

"ЗАГАДОЧНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ", "УЧЕНЫЙ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ",
"МУДРЕЦ И ПРАВЕДНИК"...

Рецензия на книгу Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., "Наука",
1982, тир. 50000 экз.

Эти вынесенные в заголовок рецензии противоречивые определения относятся к одному человеку. Именно в таких выражениях давалась оценка личности Николая Федорова /1828-1903/ после первой, уже посмертной, публикации собрания его трудов в 1906 году. Его называют также утопистом и мечтателем оригинальнейшим умом, самородным, своеобразным, вполне независимым мыслителем, человеком разнообразнейших, обширных познаний, неутомимым писателем, идеальным библиотекарем, личностью предельной нравственной чистоты, аскетом и подвижником, неканонизированным святым. О его жизни ходят легенды: он спит на сундуке и не более четырех часов в сутки, годами ходит в одном и том же пальто, питается в основном хлебом и чаем, едва ли не всю свою скромную зарплату библиотекаря Румянцевского музея, а позже и пенсию, раздает нуждающимся, он не подписывает своих статей, не берет за них гонораров, даже посмертное издание выходит тиражом 480 экземпляров и по воле автора "не для продажи", т.е. распространяется бесплатно.

Учению Федорова также даются взаимоисключающие оценки: утопия, экономическая эсхатология, соединение материализма и спиритуализма, проект регуляции природы, христианский вариант египетского мировоззрения, своеобразная форма религиозного позитивизма, религия культа предков, научно-философская фантастика и т.д. Его труды считаются заслуживающими внимания в равной мере философов и экономистов, естествоиспытателей и богословов, историков, правоведов, искусствоведов. Его сближают с такими разными мыслителями, как Фурье и Огюст Конт, а позже с Тейяр де Шарденом.

Еще при жизни Федорова Лев Толстой говорит: "Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком", а в записной книжке называет его "святым" /4, стр. 262/. Другой знаменитый современник Федорова В. С. Соловьев пишет ему: "Я со своей стороны могу признать Вас своим учителем и отцом духовным" /4, стр. 271/. Ф. М. Достоевский после ознакомления с кратким очерком учения Федорова, сделанным одним из учеников последнего, сообщает: "... В сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои" /4, стр. 269/. К некоторым идеям Федорова сочувственно относятся Брюсов и Горький.

Однако, несмотря на столь живой и неподдельный интерес к мыслителю со стороны пусть не многих, но выдающихся его современников, учение Федорова остается малоизвестным широкой публике. После выхода в свет второго тома сочинений в 1913 году труды мыслителя уходят в тень. Предпринимается попытка издания его произведений в Харбине к столетию со дня рождения, но оно остается не законченным. На Западе регулярно включаются в антологии лишь небольшие отрывки из его произведений, но в 1970 году появляется фототипическое переиздание двухтомника его трудов. Интерес к творчеству Федорова возрождается в минувшем десятилетии. В этот период появляются популярные работы, посвященные преимущественно частным проблемам его философии или взаимосвязям его идей с другими учениями эпохи. Наконец, почти через 70 лет осуществлено сокращенное, но дающее достаточно полное представление о мыслителе, издание "Философии общего дела" на родине автора. Поэтому как ни странно выглядит на первый взгляд намерение рецензировать произведение вышедшее из печати впервые много десятков лет назад, все сказанное, думается, оправдывает такое намерение.

Нам представляется возможным дать краткое изложение идей мыслителя, исходя из того названия, которое он сам дал своему учению уже в конце жизни - "супраморализм или всеобщий синтез". При этом мы попытаемся следовать не за ходом изложения автора, а за скрытой внутренней логикой развития его мысли.

Понятие "супраморализм" у Федорова имеет трехсторонний характер. Во-первых, "супраморализм" потому, что в центре его стоит долг по отношению к "отцам-предкам", т.е. не только к ближнему, но и дальнему, ко всем умершим поколениям без различий расы, национальности, веры. Во-вторых, потому что этот долг находит "супра"-обоснование во взаимоотношениях трех ипостасей Святой Троицы, в отношении Бога Сына и Святого Духа к Богу Отцу. Наконец, в-третьих, "супра-" потому, что в этом учении по мысли его автора преодолевается разрыв между мыслью и делом, теорией и практикой, догмой и заповедью, нравственной установкой и нравственной деятельностью. Долг к "отцам-предкам" одновременно выступает как конкретная цель всеобщего воскрешения силами объединенного человечества с помощью сосредоточения науки, искусства и религии на решении этой задачи /2, стр. 473/.

Главным нравственным грехом современности Федоров считает начавшееся с Платона "распадение мысли и дела", которое произвело все другие распадения: на богатых и бедных, на ученых и неученых - и привело людей в "небратское", "неродственное" состояние. "Из всех разделений распадение мысли и дела /ставших принадлежностями особых сословий/ составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных /2, стр. 61/. Выход из создавшегося положения Федоров видит в том, чтобы объединить людей на основе высшей нравственности во имя высшей цели. Такой нравственностью, как уже говорилось, может быть супраморализм с религиозным культом предков в центре и воскрешением "отцов-предков" как единственно возможной практической целью такого объединения. Более конкретно свою мысль Федоров развивает следующим образом. Необходимо вопрос о смерти сделать главным вопросом науки, ибо без этого наука остается схоластичной, отвлеченной; вопрос же о смерти может сыграть роль катализатора в соединении мысли и чувства, а следовательно, знания и дела. "Знание, лишенное чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин неродственности; ум отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желания его водворить..." /2, стр. 67/. Соединение знания и чувства в ис-

следовании проблемы смерти приведет, по мысли Федорова, к осознанию наукой своего нравственного долга по отношению к отцам-предкам и всеобщему объединению людей, в котором личные и общественные интересы полностью совпадают: общее воскрешение становится необходимым условием личного воскрешения. "Жить нужно не для себя/эгоизм/ и не для других/альтруизм/, а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих /сынов/ для воскрешения умерших /отцов/" /2, стр. 166/. По аналогии с понятием "супраморализм" такое объединение людей можно было бы назвать супрасоборностью /в отличие от соборности в понимании славянофилов/.

Если предыдущие рассуждения Федорова носят "светский" характер, то в этом пункте учение его переходит в религиозную философию. Главная особенность всеединства, согласно Федорову, состоит в том, что оно может состояться, реализоваться лишь по типу Святой Троицы, в качестве основных признаков которой он выделяет нераздельность и неслиянность. В его учении Троица должна превратиться из догмата в заповедь: "...В учении о Троице дан нам не только образец современнейшего общества, но в нем же начертан и самый путь к осуществлению этого общества" /2, стр. 142/. Превращение догмата в заповедь мыслится путем осознания сынами "всех отцов, познаваемых как единый отец" по аналогии с Богом Отцом, осознания сынами своего сыновьяго долга по аналогии с Сыном Божьим. Далее Федоров выдвигает один из самых адогматических своих тезисов. Согласно мыслителю, церковная христианская Троица носит платоновский и платонический, безжизненный и монашеский характер, ибо в ней нет места для дочери. Федоров предлагает новую трактовку Святого Духа как дочернего начала, из которого "исключено все супружеское и материнское и оставлено только дочернее /т.е. долг к родителям/..." /2, стр. 141/. Таким образом, Дух Святой становится образцом для дочерей, триипостасность обретает ориентированную на практическую жизнь полноту и превращается из догмата в заповедь.

Учением о Троице Федоров хочет обосновать не только идею всеединства, но и идею воскрешения. Сыновний долг по отношению к отцам-предкам как единому отцу и прообразу Бога Отца у него становится долгом воскрешения и "...определение долга воскрешением не есть произвольный вывод; в понятии долга уже заключается требование воскрешения, как и во всяком долговом обязательстве необходимо заключается обязанность уплаты..." /2, стр. 162/. Из этого следует, что апокалиптические пророчества, грядущий Страшный Суд и конец света, по Федорову, надо понимать условно, он признает их неизбежность лишь в том случае, если люди будут пассивно их ожидать. В противовес такому "неделанию" Федоров выдвигает активное соучастие людей в собственном спасении - победе над смертью. Трансцендентное понимание воскресения он заменяет имманентным, ибо трансцендентное спасение будет, согласно церковному учению, для избранных, а имманентное для всех /супрасоборность спасения?!- В. Л./. В этом отношении учение Федорова является фактически проектом избежания "насильственного", лишь волею Божьей совершаемого, воскресения, проектом, открытым и превращенным в долг, в божественное повеление самим воскресением Христа. На это специально обращает внимание В. С. Соловьев в одном из писем: "...Со времени появления христианства Ваш "проект" есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову" /4, стр. 271/.

Практическое осуществление воскрешения, по Федорову, возможно лишь при соединении нравственности со знанием и искусством, с наукой и эстетикой, и, наконец, христианством. Наука, согласно Федорову, дает лишь теоретическое, мнимое господство над природой, на деле находясь у нее в подчинении. Необходимо поставить науку на службу идее-долгу-проекту - воскрешению, чтобы она основывалась "на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, .. на опыте едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всею землею как одним целым, как

кладбищем множества поколений, постепенно возвращаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим /супрасоборность науки?! - В.Л./ для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы на всю вселенную /4, стр. 489/. Человечество становится у Федорова как бы супрасоборным разумом природы происходит снятие антитезы "субъект-объект: "...Через нас, через разумные существа, природа достигает полноты самосознания и самоуправления, воссоздает все разрушенное по ее еще слепоте и тем исполняет волю Бога, делаясь подобием его, Создателя своего..." /4, стр. 633-634/.

Чтобы снять противоречия между наукой и искусством, чтобы создать условия для их объединения, необходимо преодолеть "мнимое воскрешение", "творение мертвых подобий всего прошедшего" и прийти к синтезу искусств, но не по Вагнеру - в музыкальной драме, а "по-славянски, по-русски - в архитектуре, в ее высшем произведении - храме, и в службе, совершаемой в храме, в храме как изображения мироздания, бесконечно малым по сравнению с мирозданием, но бесконечно высшим его /мироздания/ по смыслу, по включенной в него /храм/ мысли, в храме как проекте мира такого, каким он должен быть" /2, стр. 491/. Искусство подобия должно стать искусством действительности. "Наша жизнь есть акт эстетического творчества, - пишет Федоров. - ...Художественное произведение есть проект новой жизни" /I, т. II, стр. 155, 435/. Для неверующих такое новое искусство - воспитательное средство. Для верующих, пребывающих в храме во время литургии, оно - божественное служение, начало действия, т.е. воскрешения, которое, согласно Федорову, также становится литургией, но уже внехрамовой /супрасоборность искусства?! - В.Л./ . Искусство соединяется с верой, выходит из храма и объединяется со знанием во внехрамовой литургии, которая охватывает не только внутреннюю духовную жизнь, но и внешнюю мирскую жизнь, ставя и перед ней цель воскрешения.



Реализация воскрешения есть одновременно освобождение человека и человечества, это "обращение мира несвободного, где все определяется физической необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно"... /2, стр. 166/. Таким образом, проблема свободы решается Федоровым в конечном итоге путем ликвидации разрыва между мыслью и делом, путем преодоления "распадения", ведь "идея /высшего блага и свободы - В.Л./ вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна /4, стр. 429/. В этом пункте мы возвращаемся к началу рассуждений Федорова о главном грехе современности.

Итак, центр учения Федорова - долг по отношению к умершим предкам и задача их воскрешения. Ко всему творчеству мыслителя можно было бы поставить эпитафией знаменитое четверостишие Пушкина:

Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

Основная идея учения Федорова обусловила необычность, оригинальность его подхода к другим, более частным проблемам, относящимся к главной мысли лишь косвенно. Интересны некоторые его высказывания о восстановлении, реконструкции праязыка /в плане проективном - "филологическая пятидесятница"/, заметки о язычестве, буддизме, соображения об обществе "по типу организма", критика внутренней противоречивости альтруизма, позитивизма и теорий прогресса, деизма и пантеизма, критика Канта и "философа черного царства" Ницше, представляет интерес его историософия, а эпоха иконоборчества в изложении Федорова получает некоторые дополнительные штрихи.

Мысль Федорова не лишена тонкого остроумия, а подчас и сарказма. О ее бескомпромиссности можно судить хотя бы по тому, что в эпоху величайшей славы Толстого и как художника, и как автора нравственно-религиозной доктрины, нашедшей многочисленных сторонников и последователей, Федоров я

статье "Что такое добро?" делает в адрес Толстого серьезные, иногда резкие, критические замечания, а в письме к В. А. Коженикову называет Толстого "величайшим лицемером нашего времени", что затем стало чуть ли не общим местом при сравнении Толстого и Достоевского.

Говоря о Федорове, нельзя пройти мимо связи его учения со славянофильством, особенно ранним. Эта связь прослеживается в двух планах. С одной стороны, Федорова сближает со славянофилами тематика его интересов и характер решения общих со славянофилами проблем: противопоставление Востока и Запада, критика католичества и протестанства в их сопоставлении с православием, взгляды на происхождение и историю русской государственности, идеализация крестьянской общины, патриархальных отношений, самодержавной формы правления, оценка петровской реформы, как столкновения России с Западом, роль чувства в познании. Федоров претворяет славянофильскую идею соборности в проект супрасоборности; социальную и этическую окрашенность мысли у славянофилов он возводит в теоретический принцип, а затем и в проект, но в основе которого мыслится соединение мысли и дела. Есть общие места и перекличка в историософских идеях Федорова и Хомякова.

С другой стороны, Федоров-мыслитель как бы воплотил в себе все те черты, которые славянофилы считали характерными для русского типа мышления: а именно, целостность разума, сочетающую в себе отвлеченное мышление, непосредственное чувство, эстетическое суждение и любовь как руководительницу в постижении высшего блага /См. И. В. Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979, стр. 318/.

При таком подходе на первый план выдвигается не внешняя логическая взаимосвязь понятий, а внутренняя цельность разума, отсутствие противоречий в самом познающем духе /Там же, стр. 274/, т.е. увязывание теоретической, этической и эстетической способностей познающего духа, познание совокупностью духовных сил. В этом отношении у Бердяева были все основания сказать: "Я не знаю более характерного русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу" / 3, стр. 213/.

Едва ли не все писавшие о Федорове видят исходные пункты его учения в разных точках, да и внутри самого учения по-разному расставляют акценты. Если С. Булгаков начинает анализ с идеи распада мысли и дела / 4, стр. 264/, то Л. Шестов - с учения о Троице / 7, стр. 128/, а В. Зеньковский - с влияния на Федорова идей Просвещения / 5, стр. 134/. Если для Г. Флоровского мировоззрение Федорова большей частью не было христианским вовсе / 6, стр. 327/, то для В. Зеньковского оно безусловно носит христианский характер / 5, стр. 131, 138 и др./; если, наконец, С. Булгаков, отвергая учение Федорова "по букве", принимает его "как движение сердца и воли", то Н. Бердяев принимает его и по букве, а именно, как "активный эсхатологизм" в противовес "пассивному эсхатологизму", например, В. С. Соловьева.

С какой же стороны подойти к оценке учения Федорова? Насколько оно утопично и фантастично? Носит ли оно христианский или светский, даже позитивистский характер? И можно ли назвать это философией? Такие и множество других подобных вопросов возникают при знакомстве со взглядами мыслителя. Однозначные ответы на все эти вопросы, на наш взгляд, невозможны или, по крайней мере, являются делом будущего. Пока на каждый из поставленных вопросов мы могли бы ответить: и да, и нет. Все разноречивые оценки учения Федорова справедливы, но в разной мере. Утопист ли Федоров? - В определенной степени это так, когда речь идет о химической формуле тела умершего, но его идея выхода человечества во Вселенную в настоящее время уже не кажется столь утопичной, как в конце XIX века. Позитивист ли Федоров? - Да, поскольку мощь науки и техники у него не знает пределов. Но вместе с тем он дает суровую критику позитивизма за его слепоту по отношению к должному, к этике. Оказали ли влияние на Федорова идеи Просвещения? - Да, его вера в разум носит тот же безграничный характер. Однако у Федорова она уживается с верой в бога и бессмертие, что совершенно чуждо Просвещению.

Христианский ли мыслитель Федоров? - Да, до тех пор, пока он привлекает христианское учение как авторитет для подтверждения или обоснования своих взглядов. Но с церковно-догматической точки зрения он впадает в ересь сразу же, как только углубляется в богословие.

Список таких вопросов можно было бы продолжить. Мы остановимся еще только на одном: является ли учение Федорова философией? - Да, потому что в нем излагается определенная цельная система взглядов на мир. Можно ли подходить к ней с теми критериями, которыми мы руководствуемся при анализе какой-либо классической философской системы?

- Нет, ведь Федоров даже не делает попыток положить в основание своего учения онтологические, метафизические или гносеологические предпосылки. Им руководит не стремление к познанию, а пафос спасения человечества, пафос преодоления смерти, победы над ней. Этот пафос, эта, говоря словами Достоевского, "идея-страсть", руководящая мыслителем, позволяет ему во имя высшей нравственной цели не замечать произвольность своих предпосылок и допущений: что смерть есть абсолютное зло, что главный нравственный долг человека есть долг по отношению к умершим, основывающийся единственно на том, что человек обязан вернуть жизнь тем, от кого ее получил /попытка же обоснования этого долга в догмате о тринности бога превращается в освящение его церковным авторитетом/; что относительный разрыв между теорией и практикой есть величайшее зло современности, и что его возможно и необходимо преодолеть путем подчинения той и другой этике; что, наконец, воскрешение себя с помощью науки и техники есть смысл жизни человечества. Если мы признаем произвольность этих допущений, то, естественно, будем не вправе подходить к учению Федорова как к философской системе. Отметим, что само название "Философия общего дела" дана его трудами учениками при посмертном издании, сам же Федоров предпочитал употреблять слово "проект".

Воспринять учение Федорова как некую систему идей, поддающуюся логическому анализу и изложению, мешает также непостоянство и непоследовательность в терминологии, ее неясность, субъективность, некоторая сбивчивость и недоговоренность даже в основных положениях. Это обусловлено тем, что мыслитель полагался на силу интуитивного прозрения, а не на строгость рационального мышления. Федоров меньше всего думал о стройности, логичности и последовательности своего учения. Хотя он и делал попытки системного изложения своих идей, их едва ли можно признать удавшимися. Мысль философа движется то концентрическими, то спиралевидными кругами, останавливаясь, делая отступления, представляющие самостоятельную ценность, повторяясь и опять возвращаясь "на круги своя". Тип или стиль мышления Федорова можно, пожалуй, характеризовать воспользовавшись термином П. Флоренского как "контрапунктный". Не случайно так нелегко найти ту ниточку, тот ее кончик, вытягивая за который и наматывая одну за другой на стержень логики его мысли, можно было бы распутать весь клубок идей "загадочного мыслителя", как не случайно и то, что даже в таком центральном для него понятии, как "воскрешение", он оставляет двойственность. Читая один его произведения, мы можем прийти к выводу, что наука должна найти определенную химическую формулу, по которой можно воссоздать умершего. Другие же работы, казалось бы, указывают на чисто духовный путь воскрешения. Федоров не определяет даже такие "краеугольные камни" своего учения как "жизнь" и "смерть". Они берутся как эмпирические факты, которые не могут быть истолкованы по-другому, чем это предлагает мыслитель.

Но несмотря на это, взглядам Федорова, как уже говорилось, нельзя отказать в безусловной цельности. У мыслителя чрезвычайно развит дар органического синтеза разнообразных идей, дар идейно-философской архитектоники. Цельность его учения основывается не на отсутствии противоречий внутри учения, а на снятии этих противоречий внутри познающего духа. Для характеристики особенностей системы идей Федорова можно использовать слова Л. Толстого о том,

что цементом, скрепляющим все многообразие художественного произведения является "единство самобытного нравственного отношения автора к предмету". У Федорова налицо именно такое единство самобытного /воскрешение своими силами/ нравственного /чувство долга к отцам-предкам/ отношения /проект/ к предмету /будущее человечества/. С точки зрения формы, работы Федорова, конечно, нельзя признать художественными произведениями, хотя он прибегает, например, к вопросно-ответному построению текста /"пасхальные вопросы"/. Но что роднит их с художественным произведением - это нравственный пафос.

Что же представляет собой учение Федорова? Нам думается, что это прежде всего этическая система, этический трактат, который сам Федоров удачно назвал "супраморализмом", ибо развитие, скорее даже полет этической мысли в нем не сдерживается никакими онтологическими или гносеологическими границами, не страшится превращения в фантастику и утопизм. Но сказать так - вовсе не значит поставить все точки над "и". К какому бы выводу мы ни пришли, Федоров все еще остается "загадочным мыслителем". При этом все его учение проникнуто и одухотворено такой глубинной и строгой серьезностью, что невольно привлекает к себе столь же серьезное внимание, вызывает столь же серьезное отношение.

В заключение отметим, что многое сказанное о Федорове имеет скорее гипотетический, чем констатирующий характер и требует детального анализа. Нам же, в рамках рецензии, прежде всего хотелось вызвать интерес к творчеству столь незаслуженно забытого и столь долго не издававшегося мыслителя. После знакомства с его произведениями становится несомненным, что наши представления о русской культуре XIX - начала XX века, и философии и "светском богословии" этой эпохи без них остались бы далеко неполными. Влияние же Федорова на русскую общественную и философскую мысль и особенно на литературу /В. Брюсов, В. Иванов, А. Белый, В. Хлебников, В. Маяковский, А. Богданов, поэты "Кузницы", Н. Заболоцкий, А. Платонов, отчасти Б. Пастернак/ еще ждет своих исследователей.

СНОСКИ

- ¹ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. т. I., Верный, 1906; т. II. М., 1913.
- ² Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982.
- ³ Н. Бердяев. Русская идея. Париж, 1946, стр. 209-213, 215-216.
- ⁴ С. Булгаков. Загадочный мыслитель. В кн. "Два града". М., 1911, т. II. стр. 260-277.
- ⁵ В. В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1950, т. II. стр. 131-145.
- ⁶ Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1981, стр. 322-330 и др.
- ⁷ Лев Шестов. Н. Ф. Федоров. - "Умозрения и откровения", Париж, 1964, стр. 125-130.