провинции. В царстве духа (подлинной духовности) нет провинции. Всюду есть смелые, талантливые люди, правдоискатели, активно участвующие в общей жизни своей родины; поэтому научная история России (как и любой страны) должна быть в полном, всеобъемлющем смысле слова *отечествоведением*, чуждым какого-либо элитизма и духовного провинциализма, какой-либо недооценки отдельных местностей, районов, обычных или «простых» людей. Ратуя за активное включение **всей** страны — вплоть до самых отдаленных ее окраин и уголков — в общенациональную, общероссийскую творческую жизнь, Федоров видел в этом одно из проявлений глобального перехода от слепой, бессознательной, стихийной эволюции к сознательному, разумно-нравственному развитию. «Нет ни одного города, нет общества, которое не состояло бы из разумных существ и даже очень даровитых, жизнь которых при том не представляла бы интереса для знания и художественного изображения, но есть много городов, которые не имеют ни науки, ни искусства, и нет ни одного города, которого жизнь была бы основана на знании, а наружность была бы художественным выражением такого разумного, научного общества, а между тем несомненно, что наука стремится все обратить в предмет знания и сделать всех деятелями науки. Принимая за образец природу, можно, конечно, желать, чтобы даровитое было сосредоточено в центре, столице, а провинция осталась неразумным телом. Но естественное в природе, неестественно для человека, высшее в слепой природе есть низшее в разумном обществе. Согласно заповеди божественной, которая есть и закон человеческой природы в настоящем и закон всего мира в будущем, вопрос должен быть поставлен таким образом: как обратить каждый город в разумное существо,

иначе сказать, как объединить его обитателей в знании, т.е. создать местную науку и искусство; создание же такой науки и искусства и есть необходимое условие для исполнения миссионерского подвига каждого города относительно села или сельского его округа. Как устроить местное изучение человека и статистику, точнее летопись или всестороннее изучение прошедшего и настоящего, и местное естествознание во всех его видах [?]. Что такое город в настоящее время для уезда? Лавка, базар (торговый центр), острог, судья, надзиратель, административный и судебный центры, наместо того, чтобы быть сердцем и душой своего уезда, что и выражается в понятии интеллигенции»¹⁸. Эти наблюдения Федорова заслуживают, на наш взгляд, самого пристального внимания. Его призыв к разработке **отечествоведения**, к всеохватной целостности изучения истории — не только того, что находится «наверху», но и того, что скрыто до поры до времени «внизу», в глубине, на периферии, не только общего, но и (в тесной связи с ним) отдельного, особенного имеет и ныне актуальное значение.

Федоров был жесточайше травмирован царящей вокруг социальной несправедливостью, безудержным ростом богатства на одном полюсе и нищеты на другом, перспективой духовного опустошения и одичания. Он глубоко сочувствовал униженным и оскорбленным «простолюдинам», людям труда и, в первую очередь, крестьянам, на которых и возлагал основные надежды. Народ, по его мнению, это прежде всего земледельцы, сельская масса. Город — блудный сын деревни, совокупность небратских отношений, исчадие ада. Единственный выход из тупика урбанизма — превращение города в деревню, возвращение к праху отцов, «раскаяние в городском язычестве и кочевом исламизме»¹⁹.

Нигилистическое отношение Федорова к крупной промышленности, антииндустриализм и антиурбанизм во многом объясняются тем, что он склонен был отождествлять промышленное производство с его исторически преходящей, технократически-экстремистской формой (подобно тому, как он отождествлял — в азарте полемического перехлестывания — парламентско-республиканский строй с «говорильней») и, отчасти, личную свободу с индивидуалистически-эгоистической вседозволенностью). Сказалась и определенная недооценка роли рабочего «сословия». Нужно вместе с тем признать, что в печаловании Федорова по поводу натиска урбанистски-плутократического хищничества на деревню и подрыва в связи с этим давних устоев на

родной жизни, традиционных нравственных ценностей, ярко проявилась пронизательность русского мыслителя. Справедливо подмечая нарастающие угрозы, которые несет с собой супериндустриальная техногенная цивилизация (в первую очередь, опасность мирового экологического кризиса, буржуазно-мещанского преклонения перед деньгами как самоцелью, прогрессирующей атомизации общества, разобщенности и самозамыкания людей), он предупреждает против грубо утилитарного, бездушного понимания прогресса как механического отбрасывания «с порога» старого новым; не все старое плохо, и не все новое хорошо. В призыве Федорова к возвращению людей в природу и к упорядочению, оптимизации отношений с нею было бы неправильно усматривать простую реминисценцию руссоизма (хотя, разумеется, и предостерегающий голос Руссо заслуживает всемерного внимания и понимания). Радикальный поворот человека к природе (в самом широком смысле этого слова, включающем и природу самого человека), на котором настаивал Федоров, содержит глубочайший, весьма перспективный смысл. Это и возвращение «блудных сынов» к своим родителям, к истокам бытия, и призыв к естественности, верности «природе вещей», преодолению суестьи и понимание необходимости сочетания, взаимодополнения натуры и культуры. Представляет несомненно интерес и то, что Федоров предвидел опасности, связанные с непомерным ростом мегаполисов, городов-монстров, необходимость их разумного рассредоточения через сближение с окружающей природой, сельской местностью, возникновение системы поселений-спутников смешанного типа, наследующих лучшие стороны городского и деревенски-поселкового бытования.

Призывая к возврату на землю, Федоров имел в виду не простое воссоздание патриархальных устоев сельской жизни, а ее обновление, своеобразную модернизацию путем сочетания черт общинно-родового (родственного) уклада с достижениями науки и техники. Он мечтал о времени, «когда электрическая свеча загорится в сельской хижине» и о помощи города в этом деле²⁰. Переход от фабрики к «сельской светелке» и «крестьянской или сельской науке» мыслился им как залог физического и нравственного оздоровления общества.

Отвергая социальное неравенство, Федоров уповал на то, что оно будет преодолено не в результате революционных катаклизмов, насильственного передела собственности, а в русле мирных, научно обоснованных, созидательных преобразований.

В связи с этим уместно поставить вопрос о его отношении к социализму. Знакомство Федорова с утопическим социализмом, в частности Фурье, не раз отмечалось в литературе. Есть, однако, основание полагать, что в той мере, в которой он касался этой проблематики, ему больше импонировали идеи христианского социализма. С.В.Утечин называет даже его учение особой разновидностью религиозного социализма²¹. Но сам Федоров не считал себя социалистом. Им отвергались и вакханалия эгоцентрически ориентированного богатства, и «Евангелие бедности, которое Христа из спасителя от смерти обращает в социалиста»²². Мы не располагаем данными, свидетельствующими о знании Федоровым марксистских первоисточников. Его представления о «научном социализме» сложились, по-видимому, в значительной степени на основе сочинений неокантовских критиков марксизма, что подтверждается упоминаниями об Э.Бернштейне, П.Струве, Ф.Ланге, К.Шмидте, кризисе марксизма²³. Федорова отпугивали уравнилельные (бабувистского толка) и казарменно-бюрократические «модели» социализма, как общества, в котором «опека доводится до maximum'a» и царит «материократия», «контроль над контролем до бесконечности»²⁴. Это тем более следует подчеркнуть, что не раз предпринимались попытки, начиная с Бердяева и «евразийцев» сблизить русского религиозного утописта с марксизмом²⁵. Вопреки этим натянутым аналогиям, Федоров шел своим особым путем, далеким как от культа наживы, плутократического индивидуализма, так и от революционно-террористического беззакония.

Представление Федорова о будущем обществе выражено в его раздумьях о Психократии.

Психократия, по Федорову, — не царство бесплотное духов, а одухотворение реального, «вложение души во все материальные отправления», царство разума, господство духа над плотью, царство божие на Земле.

Краеугольной особенностью Психократии является то, что она представляет собой всечеловеческое родство, братство всех людей и народов, осознавших себя единой семьей, скрепленное всемирной любовью. В Психократии не будет «ни гонимых, ни гонителей, ни мучеников, ни мучителей»²⁶. Это — внесловное общество, управляемое внутренней силой, а не внешним законом. Братство не сводится к простому отсутствию вражды, оно обладает творчески-созидательным потенциалом; это есть объединение всех людей в труде познания и усовершенствования

мира. Братство снимает альтернативу эгоизма и альтруизма. Отвергая их как проявление односторонности, Федоров пишет: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех»²⁷.

Обосновывая выход родственно-братского состояния общества на космические рубежи, Федоров писал, что оно будет распространением регуляции на все, ныне разъединенные, миры, будет их объединением. Все они будут одушевлены и соединены узами родства, станут одним генеалогическим древом, Таков конечный итог осуществления Психократии.

Основой братских отношений является всеобщий, совокупный и добровольный труд. Человек должен быть не рабом или господином, а работником. Труд есть воплощенное добро, высшая добродетель, несущая в себе мир, согласие и любовь.

«И только тогда, когда все, как в человеке, так и вне его, станет делом труда, т.е. когда все даровое превратится в трудовое, когда слепая сила, вносящая вражду, будет управляема разумом, только тогда не будет пожирания»²⁸. И далее: «Всечеловеческое дело может состоять только в водворении царства блага, добра, царства божия во всем мире, водворении совокупным, сознательным и добровольным трудом сынов человеческих на месте слепой, невольной эволюции или бездушного прогресса»²⁹.

Психократия ознаменовывается всеобщим примирением, умиротворением; это есть «внесение мира в мир», «мир в мире». Большую роль в деле подготовки мира призваны сыграть межгосударственные связи: «обмен произведениями ума», в том числе «всенаучный книгообмен», как выражение «международной приязни», «учреждение постоянного института для взаимного изучения как органа непрерывного сближения»; «международная мирная конференция» и т.д. «Объединение же всех народов сделает ненужным всякое насильственное присоединение или удержание под властью»³⁰.

Будучи убежденным противником войны, Федоров стоял, тем не менее, за сохранение воинской повинности и армии; последняя должна быть преобразована из разрушительной, человекоубийственной силы в постоянно действующий естествоиспытательный институт. Всеобщая воинская повинность рассматривалась в сочетании с всеобщим образованием. Мечи будут перекованы на орала; оружие станет средством спасения от бездождия и многодождия, от голода. В условиях всемирной регуляции война будет исключена из жизни общества, сменится

союзом всех народов во имя общего спасения. «Вопрос о причинах войн и устранения их есть дело международное»³¹.

Упорное стремление Федорова видеть во всем религиозную первооснову вело к тому, что проекция нередко подменяется у него ретроспекцией, поворотом мысли вспясть. История предстает в этих случаях в теологически окрашенном виде, — как всемирный синодик и канон, раскаяние в первородном грехе; символом и прообразом идеального общества становится божественная Троица; всемирное братство предполагает в качестве своего необходимого условия объединение церквей, вселенский собор как апофеоз православия.

Главный же смысл Психократии состоит, на наш взгляд, в апологии человеческого духа, нравственного порядка, в признании того, что духовность спасет мир. Проективно-космическая утопия Федорова, взятая в целом, антиэсхатологична, проникнута болью за человека и верой в него, его будущее. Федоров отрицал неизбежность конца мира. «Возможно ли, — писал он, — толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждения о нем основаны на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! Вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимается за конец жизни!»³². Спасение жизни и мира — в руках людей.

Характерен в этой связи полемический диалог, состоявшийся 7-го декабря 1894 г. между Николаем Федоровым и Сергеем Бартевым. Второй обвинил первого в том, что проект имманентного воскресения является плодом величайшей человеческой гордыни.

Н.Ф. «(дрожа от волнения): ... в чем моя гордость, когда это единственный смысл жизни, единственная нравственная полнота, без которой человек не отличается от животного?»

С.Е. «Да ведь то, что желательно, еще не значит, что возможно. Верить, что человек со временем овладеет природой, вполне возможно, на это есть уже указания, ибо и теперь он все больше и больше ею овладевает, но думать, что он дойдет до такого знания ее тайн и такой полноты власти над ее силами, что будет в состоянии воссоздавать распавшееся в прах тело и возвращать жизнь умершему, это значит — не признавать границ человеческого ума и силы, это гордость, ибо человек слаб и ограничен».

Н.Ф. «(перебивая). Почему вы знаете, где границы его ума?! Кто вам это сказал?! Вот это скорее гордость с вашей стороны, решать, чего в будущем человек достигнет и чего нет»³³.

СУПРАМОРАЛИЗМ ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ

Научно-технический переворот, связанный с проектом всеобщей регуляции, немислим без нравственного просветления. Это — сомасштабные явления. Отсюда — идея супраморализма, понимаемого как обоснование всеобщей нравственности. Супраморализм — не столько этическая концепция в собственном, обычном смысле слова, сколько проект новой, всеобъемлющей этики, глобализация этического начала, выдвижение его в качестве всеобщего, определяющего принципа всей человеческой деятельности — в мировом космическом диапазоне. Не ограничивая сферу этики отношениями между людьми, Федоров экологизирует ее, вводит нравственный параметр в качестве важнейшего показателя уровня развития — и в отношении общества к природе. Отказаться от нравственности, значит перестать быть человеком.

Супраморализм понимался Федоровым как всеобщий синтез. Он охватывает теоретическую и практическую деятельность, религию и философию, этику и эстетику, притом не в качестве отвлеченных принципов, а в действии. Это, в сущности, — нравственный «срез» или синоним философии общего дела в целом, в ее итоговом выражении. Супраморализм требует рая как царства божия, но не потустороннего, загробного, а посюстороннего, земного, распространяющегося со временем людьми на все небесные миры. Это царство трактуется Федоровым не как мыслимое лишь, духовное, существующее внутри нас, но и как «видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологической регуляцией — органами, которым доступно не трав лишь прозябанье, но и молекул и атомов, всей вселенной движение, — что и сделает возможным воскрешение и всей вселенной преобразование. Итак, царство Божие или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности, произведение не отрицательных, а положительных добродетелей, таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества воли»³⁴.

В фокусе этических размышлений Федорова находится человек, соединение его нравственности и знания. «Все не только для человека, но и через человека»³⁵. Этика Федорова антииндивидуалистична, на первый план в ней выдвигается не то, что различает и разделяет людей, а то, что их связывает, общее меж

ду ними. Эта сильная сторона человеческих раздумий Федорова имеет и свой теневой, негативный аспект: личностное начало, «самость», неповторимость индивидуального духовного облика оказались в известной мере в тени, растворенными в «хоровой», «роевой», «соборной» стихии.

Существенный компонент этики Федорова — своеобразно понимаемая идея свободы, — преимущественно в ее социально-коллективистском преломлении. Свобода не есть нечто априорное, сверхъестественный или природный дар. Человек, полагал Федоров, (в отличие от мнения Русо) рождается рабом, находясь в цепях разного рода зависимостей. Свобода не достается ему запросто, стихийно и автоматически, не придумывается умозрительно, а завоевывается в труде и борьбе, самостоятельно вынашивается и выстрадывается. «Можно ли представить себе что-либо нелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте шить сапоги мысленно, и получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения, свобода, оставаясь знанием только, будет фикцией. Свободными делаются, а не рождаются; знание как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыт, конечно, одно лишь рабство, а не свободу»³⁶. Без единения с природой и управления ее силами нельзя стать свободным. «Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же самое, что освобождение крестьян без земли?»³⁷ Это высказывание высоко ценил Горький.

Большое значение в деле всеобщей гармонизации, в борьбе со всемирным хаосом и распадом Федоров придавал искусству. Цель искусства — в утверждении, увековечении жизни. Выделяя религиозный аспект искусства, Федоров писал, что оно начинается с молитвы, а его высшим синтетическим выражением является храм; то и другое мыслится как символ духовности. Высоко оценивая эстетическую и нравственную стороны богослужения, Федоров не был в то же время сторонником сведения искусства к «чистой» религии. В заметках, касающихся выбора названия своей книги, он писал, что из различных его вариантов предпочитает религиозно-художественный. «Исключительно же религиозное, без знания, без искусства, не говоря уже о нравственности, что обличало бы религию в фарисействе, принять нельзя...»³⁸.

В этом контексте может быть наиболее адекватно, на мой взгляд, понята и мысль Достоевского о том, что красота спасет

мир. Речь идет, естественно, не о простой красивости, внешней симметрии или случайном созвучии, не о пассивном созерцании мира со стороны, но, прежде всего, о духовной красоте человека, человеческих отношений, о многомерности прекрасного, о поисках правды и гармонии в мире, нераздельных с человечностью, любовью.

Развитие искусства идет, по Федорову, от **жизнеподобия**, простого подражания существующему, к **жизнестроению**, созданию проекта и модели того, что должно быть. Не только художественное творчество, но вся разумно управляемая жизнь в целом трактуется при этом как эстетически ориентированный процесс, деяние по законам красоты, просветление, очеловечивание бытия. Искусство превращается в жизнь, а жизнь в искусство. Критерием прекрасного является жизненность, духовность. Его наиболее глубоким воплощением должно быть общество, построенное на справедливых началах. Природа выступает как прекрасное по мере того, как она вовлекается в орбиту творческой, жизнеутверждающей активности человека, управляется его разумом. С этим связан вывод Федорова о необходимости космизации искусства. Он сетовал, что в отличие от науки, ставшей коперниканской, искусство остается еще во многом птоломеевским. Федоров имел, очевидно, в виду статически-созерцательный характер птоломеевского геоцентризма, признававшего Землю центром мироздания, а человека — венцом творения. Задача же состоит, по Федорову, в осознании людьми своего действительного положения в несовершенном мире, необходимости его (и собственной) гармонизации. Это позволит разрешить противоречие между коперниканской наукой и птоломеевским искусством, приведет к их единству, слиянию в будущем. Коперниканское искусство соответствует подъему человечества на уровень духовного совершеннлетия, обретения им статуса разума природы. В особом пиетете Федорова к коперниканству, в его неокоперниканстве был, по моему мнению, свой подтекст. В плане религиозном этим фиксировалось характерное для Федорова стирание грани между земным и небесным, признание последнего сферой человеческой деятельности. В неокоперниканстве Федорова сливались воедино две линии или традиции русской мысли — антропологическая и космическая. Оно имело *этико-антропокосмическую* направленность и выражало соответствующую сверхзадачу — быть призывом к возвышению человека до общемирового, общеприродного масштаба помыс

лов и деяний, к осознанию им своего вселенского статуса и, одновременно, к очеловечению, одухотворению космоса. Через покаяние — к возрождению.

Так переплетаются в учении Федорова идеи супраморализма и всеобщей регуляции. Универсальный синтез мысли и действия, науки и религии, философии и искусства, этики и эстетики является, по Федорову, обобщением и утверждением справедливых общественных отношений — не барства и рабства, а взаимопонимания и взаимопомощи, общечеловеческой солидарности, динамического соответствия между человеком и природой, всемирного братства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки, оп. 126, ед. Хр. 53 — «Дело Московского публичного и Румянцевского музеев о службе дежурного чиновника при читальне музеев коллежского секретаря Н.Ф.Федорова», л. 2. Дед Федорова И.А.Гагарин был видным франкмасоном в царствование Екатерины II. Сестра деда — урожденная П.А.Гагарина, выйдя замуж за князя Кропоткина, стала бабушкой известного идеолога анархизма П.А.Кропоткина. (См.: *Н.Ф.Федоров. Философия общего дела. Т. 1. Вып. 1. Изд. 2-е. Харбин, 1928. С. VIII-IX.*)
- ² Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 30.
- ³ *Кожевников В.А., Федоров Н.Ф. Опыт изложения его учения. Часть 1. М., 1908. С. 320; Толстой И.И. Мои воспоминания. М., 1969. С. 190.*
- ⁴ *Горький М. Собр. соч. Т. 24. М., 1953. С. 454; Литературное наследство. Т. 70. М., 1963. С. 335.*
- ⁵ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. Хр. 34, л. 6 об., 43.
- ⁶ *Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. II. М., 1913. С. 412.*
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 48, 61, 348, 183.
- ⁹ Письма В.С.Соловьева. Т. II. СПб., 1909. С. 347.
- ¹⁰ Евразия, Кламар, 4 мая 1929. С. 7.
- ¹¹ Современные записки, LIX, 1935. Париж. С. 402.
- ¹² ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, лл. 1006, 15. Принимая во внимание своеобразие этой трактовки теории официальной народности Федоровым, вряд ли можно безоговорочно согласиться с утверждением, что он «ратовал за абсолютную монархию», ее реальное историческое воплощение. (*N.F.Fedorov: The Philosophy of Action. By Ludmila Koehrer. Institut for the Human Sciences. Pitsburg, 1979. P. 23.*) Федоров апеллировал скорее к идее, принципу, чем к наличному, реально существующему самовластию.
- ¹³ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 44, об., 298.
- ¹⁴ *Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. II. М., 1913. С. 103.*
- ¹⁵ Там же. С. 10.
- ¹⁶ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 10.
- ¹⁷ Там же. К. 7, ед. хр. 92, л. 358 об. — 359.
- ¹⁸ Там же. Ед. хр. 50, л. 358 об.
- ¹⁹ Из третьего тома «Философии общего дела», «Путь», Париж, 1928. № 10. С. 17.
- ²⁰ Философия общего дела. Т. I. С. 328.
- ²¹ *Russian Pablitical Thought. A coucise History. S.V.Utechin. N.Y. — London, 1964. P. 177.*
- ²² ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 34, л. 16 об.
- ²³ Там же. К. 7, ед. хр. 92, л. 1.
- ²⁴ Философия общего дела. Т. I. Верный, 1905. С. 124, 500.
- ²⁵ *Николай Бердяев. Три юбилея. «Путь», Париж, 1928. № 11. С. 76; Nicolas Berdiaev. The «General Line» of Soviet Philosophie. London, 1933. P. 216; «Евразия», Кламар, 4 мая 1929. С. 4; там же. 27 июля 1929. С. 2; там же. 10 августа 1929. С. 2; «Евразийский сборник». Кн. IV. Прага, 1923. С. 22.*
- ²⁶ Философия общего дела. Т. I. С. 488.
- ²⁷ Там же. С. 96.

- ²⁸ Там же. Т. II. С. 397.
- ²⁹ ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 2, л. 486.
- ³⁰ Философия общего дела. Т. I. С. 52.
- ³¹ Из посмертных рукописей Н.Ф.Федорова. «Путь», Париж, 1929, № 18. С. 4.
- ³² Философия общего дела. Т. II. С. 214.
- ³³ Русский архив. М., 1909. № 1. С. 121.
- ³⁴ Там же. Т. I. С. 419-420.
- ³⁵ Там же. С. 284-285.
- ³⁶ Там же. Т. II. С. 48.
- ³⁷ ОР РГБ, ф. 657, к. 7, ед. хр. 1, л. 206.
- ³⁸ Там же. Л. 26. Вопреки универсально-синтетическому характеру учению Федорова, современный американский автор С.Лукашевич излишне его психологизирует и тем самым ограничивает, сужает, сводя в конечном счете к разновидности теории психоанализа. Федоров, по его мнению, «довершил то, к чему стремился Фрейд». (N.F.Fedorov (1828-1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought. Stephen Lukashевич. Newark University of Delaware Press London. Associated University Presses, 1977. P. 13-14). Но интерес Федорова и Фрейда лежит в разных плоскостях. Федоров по преимуществу эстравертен, обращен к вечности и бесконечности бытия. Его сверхзадача созвучна той линии развития русской мысли, которую выразил Достоевский, говоря об ее всемирности, всечеловечности, тяге к всеобщему духовному воссоединению. Столь же произвольны попытки свести философию Федорова к вариации прагматизма (см.: *Rostislav Pleinjaw*. Gundlinien der philosophischen Lehre N.F.Fedorow's. «Test schrift N.O.Loskij zum 60 Geburtstag». Bonn, 1934. S. 140; Russian Philosophy. Edited by James M.Edie. *James P. Scanlan*. Mary Barbara Ledlin. Chicago, 1965. V. III. P. 87). Ни устремленность Федорова к объективной истине, его глубокая связь с традицией русского правдоискательства, ни его ставка на коллективность и космически-моралистическая прогностика не подтверждают этой версии. Философия **общего** дела существенно отличается от философии **частного** успеха и эмпирически толкуемой полезности.