



Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Целостный идеал

Отвергнув дробные идеалы как неудовлетворительные, установив причину дробности их — недостаточное понимание идеи конца, — естественно спросить: обеспечена ли тем самым возможность утверждения целостного идеала? На это можно ответить, что все предыдущее являлось лишь расчисткой поля, но для того чтобы получить на этом поле нужные плоды, необходимо соблюсти ряд условий, позволяющих говорить о целостном идеале. Чтобы связать в одно целое конечную цель и конкретное действие сегодняшнего дня, необходимо найти те предпосылки, без которых подобное соединение разбивается на ряд спорных задач, в отношении коих возможно самое различное отношение, разная оценка их и разная степень признания их необходимости.

Действительно, если для образования целостного идеала необходимо, чтобы он был в достаточной степени «эсхатологичным», то все же самое созерцание конца или «концов» еще недостаточно для бытия идеала. Познание конца не есть еще утверждение идеала и может быть весьма далеким от него. Вообще, созерцание как таковое, взятое отдельно, не обосновывает и не может обосновать конечной цели. Вообще, говоря о ней, о познании, о созерцании ее, следует иметь в виду, что конец, рассматриваемый как завершение некоторого, начатого во времени процесса, не может быть всегда и полностью предопределен. В этом смысле, когда речь идет о последней завершительной точке, то приходится, в сущности, высказываться о возможностях конца, а не о конце как таковом или, вернее, о возможных концах. Созерцание и познание способно только открыть ряд возможных завершений исторического процесса, поставив их в ряд, не предопределяя того или иного отношения к ним.

Таким образом, возможно утверждать, по крайней мере, три конца, из которых один строится на победе жизни, другой — на признании последней гибели, а третий говорит о циклических сменах жизни и смерти (теория вечного возвращения).

Ни один из них не может быть признан и утвержден в качестве необходимого конца, и взятые сами по себе в отдельности они должны признаваться возможными и вероятными. Для того чтобы созерцание и познание конца оказалось причастным идеалу, он должен превратиться в цель. В этом смысле конец должен быть не только созерцаем и познан (т. е. усмотрен как нечто возможное только), но и оценен, хотя оценка сама по себе еще недостаточна для превращения того или иного представления конца в идеал. Для этого еще нужен особый акт выбора, т. е. признание необходимости актуализировать возможность, заключающуюся в том или ином данном представлении конца. Таким путем теоретическое (созерцаемое) представление возможного конца, через оценку его становясь практически существенным, в акте выбора становится обязательным для осуществления. С этой точки зрения конец, признанный желательным, утверждается не только как возможный для реализации, но сама эта реализация рисуется как обязательная норма поведения, как обязанность для того, кто избрал ту или иную конечную точку. Представление конца при таком положении превращается в замысел, который должен быть проявлен и из состояния возможности переведен в положение наличной действительности. Цель, избранная и утвержденная, обуславливает выяснение образа действия, побуждает искать надлежащих путей и, наконец, жизненно требует действия и деятельности, без которой идеал остается мертвой, недвижимой и ненужной схемой.

Решимость в выборе есть именно то, что сращивает воедино отдельные моменты идеогонического процесса. Выбор той или иной возможности оказывается стержнем, на котором они держатся и который их превращает в подлинный идеал. С этой точки зрения дробные идеалы являются построениями, где выбор их не осуществлен или осуществлен только в последнем звене, в традиционно-бытовых построениях, где осуществление подлежащего поведения диктуется в силу близости этих идеалов к действию и деятельности. Вообще же, только совершив акт выбора, можно говорить о реальном осуществлении идеала и о приобретении им характера целостного идеала. С этой стороны можно утверждать, что целостных идеалов в развитом и развернутом виде имеется крайне незначительное количество. Выдержанным в качестве целостного начала будет только то построение, в котором отчетливо усмотрен конец, дан акт выбора и достаточно четко показаны этапы воплощения.

При таком положении, принимая во внимание, что, в сущности, все известные идеалы представляют не что иное, как дроби, являясь разрозненными частями недовершенной и недоделанной постройки, естественно спросить все же: есть ли такое учение, которое могло бы служить примером, если не законченного построе-

ния в этой области, то, во всяком случае, представляло бы достаточно целостный по охвату идеал, который в то же время был бы достаточно высок, чтобы о нем можно было бы говорить как о высшей точке желаний и стремлений человечества. Просматривая с этой точки зрения все известные до сего времени попытки выдвинуть тот или иной идеал, относящиеся к последнему времени в пределах ближайшего к нам столетия, можно найти только одно учение, которое оказалось в состоянии доплеснуть до такой высочайшей точки и не только доплеснуть, но и удержаться на этой вершине, не потеряв связи с действительностью, так что можно говорить, что в нем едва ли не впервые сделана попытка протянуть от этой вершины нити до повседневной действительности. Таким учением являются построения русского мыслителя Н. Ф. Федорова.

Посмертно опубликованные в 1906 г. под заглавием «Философия Общего Дела» статьи этого автора не встретили сколько-нибудь широкого отклика ни в тогдашней науке, ни в широких кругах тогдашнего мыслящего общества. Еще меньший отклик в свое время встречали эти идеи скромного работника библиотеки Румянцевского музея даже среди крайне небольшого числа людей, в конце прошлого столетия непосредственно соприкасавшихся с Н. Ф. Федоровым, среди которых были интереснейшие ученые и философы, чьи имена были в центре внимания большинства русских культурных людей. Можно сказать, что взгляды этого человека достаточно резко шли вразрез с господствовавшим в то время позитивистическим уклоном мысли. Они представлялись чем-то весьма экстравагантным даже наиболее вдумчивым слушателям и почитателям оригинального мыслителя, которые усматривали в них смесь величайших прозрений «гениального автодидакта» с сомнительными и фантастическими проектами, не всегда вразумительными и внятными для современников, но всегда идущими вне общепризнанных тогда и общепонятных путей и рамок.

Для позднейшей эпохи, наступившей после издания первого тома сочинений Н. Ф. Федорова, его учения оказались более внятными и приемлемыми, но только с одной стороны. Начало XX века, отрицательно отнесшееся к упрощенному позитивизму предшествовавших десятилетий, жадно цеплялось за все, что могло дать опору для его построений; мистико-символический туман, бывший сознательно или подражательно основой, на которой развивались интереснейшие учения начала этого века, был необходимым исповеданием веры. В первые годы XX века была сделана попытка истолковать непрерываемо ясную постановку величайших проблем, сделанную Н. Ф. Федоровым, как туманно-неопределенную «мистику». Наряду с такими утверждениями людьми противоположного склада мыслей те же построения Н. Ф. Федорова характеризовались также прямо противоположными терминами,

причем они объявлялись безграничным натуралистическим оптимизмом упрощенно-позитивистического типа, опирающимся на признание науки всеспасающей панацеей.

Уже такое сопоставление мистики с ориентировкой на науку заставляет думать, что не все обстоит благополучно с такого рода оценками построений этого автора. В то же время с точки зрения, развитой выше, эти несоединимые характеристики становятся вполне понятными, легко объяснимыми и даже неизбежными для тех, кто не воспринимает вопрос об идеале как вопрос о системе деятельностей, идущих от целеполагания к реальному осуществлению поставленной в идеале задачи, воплощаемой в действительном трудовом акте. Действительно, поскольку идеал [хотят] усматривать только в полагании высшей и высочайшей цели, невоплотимой и неосуществимой, постольку неизбежно приходится признавать самую мысль о возможности его воплощения и осуществления высшей и высочайшей тайной. С этой стороны все те, кто в проблеме идеала видят только этот момент, имеют и всегда будут иметь неистребимую склонность говорить о мистике и тайне там, где идет речь о высочайшей задаче. Можно даже утверждать, что чем выше соответствующая задача, тем больше шансов ожидать от такого рода авторов стремления покрыть ее мистическим покровом, маскируя реальные очертания ее завесой тайны.

Точно так же понятна и обратная характеристика такого учения и вытекающее из нее признание подлежащих утверждений Н. Ф. Федорова «элементарным натурализмом» и плоским практицизмом, разбавленным научной фантастикой. Здесь точно так же центр тяжести лежит в стремлении разорвать единую цепь и разломать лестницу, ведущую вверх. Нижние ступени лестницы, «низводящей божество и возводящей человечество», в представлении авторов, говорящих об элементарности построений Н. Ф. Федорова, оказываются существующими и представляются могущими существовать только в отделении, только вне и помимо высших ступеней. Высшее, вообще говоря, в представлении такого рода мыслителей столь высоко, что его никак нельзя связать с конкретной, плоской рецептурой повседневности, содержащей в себе всю мелочность и грязь обыденной действительности, отправляясь от которой нельзя рассчитывать на немедленный переход в новый преобразованный мир.

Необходимость той борьбы и полемики, которую столь энергично вел Н. Ф. Федоров против «ученых», разделяющих мысль и дело, особенно ясна именно из тех возражений, которые сейчас возникают по поводу его построений. Отсутствие умения фиксировать внимание на всей цепи звеньев, связывающих высшую и отвлеченную для сегодняшнего момента цель и задачу с конкретной практической жизнью, является первопричиной таких, взаимно

исключающих друг друга оценок, какие приходится слышать при суждении о построениях Н. Ф. Федорова. Приведенная выше оценка его учений, с одной стороны, как возвышеннейшей туманной мистики, и, с другой — как вульгарно-плоского натурализма, только наиболее яркий пример среди ряда других, таких же взаимно исключających друг друга положений, когда его расценивают то как революционера, то как поклонника российского самодержавия, то как глубокого ученого и мыслителя, то как талантливого самоучку, «автодидакта» и так далее и тому подобное...

С развитой выше точки зрения, обращаясь к теориям Н. Ф. Федорова, необходимо отметить, что и здесь имеет место, пожалуй, наиболее яркая попытка дать целостное построение, стремящееся охватить все отмеченные нами стадии вопроса об идеале в той степени, насколько это возможно сделать одному человеку. При этом сам автор рассматривает свои писания не как полную, законченную и совершенную постройку, а только как первоначальные эскизы, очерки и наброски, по необходимости недостаточно выражающие положение дела. Смыслом его утверждений является не стремление написать книгу, а стремление к осуществлению того дела, которое он считает задачей, смыслом и целью человечества и в осуществлении коего он видит единый, единственный и целостный идеал.

Основание для выдвинутого им идеала Н. Ф. Федоров находит, вообще говоря, в христианской религии и ближе — в православии, которому он дает совершенно новое, до него неслыханное истолкование, всецело связанное с выдвинутым им идеалом. Вернее, в нем он считает сохранившейся в наиболее чистой, «проективной» форме постановку высшей и высочайшей задачи, предстоящей человечеству как «общее дело» всех людей. Эта связь учения об идеале в учении Н. Ф. Федорова с религией, пронизывающая все его высказывания, особенно ярко выражена в статьях, которые он назвал «Пасхальными вопросами»¹, — в сущности, посвященных выбору исходной точки, обосновывающей возможность построения всеобщего синтеза. Такой синтез, в котором он находит обоснование для всеобщего действия и мировой космической всеобщей преобразовательной деятельности, назван им «супраморализмом или всеобщим синтезом, т. е. всеобщим объединением». Этот синтез рассматривается как «синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, — из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой, как великим праздником и великим делом» (Ф. О. Д., т. I, с. 399).

В этом последнем — в деле — лежит заострение всех построений Н. Ф. Федорова, в нем же заложены и основания для выбора

им направления, по которому идут все его мысли и стремления. Все его «Пасхальные вопросы» альтернативны, представляя не что иное, как попытку наметить два возможных пути и два возможных выхода из обступивших человечество бедствий. Это, по его словам, постановка вопроса о «двойном результате хода естественного дела, о двойкой будущности», которая зависит от выбора того или иного пути, намечаемого им в «Философии Общего Дела». Именно в этом качестве «дела» и «деловой религии, возводящей в религию вопрос о жизни и смерти», Н. Ф. Федоров находит основания для противопоставления вопроса о «всеобщем обогащении» вопросу «о всеобщем воскрешении» и противопоставляет свое учение о супраморализме учениям М. Штирнера и Ф. Ницше как имморализму, учению Л. Н. Толстого, которое он рассматривает также как пассивный имморализм* (неделание), и мистицизму вообще и, как он говорит, «мистицизму Достоевского и Соловьева в особенности»². Обоснованием для всех построений «Философии Общего Дела» является выбор направления для деятельности, выбор дела.

В этом качестве идеал Н. Ф. Федорова является деловым по преимуществу, причем его связь с религиею и православием не обосновывается на элементарной морали. Наоборот, в его учении все христианство превращается в этику, как действие и деятельность, охватывающую все отношения человека и все сферы мира. «Супраморализм, — говорит он, — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы — заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (Ф. О. Д., т. I, с. 399). Такого рода расширение основания для идеала, который, будучи сам деловым в смысле всеобщего дела, охватывает, таким образом, все области человеческого действия и с этой стороны поднимает его над всякой попыткой частного и частичного обоснования. Идеал общего дела в учениях Н. Ф. Федорова не нуждается в высшем обосновании, ибо сам он является обоснованием для всех видов деятельности, превращая всякую догматику в проектику, всякий опыт в дело, стремясь всему, что не имеет приложения (теоретическое знание), дать приложение, и такое, которое было бы всем необходимо и ни кем не отрицаемо.

* В отличие от всех исследователей, которые считают Л. Н. Толстого учителем нравственности (моралистом), Н. Ф. Федоров считает его учение имморальным, поскольку он говорит о «неделании», которое, по мнению Федорова, является почвой для возникновения ряда бедствий, создающих почву для возникновения более худших дел чем те, которые избегаются «неделанием» элементарного зла.

Таким образом, подходя к выдвигаемому Н. Ф. Федоровым вопросу об идеале, следует в первую очередь отметить, что он является социальным идеалом как по своим первичным отправным точкам, так и по своим замыслам и проектировкам. Говоря об общественном устройстве, автор «Философии Общего Дела» различает два вида общества. Первый из них, основанный и строяемый по типу животного организма, осуществлен и осуществляется во всех существующих и существовавших до сего времени общественных организациях. Это — общество, построенное по типу разделения и расчленения функций и соответствующему этому расчленению разделению частей общественного целого по степени сознания и сознательности. Общество, в основе которого лежит такого рода зооморфический образец, зиждется на принципиальном стремлении отделить сознающие и руководящие органы от исполняющих и осуществляющих. Разделение на ученых и знающих и на неученых и действующих является корнем и основой всех прочих разделений и распадов, возникающих в обществе. Сосредоточение в одних органах общественного целого мысли, сознания и руководства, подобно тому, как это имеет место в таком животном организме применительно к нервно-мозговой системе, и передача на долю других частей его чисто исполнительных функций представляется Н. Ф. Федорову коренным пороком, порождающим все остальные. Классовый строй, возникающий на основе этого разделения, при котором для одних мир обездушивается, превращаясь в фикцию и представление, и при котором другие на шесть дней обезглавливаются тяжелым трудом, так что на седьмой день голова для них становится лишь чем-то вроде не всегда нужной шляпы, находит в Федорове одного из самых жестоких критиков. Общество, построенное по подобному зооморфическому типу, неизбежно обречено и переживает судьбу всякого животного организма. Самоотравляясь внутренними противоречиями, порождая в самом себе центробежные силы, обусловленные поглощающим сознание гнетом и питаемые рознью, возникшей на почве принудительного обезглавливания отдельных частей-органов, такое образование гибнет так же, как и всякий организм, вытесняемое другими, такими же столь же неустойчивыми образованиями.

В противовес обществу, построенному на зооморфной органической основе, Н. Ф. Федоров выдвигает идеал общества, построенного на единстве сознания и действия, исключаяющего самую возможность борьбы, взаимоуничтожения и распада. Идеал этот, согласно утверждению автора, выработан не юристами, политиками и учеными и не на конгрессах и конференциях и провозглашен не в декларациях прав человека, а оформлен отцами церкви и зафиксирован соборами в виде догмата троичности. Догмат этот человечеством не осуществлен в его жизни, даже больше: он пере-

толкован учеными в качестве только догмата, т. е. представления и утверждения, не связанного с практической деятельностью как таковой. В то же время и этот догмат, как и все догматы, является заповедью и в этом качестве подлежит осуществлению и воплощению. Единство догмата и заповеди требует такого понимания догматических построений, при котором они понимались бы как нормы, образцы и планы, по которым должна строиться человеческая деятельность.

С этой стороны общество, построенное по образцу тройческого единства, представляет объединение, возможное только при полноте согласия, единодушия и взаимной любви его членов. Троица как таковая, по учению Н. Ф. Федорова, представляет общество, в котором полностью отсутствуют всякие юридические и экономические начала, в котором нет никаких элементов взаимной агрессии, ничего, что содержит хотя бы оттенок ее, нет властвования и господства в тех смыслах, которые обычно связываются с этими представлениями, ничего военного и полицейского, как нет и ничего «демиургического», ремесленного, оформляющего извне данные и навязанные отношения. Что социально проективная природа Троицы как образа совершенного единства сознавалась, Федоров достаточно ясно показывает анализом так называемых «богословий», которыми освящались, начинались и заканчивались различного рода международные и частные акты. Призывание имени Троицы как образа, освящающего подлежащие отношения, имело место на мирных договорах, но оно отсутствовало на актах, которыми провозглашалась и объявлялась война; оно ставилось во главе завещательных и дарственных распоряжений, но отсутствовало на записях торгово-договорного и заемного характера и т. п.

Из всей совокупности отношений, характеризующих порядок связи между отдельными лицами, в существе тройческого единства не введено ни одного образа, который позволил бы обосновать социальный строй на каких-либо актах посредствующего типа, обуславливающего соответственное поведение. Из всего ряда возможных связей: принуждения и властвования (подданство, гражданство и рабство), сделки и договора (хозяйство и товарищество) — в учение о совершенном социальном единстве и в этом качестве в учение о божественном единстве включены только отношения родственные, как наиболее непосредственные, прямые, личные, и притом не столько родственные в смысле родовом, предполагающем половое деление человечества, сколько в одном только двустороннем отношении отцовства и сыновства. Таким образом, из подобного единства исключается все половое и дробное, увековечивающее животноеподобный способ происхождения человека. В совершенном социальном единстве исключено всякое материнское (половое) начало и с этой стороны образы отцовства и

сыновства очищены от привходящих в их состав представлений о половом происхождении родовых отношений, которые предполагают мать как первоисточник рода, заключающегося в телесном дроблении и членении рождающего на существо родящее и рожденное.

Однако существо связей в тройческом социальном единстве не исчерпывается только отношениями отцовства и сыновства, даже доведенными до высочайшей чистоты, в смысле исключения из них всего, кроме родственной близости и авторитета — старшинства. При наличии в нем только двух указанных сторон все же возможно перерождение даже на почве таких, очищенных от всякой мути отношений в связь, сводящуюся к подчинению и покорности. Введением в существо этого общения третьего члена в виде равночестного и равнославного Духа соответственное учение вводит новый, весьма важный оттенок в существо подлежащих связей. Благодаря этому они начинают рассматриваться как построенные не на рассудочно рациональных только и волевых устремлениях, а выступают как укорененные в вдохновении, являющемся основоположным элементом, создающим самую возможность совершенного общения. Необходимость и неотменимость вдохновения как основы, без которой невозможно осуществление совершенной общественной организации, подтверждается Н. Ф. Федоровым путем анализа природы вдохновения и утверждения им сущности дочеринства как элемента женственности, вне полового понимания ее, и определения места и функции этого элемента в тройческом единстве. Помимо сказанного, разбором существа всех теологических предикатов, относимых в христианстве к божеству, можно показать основоположное значение их в деле построения учения о высшей и высочайшей социальной организации, что и делает в ряде случаев и во многих местах своей «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федоров.

В настоящем представлялось бы целесообразным остановиться только на двух таких утверждениях, а именно на характеристике этого типа общения как «нераздельного и неслиянного». Говоря об этих терминах, имеющих большую историю и бывших в свое время предметом живейшей не только богословско-догматической, но и политической борьбы, Н. Ф. Федоров отмечает, что в них в высочайшей степени отразилась природа рассматриваемого общения. О существе этого общения и общежития он говорит, что «мы пойдем его (триединое существо) лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, всеединным существом и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание» (Философия Общего Дела, т. I, вып. 2, с. 28)³. В этих словах речь идет о

такого рода организации, в которой отсутствует всякая раздельность и дробность, всякий распад и самоизоляция. Рознь, не в ее отрицательной только характеристике, а и в том активном замыкании, которое она производит, полностью исключена из божественного тройческого общения. С этой стороны в нем отсутствует всякая тенденция к изолированности, эгоизму и эготизму у входящих в такое единство лиц. С другой стороны, не менее важным для этой организации является и «неслиянность» ее сочленов. Это обозначает, что в этом общении нет никакого гнета и ни принуждения, ведущих к подавлению стремлений и создающих условия пассивного слияния путем поглощения собственной индивидуальности сочленов. С этой точки зрения — активное взаимоотношление и пассивное поглощение, рознь и гнет, распад и саморастворение одинаково чужды природе этого высшего общественного объединения, являющегося своеобразным «сращенным единством».

Вопрос о Троице и о Божестве, как высшем и высочайшем образе общения, не исчерпывается теми чертами, которые приведены выше. Центральная идея божественной жизни, заключающаяся в бессмертии, точно так же истолковывается Н. Ф. Федоровым практически, как задача, поставленная человечеству в качестве подлежащего выполнению проекта. «Запад в Англию во главе, — говорит Федоров, — считает учение о Троице самым антифилософским учением и почему-то даже мистическим» (Ф. О. Д., I, 262), и эту мистику особенно решительно Федоров упраздняет, вскрывая за соответственными богословскими формулами вполне реальное, практическое, «проективное», по его словам, учение, связанное с вопросом о преодолении смерти и борьбе с нею.

В другом месте «Философии Общего Дела» по этому поводу находят следующие слова: «Божественное существо, которое само в себе показало совершеннейший образец, существо, которое есть единство самостоятельных бессмертных личностей, во всей полноте своей чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в божественном существе открывается то же самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, [с.] 27). Вопрос о бессмертии человечества, понимаемом Н. Ф. Федоровым в виде реального телесного бессмертия, а не в форме бесплотного бессмертия души, является дальнейшим необходимым выводом из его концепции. Троица согласия — нераздельная и неслиянная, являющаяся образцом единогодушного и целостного общества, естественно, является и Троицей живоначальной, в существе которой заложено стремление к полноте жизни, которая сама является жизнью, ее источником и служит основой для всякого утверждения жизни, осуществления, поддержания и

восстановления ее. На той же, выше цитированной странице находятся такие слова: «В единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому у них и нет смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны» (там же, с. 27).

В этих последних словах намечается переход в построениях Н. Ф. Федорова от вопроса о конечной цели, которая стоит перед человечеством, к вопросу о пути, при помощи которого достигается эта цель. Превращение человечества в образ и подобие тройческого единства, заключающееся в многоединстве или всеединстве существ, победивших смерть при помощи взаимной любви и верности, может быть выполнено лишь тогда, когда осуществление жизни и борьба со смертью будут поняты как основная имманентная человечеству задача, долженствующая поглотить все его мысли и силы. Образ действия человечества на этом пути, в сущности, и составляет основную идею построений Н. Ф. Федорова, проводимую им с необычайной настойчивостью по всем его писаниям, собранным в «Философии Общего Дела». Это идея борьбы с природой, которая в современном своем положении и состоянии является разрушительной, смертоносной, губительной и умерщвляющей силой и которая должна быть путем знания, соединенного с действием, превращена в живоносную, созидательную и восстанавливающую.

Все, что написано Н. Ф. Федоровым, в окончательном итоге упирается в эту идею, представляя лишь дальнейшее и все более и более углубляющееся разворачивание тех заданий, которые рассматриваются им как ступени, ведущие к осуществлению дела высшего сверхчеловеческого общения. Отправляясь от той же используемой им в качестве основы для соответственных суждений теологической схемы, можно предвидеть, что путь, который должен привести человечество к осуществлению предстоящей ему цели, дан в христианстве, или, точнее, в Христе, как в образце, наметившем начальные точки искупительного и освободительного процесса, долженствующего закончиться полным спасением человечества. Задачей в этом отношении является уяснение себе того, «как образец, данный нам в лице Искупителя, превратить в закон деятельности, и не отдельных только лиц, но в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал, явленный нам в Троице имманентной» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 40). Путь этот намечается Н. Ф. Федоровым по следующим этапам: для того чтобы уподобиться образцу совершенного общения, человечество совокупными силами должно победить смерть. Но смерть является результатом слепоты природы, вне человечества и в нем самой действующей разрушительно,

и поэтому победа человечества над смертью обозначает полную победу его над природой и превращение ее сил в орудия и органы человечества, действующего в природе как орган ее самосознания. Но для того чтобы победа эта была полной, чтобы смерть нигде не нашла себе убежища, необходимо не только победить природу, но необходимо воскрешение мертвых и возвращение жизни всем человеческим существам, утратившим ее, или, точнее, только через воскрешение мертвых, производимое и проведенное человечеством полностью, будет смерть побеждена полностью и истреблена как «последний враг». Вопросы о борьбе со смертью, о победе над природой и о всеобщем имманентном, трудовом воскрешении всеми живущими всех умерших глубочайшим образом связаны и логически, и нравственно, что и стремится показать в своих писаниях автор «Философии Общего Дела».

В вопросе о смерти Н. Ф. Федоров стоит на точке зрения признания ее не основной, непреодолимой и непобедимой и в этом смысле абсолютной силой, а лишь результатом бездействия и невежества человечества, в своей слепоте не пытающегося даже осознать то, что смерть является не чем иным, как продуктом слепоты и неурегулированности природы, в самой себе не имеющей сознания, помимо человека. Говоря об этом, он утверждает, что «слепую силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не просто случайностью, водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества; но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 44).

Рассматривая вопрос о смерти, Н. Ф. Федоров констатирует, что в этой области человечество находится под гнетом сильнейших и ничем, кроме человеческого неразумия и слепоты, не оправдываемых суеверий. «Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном: все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (Ф. О. Д., т. I, с. 287). Остановливаясь на этих положениях, Федоров признает, что *действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами жизнь восстановить невозможно или когда все средства, которые только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Он не допускает мысли, чтобы при

этом речь шла о какой-либо специальной силе, имеющейся на этот случай и могущей быть открытой, полагая, что обращение слепой силы природы, разрушающей и губящей, в сознательную и животворящую и является таким средством. Процессы остановки жизни, разложения, гниения и, наконец, так называемого окончательного физического распада ничего не обозначают и не являются окончательным признаком неизбежности и необходимости смерти. На материалистах, больше чем на ком-либо другом, лежит обязанность доказательства возможности борьбы со смертью и необходимости восстановления и возвращения жизни, поскольку именно они утверждают, что человек есть лишь машина. «Соберите машину — и сознание вернется к ней!» — говорит Н. Ф. Федоров, отмечая при этом, что даже полное рассеяние праха в пространстве не является основанием для бездеятельности в этом отношении, так как за пределы пространства он исчезнуть не может. Действительность смерти и невозможность восстановления и возвращения жизни не может быть доказана, поскольку сама «смерть есть явление внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно» (Ф. О. Д., т. I, с. 288).

Если так, то вопрос о борьбе со смертью и о победе над нею превращается в вопрос о борьбе с природой — от изучения и овладения ее силами до полного обращения стихийно-слепых, разрушительных и умерщвляющих сил ее в сознательно руководимые человечеством, творческие и живоносные. «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присутствующий, в нас и вне нас живущий», — спрашивает Н. Ф. Федоров и отвечает: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума» (Ф. О. Д., т. II, с. 247). Однако, этот враг является не вечным, а временным, и с момента превращения природы в орган объединенного человечества, со времени упразднения в рядах его взаимных противоборств и обращения всех сил его на познание и покорение природы этот враг становится «другом вечным», обратившись из разрушительной силы в воссозидающую.

Эта деятельность человека по отношению к природе представляется Н. Ф. Федорову не столько обусловленной его стремлениями и интересами, сколько являющейся осуществлением долга потомков к своим предкам, сынов к отцам, или, вообще говоря, осознавшей свое место в природе части человечества в отношении к тому, кто отдал и передал ей свою жизнь, а сам погиб, вытесненный и разрушенный слепыми силами природы. Необходимость борьбы с природой, познания и изучения ее Н. Ф. Федоров выводит и из религиозных заповедей (декалога), и из анализа понятия свободы и условий ее осуществления, и из разума, говорящего о необходимости поддержания и обеспечения жизни. Впрочем, основ-

ным аргументом его является нравственный, стоящий в связи с обязанностью сынов в отношении умирающих и вытесняемых ими отцов. Осуществление этого основного долга неразрывно связано в его представлении с борьбой человечества с природой и необходимостью победы над нею в целях создания условий, обеспечивающих самую возможность совершенного общества бессмертных личностей. При этом, исключая всякую мистику, Н. Ф. Федоров говорит о необходимости полного преобразования мира и охвата его во всех временно-пространственных пределах. Осуществление этой задачи есть необходимое предварительное условие возможности образования идеального общения. Так, в «Философии Общего Дела» по этому вопросу можно найти целый ряд утверждений такого рода: «Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как земля, как будто и они не земли, — если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь ограничивается краткими временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудие его воли, т. е. *по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы* (подчеркнуто нами), настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа в нас, сознавая свою несвободу, через нас же обращается в мир свободных и бессмертных личностей» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 49). Не менее решительно звучат такого рода слова: «Истинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие» (Ф. О. Д., т. I, с. 279).

Борьба с природой мыслится Н. Ф. Федоровым осуществляющейся по двум направлениям, которые определяются им как два основных вопроса, подлежащих разрешению со стороны человечества: это вопрос продовольственный, или вопрос о голоде и спасении от него, и вопрос санитарный, или вопрос о смерти, погребении и восстановлении жизни. Оба эти, взаимно тесно связанные вопроса связаны с двумя другими, основоположными для Философии Общего Дела учениями: о метеорической (или космической) регуляции и о строительстве человеком своего собственного тела.

Что касается первого, то здесь необходимо иметь в виду ту общую оценку, которую дает Н. Ф. Федоров современному отношению человека к природе в его борьбе с нею и в его познании ее. Существо этих отношений характеризуется им как эксплуатация, хищничество и паразитизм человека на природе. Этому положению в настоящее время подходит конец. Паразит земли — человек — довел свою эксплуататорскую деятельность до того, что истощенная и все более истощаемая природа приходит в положение,

когда отбросы солнечной энергии на земле (уголь нефть и т. д.), которыми живет человек, подходят к своему естественному истощению. Борьба за эти источники превращается во взаимную борьбу в человечестве, грозящую ему самоистреблением. Паразитарно-хищническая эксплуатация, построенная на истощении земли, подходит к концу. В противовес ей нашим автором выдвигается идея метеорической регуляции как способности управления материальной природою и как начале общего дела. Метеорическая регуляция мыслится здесь первоначально как такое познание и управление метеорическим процессом, при котором человечество сначала научается управлять потоками влаги в атмосфере, направляя и осаждая ее в тех местностях, где это необходимо в целях обеспечения урожая и спасения человечества от голода. От регуляции атмосферических потоков путем взрывчатых веществ и электричества, в целях спасения от голода (дождевание), человечество должно обратиться к атмосферной регуляции в виде покорения и овладения атмосферным и грозovým электричеством, переходя, таким образом, от использования солнечной энергии (угля и нефти) к непосредственным источникам ее. В дальнейшем регуляция должна быть распространена на весь земной шар, который таким путем должен превратиться в «землеход», в планету управляемую и направляемую в ее движении человечеством как экипажем, откуда оно начнет воздействовать на всю солярно-космическую среду, распространяясь на все небесные тела, на весь космос и природу.

Такого рода процесс предполагает другого рода перестройку, имеющую своим предметом наше тело. Оно должно быть пересоздано и преобразовано, должно получить способность жить и не распадаться во всех космических средах. Эта задача воссоздания человечеством своего тела из первичных и основных элементов природы, приобретением им свойств неразрушимости, целостности и способности жить и действовать в любой среде, органически связана со всем кругом идей, развиваемых в «Философии Общего Дела». Наиболее ярко она выражена в таком утверждении Н. Ф. Федорова: «Наше тело должно быть нашим делом» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 19). Связь этой идеи с вопросами борьбы с природой и атмосферной регуляции, с одной стороны, и с учением о всеобщем имманентном воскресении ясна сама по себе. Борьба с голодом и распадными силами в природе осуществляется при помощи атмосферной регуляции, а «голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо...» (Ф. О. Д., т. I, с. [276]–277).

Воскрешение мертвых, предков и отцов потомками и сынами является центральной идеей всех построений Н. Ф. Федорова. При этом существеннейшим пунктом, в котором его учение отличается от разных мистических представлений по этому вопросу, является то, что он утверждает имманентное воскрешение. Это не трансцендентное воскресение бездельного и закосневшего в грехах человечества, совершаемое силой всемогущего божества, а «трудовое», «психофизиологическое» восстановление тел умерших предков, совершаемое живущими сынами, тем самым «исполняющими волю Бога отцев, Бога не мертвых, а живых». Обоснование идеи воскрешения «Философия Общего Дела» находит в том же высочайшем и высшем идеале троицкого единства и в выразителе его — в личности Христа, богочеловека, воскресителя мертвых (и особенно в последнем случае с воскрешением Лазаря) и самовоскресителя. Сопоставляя существо монотеистического богопочитания, выраженного в Коране, Федоров формулирует основную мысль христианства, в параллель известному магометанскому догмату, в следующих словах: «Нет иного Бога, кроме Триединого, и воскрешение его заповедь» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 45). Воскрешение это трудовое, имманентное, реальное и телесное, осуществляемое человеком. Высказываясь по поводу известных слов Евангелия от Иоанна (V, 25) о воскрешении мертвых, Н. Ф. Федоров говорит: «*оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо*» (подчеркнуто Н. Ф. Ф.), добавляя далее: «Христианство и будничный труд возвышает до работы воскрешения, а праздничное безделье обращает в дело воскрешения» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 50).

Необходимость воскрешения обосновывается автором «Философии Общего Дела» не только религиозно и нравственно, но и непосредственно практически. Человечество может или стать на этот путь — и тогда ему обеспечена жизнь, или уклониться от него — и тогда ему грозит гибель и от обступивших его сил враждебной природы, и — еще больше — от его собственных противоборств, увлекающих его на путь повального взаимоистребления, тем более страшного, чем больше природные силы, которыми он уже умеет распоряжаться. Только работа воскрешения является делом достаточно великим, способным занять все силы человечества. «Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного...» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 41).

Преображенный мир побежденной человеком природы мыслится Н. Ф. Федоровым как таковое положение, при котором человечество, в виде всех воскрешенных поколений, в полном обладании

природой, как своею силой, может осуществлять, не по нужде, а по избытку душевной мощи, «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи». Это положение представляется ему в виде всех миров космоса, оживленных и управляемых всеми человеческими поколениями, осуществляющими в своих взаимоотношениях образ совершеннейшего и высочайшего идеального единства. Об этом завершительном моменте Н. Ф. Федоров говорит следующим образом: «Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника (мужское и женское начала, полые. — *Н. А. С.*), а один, ибо мы можем сказать, что природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех своих поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Троициным Существом, войти в него, как бы в свой кадр» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 39).

Все вышесказанное достаточно для оценки сущности построений этого мыслителя. Для того, однако, чтобы вполне ясно осмыслить его учение, следует еще остановиться на его суждении о науке и труде, как на тех моментах, при помощи которых должно осуществляться такого рода полное преобразование мира. Современная наука и ее организация совершенно неудовлетворительны с точки зрения тех задач, которые здесь выдвинуты. «Философия Общего Дела» начинается «запиской от неученых к ученым», которые, взяв себе «ключи разумения», в существе дела, не осуществили той задачи, которая на них возложена, и в своем отделении и самозамыкании от всего остального человечества положили начало разделению общества на классы, со всеми бедствиями, которые несет в себе такого рода строй. Они же содействовали превращению и низведению науки на положение служанки промышленности, «требующей одного ума на тысячу рук», тогда как для дела воскрешения требуется умов не меньше, чем рук. Современная наука является совокупностью разрозненных и случайных опытов, производимых «кое-где, кое-когда и кое-кем, и она не знает опыта, производимого всеми, всегда и везде, как это будет, когда вооруженные народы (армии) обратят свое оружие в орудие регуляции атмосферических явлений» (Ф. О. Д., т. I, вып. 1, с. 16).

При таком подходе становится понятным требование, которое предъявляется Н. Ф. Федоровым к познанию и науке. Оно выражено им в такой законченной формуле: «Все должны быть познающими и всё должно быть предметом знания, но так чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и перво-

го» (Ф. О. Д., т. II, с. 47). Таково же требование, предъявленное им к труду. Труд в его представлении является основой и сущностью человеческой сознательной деятельности, что выражается в требовании, чтобы в человеке не было дарового, а все должно быть трудовым, созданным и преобразованным, проведенным через сознание и труд. С этой точки зрения приведенное выше выражение «наше тело должно быть нашим делом» является не чем иным, как стремлением осуществить такое отношение ко всем функциям и деятельности организма и среды, при котором все было бы пронизано трудом. Отсюда и резкие нападки Н. Ф. Федорова на социализм, добивающийся для человечества, по его словам, 16-часовой, а в идеале — 24-часовой праздности.

Вполне можно согласиться со всеми, кто писал когда-либо о Н. Ф. Федорове, что в его писаниях дано наиболее дерзновенное и возвышенное построение из числа всех известных в истории. Но в то же время вполне понятно, какое сопротивление должны были встречать эти теории со стороны большинства ученых и мыслителей последнего полувека. Известно, что однажды, в конце прошлого столетия, учение о воскрешении, изложенное Л. Н. Толстым профессору М. М. Троицкому и другим членам Психологического общества, вызвало с их стороны бурный смех⁴. В других, даже признавших федоровские постановки людям они вызывали или испуг, или желание прикрыть их условной и мистической фразеологией, позволявшей скрыть и притупить всю остроту и ответственность этих требований. Таково было положение В. С. Соловьева, пытавшегося изложить федоровское учение о воскрешении в 1891 году в речи «О причинах упадка средневекового мировоззрения» и завуалировавшего в ней прямые постановки, как он выразился, «по обстоятельствам публичного свойства».

В настоящее время теории Н. Ф. Федорова уже достаточно известны, высота и дерзновенность его учений признаны, и вряд ли много найдется людей, серьезно думающих о судьбах человечества, которые рискнули бы отделаться от него смехом*. Тем не менее учение это до сего времени воспринимается как нечто, хотя и

* Возможно, впрочем, кроме смеха признание построений Н. Ф. Федорова и особенно его учения об имманентном воскрешении безумием. Впрочем, на эту точку зрения прямо не рискнул стать ни один автор, если не считать пресловутого П. Б. Струве. В одной из своих статей (январь 1932 г.) он пытается ославить Н. Ф. Федорова душевнобольным⁵. Следует сказать, что этим своим суждением (для которого нет, кстати сказать, никаких оснований в биографии) и аргументом *ad hominem* он самообличается и воочию показывает, какого он духа. Учение о воскресении всегда было «безумием для эллинов», естественно, что и федоровская интерпретация его многими воспринимается также как безумие.

весьма возвышенное, но все же только теоретическое и далекое от возможностей жизненного осуществления. С наибольшей определенностью это выражено проф. Н. В. Устряловым в уже упоминавшейся выше его работе «Проблема прогресса»⁶. Дав блестящий очерк построений Н. Ф. Федорова, он заканчивает утверждениями, в которых заостренно выражены два основных возражения, выдвигающихся против этих учений большинством современников, размышлявших над этими вопросами.

«Что же касается попытки (Н. Ф. Федорова) решить последние вопросы “научным путем”, средствами опыта, без прямой апелляции к чудесной творческой катастрофе, взрывающей эмпирический строй вещей, — то такая попытка встречает препятствия в плоскости позитивной и тревожные вопросы в сознании религиозном. Наука ее изобличает в необоснованности, нескритичности, фантастике, религиозная философия подозревает в ней сомнительное и соблазнительное покушение на прерогативы Бога, человеческую гордыню, замыслы вавилонской башни»⁷.

Существеннейшим в этом утверждении является признание ненаучности федоровских теорий и их фантастичности. Позвоительно думать, что такое возражение просто основано на недоразумении и на недостаточной выясненности того, что такое из себя представляет «научность» как таковая. Нельзя не признать, что именно в этой области нам пришлось пережить наиболее глубокую переоценку ценностей. Если еще пятьдесят и более лет тому назад можно было говорить о «научности», как о чем-то более или менее установленном, особенно в глазах большинства позитивистически мыслящих ученых, то в настоящее время о «научности» и ненаучности того или иного положения говорить трудно. Правильнее говорить о признании или непризнании чего-либо научным или ненаучным с точки зрения господствующих в данный момент взглядов. «Ненаучное» вчера весьма часто становилось научным и общепризнанным завтра. Вообще же, говоря о научности или ненаучности, следует различать две возможных постановки вопроса: научность метода и научность положения. В сущности, только в отношении метода можно говорить о ненаучности, ибо только в нем наука имеет свой критерий для оценки. Другими словами, это вопрос формы выражения, а не существа дела. То или иное положение может быть истинным и в дальнейшем вполне оправданным и признанным наукой, но выражено оно может быть в ненаучной и даже совсем в неприемлемой, с точки зрения науки, форме (таковы, к примеру, некоторые прозрения Лукреция Кара).

Еще меньше возможна оценка с точки зрения «научности» того, что является, в сущности, задачей. Задача только тогда может быть отвергаема, когда в ней отсутствует логическая связь между наличным и искомым, но лежащее в основе задачи задание

(а федоровские проектировки и являются именно такими заданиями) может быть принято или отвергнуто по тем или иным соображениям желательности, возможности и осуществимости при данных условиях. Задание же как таковое, имея в основе акт выбора и согласие, не может оцениваться с точки зрения научности. Что же касается построений Н. Ф. Федорова, то в отношении его проектировок и намечающихся им задач можно сказать, что они в высокой степени оправдываются и всем направлением современной науки и нашей действительностью. В самом деле, если маломальски вдуматься в пути современной науки, то придется признать, что она идет именно по тем путям, которые ей предугадал автор «Философии Общего Дела». Такие проблемы еще недавно, лет пятьдесят тому назад, расценивавшиеся как фантастические и ненаучные, вроде воскрешения мертвых (трупов) и органотерапии, вопросы междупланетного сообщения, атмосферной регуляции (в начальном положении — дождевания), каптации атмосферного электричества и многие другие, в настоящее время являются предметами исследования целых групп ученых, вплотную подходящих к тем направлениям мысли, которые предугаданы скромным московским библиотекарем. Достаточно вдуматься в пути, уже довольно четко намечившиеся, которые рисуются продолжением этих исследований, чтобы увидеть в конце их цели, поставленные Н. Ф. Федоровым.

Еще в меньшей степени можно говорить о том, что учения Н. Ф. Федорова научно не обоснованы и фантастичны, если учесть жизненную практику российской революции и ее хозяйственную проектику. Можно с уверенностью сказать, что нет или почти нет сферы деятельности, осуществляемой сейчас в СССР, в которой в явном или в скрытом виде не осуществлялись бы идеи Н. Ф. Федорова. Его личное отрицательное отношение к социализму и к интеллигентскому, пассивистическому профессорскому марксизму девяностых годов (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков и другие; ср.: Ф. О. Д., т. II, с. 323) ни в какой мере нельзя отнести к теперешнему положению. Самый характер власти, берущей на себя всю полноту ответственности не по политическому только признаку, но осуществляющей инициативу во всех сферах жизни, был ему исключительно близок. Передают, что когда известному государствоведу, проф. П. И. Новгородцеву, были сообщены взгляды Н. Ф. Федорова на существо и значение «самодержавия», то он заявил, что такого строя, который изображается неизвестным ему автором, никогда не было и не будет. Отрицая конституционный и представительный строй как порядок перманентного несовершеннолетия, когда народ нуждается в наемных и выборных дядьках и пестунах, Федоров говорил о самодержавии как об особой «диктатуре спасения», осуществляемой не столько личностью, сколько кол-

лективом, что выражалось, по его мнению, в употреблении в царском титуле слова «мы», чем личность самодержца сводилась к образу представительства той совокупности лиц, которые реально осуществляют власть. Вообще все то новое, что вносит наша современность в дело представления о власти как системе единоличных и коллективных диктатур, руководящихся в своей деятельности определенной системой идей, все это в той или иной мере может быть найдено в построениях Н. Ф. Федорова. Но вообще в строе и духе той организации, которая хотя и носит название в СССР партийной, но на деле является особым по форме общегосударственным представительством, осуществляющим определенную задачу, весьма много такого, что автору «Философии Общего Дела» рисовалось как подлинное выражение сущности социального водительства. Так, он весьма часто, многократно отмечает ту измену отеческому делу, которая была осуществлена дворянством и которая выразилась в стремлении его уклониться от несения обязательной повинности, в связи с известным указом о «вольности дворянству». Освобождение от обязательной общественно-государственной службы, от тягла и крепости государству дворянства явилось, по его убеждению, началом процесса, приведшего Россию на край гибели и подготовившего еще в его время возможность распада ее на Европу и Азию.

Этот распад представлялся ему в том, что высшие интеллигентские классы настолько европеизируются, что уйдут от исполнения задач, которые ставит им страна, совершенно оторвавшись от понимания России, предавшись «конституционализму», проповедуя и осуществляя или пытаясь осуществить в ней начало «взаимной розни», которым характеризуется Европа. Религиозно это выразится в уходе их в католицизм и протестантизм, а государственно — в борьбе за конституцию против «самодержавия», которое «носит в себе не идеалы, а единую цель или проект постепенного освобождения от начал юридических и экономических, которые не устраняют, а лишь сдерживают борьбу между непризнающими родства, братства...» В то же время народ при таком положении должен уйти «в Азию», осуществив присущее ей начало «гнета» и уйдя из православия в раскол, вплоть до нетовщины, народного самоубийственного нигилизма, вследствие чего придет конец России как «сторожевому государству», которое, прикрывая западный мир от Азии, «дало возможность своим захребетникам, западным народам, предаваться конституционной игре» (Ф. О. Д., т. I, с. 376).

Не менее существенным, с точки зрения Н. Ф. Федорова, и в настоящее время жизненно осуществленным является тот строй, который он характеризовал как систему такого отношения к государству, при которой все деятельности из построенных на свобод-

ной борьбе частных интересов превращаются в «добровольно-принудительные повинности». В самодержавном государстве, которое «в первоначальном смысле есть диктатура» (ср.: т. I, с. 375), вызванная опасностью «от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью», «переходящем от обязательной повинности, службы, к добровольному исполнению долга, борьба всех родов и видов заменяется общим, отеческим делом, делом всех сынов человеческих, обращающим их в братьев, пред которым все возбуждающее ныне вражду, споры, тяжбы становится мелким и ничтожным» (Ф. О. Д., т. I, с. 377; подчеркнуто везде Н. Ф. Ф.). В то же время самое властвование должно переродиться в «психократию», «душевластие», где власть осуществляется не в силу внешних актов принуждения, а вследствие сознания подвластными необходимости выполнения тех задач, которые поставлены по инициативе властвующего. Нет надобности говорить, насколько этот термин по смыслу близок тому, что характеризуется сейчас, как «идеократия»⁸. Точно так же важным для уяснения взглядов этого автора является его понимание научной и ученой деятельности как своеобразной «командировки» способных лиц для выполнения ими «повинности познания» слепых и убийственных сил природы, и, кроме того, требование, чтобы все деятели, исполняющие ту или иную социальную функцию (служащие и чиновники), в то же время осуществляли работу изучения и познания в той сфере деятельности, которая им поручается. Можно было бы привести в настоящее время ряд актов правительства СССР, в которых эти, вызывавшие в свое время недоумение и смех, постановки превратились в реально осуществляемые декреты власти.

Кроме этих вопросов политического характера, можно привести еще значительное количество планов и проектировок, которые за последнее десятилетие превратились в реально поставленные и осуществляемые проблемы. В этой сфере в целом ряде случаев можно установить несомненное воздействие и осуществление федоровских идей, хотя по большей части его имя, как окрашенное весьма сильно в религиозные цвета, не упоминается и даже смысл и связь этих дел с замыслами Федорова не сознается. Так, наиболее ярким примером в этой области является рецепция советской действительностью того направления, которое придано Федоровым борьбе с засухой. Последние работы и правительственные декларации (1931 год) в этой области кажутся полностью списанными со страниц «Философии Общего Дела». То же самое следует сказать о последних проектах использования водных путей СССР (ср. у Н. Ф. Федорова «крейсерство» и современную постановку проблемы «Большой Волги»), об исследовании и освоении русского и сибирского севера, о железнодорожном строительстве и его направлениях, об орошении Туркестана и т. д.⁹ Независимо от этих науч-

но-технических проектов, звучавших как экстравагантность еще тридцать лет тому назад, достаточно вспомнить только такие опыты, производящиеся в научных лабораториях Москвы и Ленинграда, как попытки воскрешения трупов, изучение жизни изолированных тканей, омоложение и т. п., чтобы увидеть, что современная наука все больше и больше направляется по путям, предугазанным неведомым московским мыслителем. При таком положении можно думать, что обвинение Н. Ф. Федорова в научной «необоснованности, некритичности и фантастике» вряд ли правильно*.

* Особого рассмотрения требует, хотя здесь может быть обсуждаем лишь в общих очертаниях, вопрос о современном строе и строительстве в СССР и об учении Н. Ф. Федорова. Нормой здесь является выдвигаемая в эмигрантской прессе антитеза: «безбожного», противобожного советского строя, с его «люцифериянским» строительством, и учения «Философии Общего Дела», автор коего сам был христианином-праведником и свое учение считал подлинно православным. Решающим для выхода из этих противопоставлений являются собственные призывы Н. Ф. Федорова, который высказывался в том смысле, что задачи, о которых он говорит, требуют привлечения и использования всех сил человечества и к общему делу им призываются все и оно есть подлинно общее дело для всех — «ученых и неученых», «верующих и неверующих». Согласие в учении, по его мысли, легче всего достигается на почве совместной деятельности, и обращение всего человечества к христианству должно быть не словесным признанием только, а действительным совместным осуществлением задач общего дела, преобразования всего мира во всех его частях. Можно с уверенностью утверждать, что в современном советском строительстве Н. Ф. Федоров увидел бы начальный момент осуществления «общего дела» и требовал бы в первую очередь и от самих строителей, и от их противников осознания и постижения тех конечных задач, к которым это строительство ведет. И именно за счет этого незнания, неведения и слепоты должны быть, с точки зрения «Философии Общего Дела», отнесены, как их последствия, все те бедствия, которые обрушились на Россию в революцию и которые продолжают частично угнетать ее, как, впрочем, и весь мир донныне. То, что происходит сейчас, есть не что иное, как искание оцущью и в темноте правильного пути и немудрено, что при этом приходится зачастую расшибать себе лоб, ломать и крушить живые члены. С точки зрения Федорова, в максимальной степени повинны во всем этом те «ученые: духовные и светские», которые и в свое время не внесли в дело устроения мира и «общего дела» своего света и ныне, отойдя в сторону, могут только критиковать, возмущаться и порицать. Вообще центр тяжести лежит именно в том, что не выявлен, не осознан и не опубликован со стороны тех, кому это ведать надлежит, план «божественного домостроительства о человеке». Всех такого рода критиков, даже мнящих себя строителями «Нового

Несколько иной характер принимает это отрицание федоровских построений, выдвинутое проф. Н. В. Устряловым, если к нему подходить с точки зрения современных философских направлений. Здесь основным является вопрос о природе материи или, вернее, тела. Отдельные выражения Н. Ф. Федорова и принципиально высокая оценка им материи, тела и телесности позволяют некоторым лицам причислять его к материалистам. Соответственно, его учение характеризуется как «мистический или религиозный материализм». Приходится точно так же применительно к этим теориям слышать своеобразный термин «материологизм»¹⁰. С этих точек зрения вполне можно отстаивать концепцию Н. Ф. Федорова, и в этом отношении, если говорить о материалистической философии, то вряд ли к ней относятся те подозрения, о которых говорит проф. Устрялов. На почве материалистического мышления вполне возможно строить теорию воскрешения, и если Н. Ф. Федоров говорит о «частицах», о «следах», оставленных при их прохождении через тела предков, об отыскании и сочетании их по типу и образу сфрагид (разломанных монет, служащих для опознания друзей), то, несмотря на то, что его утверждения носят характер условно-описательный, все же приходится весьма часто усматривать в них элементы материалистического мировоззрения. То же можно видеть и в приведенном выше указании, согласно

Града», можно спросить словами современного поэта: «Во имя же какого плана / Вы отрицаете Госплан?»

Вообще говоря, доколе такой план не осознан и не противопоставлен энергиям, вслепую клокочущим и бушующим в советском строительстве, до этого времени всем, кто внутренне не приемлет его и неспособен сам осмыслить выходов из теперешнего кризисного положения мира, подобает «вера и терпение». Те же, кому приходится самим участвовать в этом строительстве, имеют безукоризненный критерий для оценки всего того, что делается: это вопрос о жизни и смерти. Принципиальные «смертобожники и смертопоклонники» есть, конечно, и в СССР, как есть они, и в неизмеримо большем количестве, во всех прочих странах, но утверждать, что вся советская страна сознательно свернула на путь смерти и стремится к коллективному самоубийству, совершенно нелепо. Только тогда, когда будет выработан и сличен с «госпланом» проект всеобщего спасения и намечен «план божественного домостроительства о человеке», выполняемый им самим как сознательным органом миростроительства, возможна будет та или иная определенная реакция по адресу того, что строится в СССР. Пока же можно только с уверенностью сказать, с точки зрения Н. Ф. Федорова, что очень и очень многое из того, что делается сейчас в этой стране, должно и совпасть с таким проектом, и рассматриваться как начальная фаза его осуществления и в первую очередь как подготовка людей, способных его осуществить.

которому «прах», которому надлежит «восстать» и которому нужно вернуть жизнь, не может выпасть из пространства, и задачей является лишь нахождение его; так же следует расценивать и несколько раз повторяемое Н. Ф. Федоровым (обычно с обращением к материалистам) сравнение человеческого существа с машиной, причем материалистам, как обязанным к этому самим ходом своей мысли и поэтому наиболее способным, предлагается восстановить и оживить распавшиеся тела¹¹. С точки зрения материалистической (или, вернее, механистически материалистической) философии учения Федорова могут быть подвергаемы критике, не отпавляясь от обсуждения принципиальной возможности и осуществимости его проектировок, а исходя от вопроса о смысле их, или, вернее, о целесообразности их. Материалистическое мировоззрение, встречающее ряд затруднений в постановке проблем: индивидуальности, возможности и бесконечности и таящее в своих предпосылках мысль о взаимной заменимости и однокачественности первичных элементов бытия, всегда вынуждено бывает ставить вопрос: зачем необходимо воскрешение? Грубее говоря, для материалиста непонятно и невозможно обосновать моральную обязательность федоровской проектики, поскольку он всегда должен спросить: зачем чинить и восстанавливать старые машины, тогда как можно строить новые, тем более что материал, из которого они строятся, в сущности, один и тот же?

Ясно, конечно, что в упомянутой статье проф. Устрялова, где речь идет о том, что «философия подзревает в ней (в теории Н. Ф. Федорова) покушение на прерогативы Бога...», речь идет не о материализме, а о философских построениях другого типа. Если говорить о философии этого рода, то здесь, очевидно, главнейшим местом, на почве которого должна решаться соответственная проблема, является учение о сущности материи, материально-телесного или материально-психического бытия. Наиболее уязвимой концепция Н. Ф. Федорова становится с точки зрения, при которой мир пространственно-временного и материального бытия сводится к деятельности отталкивания (вытеснения) и притяжения (поглощения), производимой особыми сверхвременными и сверхпространственными началами различной качественной высоты, занимающими различные и притом низшие места в иерархии сущностей и меняющими свое место в ней при условии нормальной эволюции. Исходя из этих представлений, мир материального и психоматериального бытия и все процессы, протекающие в нем, зависят от эволюции соответствующих существ, заменяющих элементарные деятельности отталкивания и притяжения, возникающие в связи с самоизоляцией, иными видами действий. При таком положении плоть и тело в иерархии существ и отношений практически несущественны, носители их идеальны и вечны, а воскре-

шение, в сущности, не нужно, ибо смерть и самое уничтожение телесности и материальности есть не что иное, как признак того, что лежащее в основе материеобразования или телесного состава существо усовершенствовалось настолько, что прекратило заниматься элементарными деятельностями вытеснения и отталкивания и не нуждается для своего утверждения в притяжениях и поглощениях. С этой точки зрения наиболее совершенным моментом в существовании материально-психического мира явится полное прекращение подлежащих деятельностей, при котором полностью исчезнет вся материя и вообще упразднится надобность в пространственно-временном обнаружении какого-либо существа.

Конечно, против такого разрешения в «ничто» всей пространственно-временной сферы обнаружений бытия совершенно нельзя возражать, если признать только, что все существо материализующей деятельности сводится к элементарным отталкиваниям и притяжениям и что эта деятельность является низшей и наименее ценной. Понятно, что и смерть в этой постановке теряет свой одиозный характер, становясь лишь необходимым способом «разрешения» уз. Но именно в этом исходном пункте и допущении скрывается возможность иного понимания материального процесса и природы телообразования. Достаточно допустить, что материализующая деятельность не заключается только в отталкивании и притяжении, а что возможны и другие пути телопостроения (например сочетание, взаимовключение и взаимопроникновение), как вся проблема материальной среды и пространственно-временного мира примет иное направление. Задачей и требованием при этом допущении (и именно с философской и религиозной точки зрения) будет создание совершенных тел и такое управление ими, при котором все пространственные среды были бы проницаемыми и доступными соответствующим деятелям, а временной поток был бы обратимым и свободно направляемым. С этой точки зрения смерть сознательного разумного существа и допущенный им (хотя бы бессознательно) распад присущего ему материально-телесного оформления и связанных с ним и проходящих через него существ (частей, клеток и вообще органов) есть не что иное, как прискорбный акт, который трудно квалифицировать иначе, чем измену, как отказ, а в некоторых случаях и как бегство от выполнения порученной ему задачи. При таком построении не может быть никакой мысли о благодетельности смерти и о разрешении пространственно-временно-материального мира в «ничто» в порядке эволюции, и существа, которые оказались не в состоянии в пределах своих сил осуществить эту задачу или даже подойти к разрешению ее, которые оказались «вытесненными» теми стихийно-бессознательными силами, которые им предстояло просветить и преобразить, конечно, эти существа должны снова получить возможность про-

должать свою работу тогда, когда бессознательно слепые силы, их убившие, будут преодолены. Разделение и различение материализующих сил и признание многообразия подлежащих деятельностей позволяет и на почве идеалистической философии утверждать глубокую обоснованность учений Н. Ф. Федорова и сомневаться в оценке их проф. Устряловым, как связанных с «человеческой гордыней» и таящих «замыслы вавилонской башни». Дерзновение соответственных проектировок ближайшим образом сочетается в них с глубочайшим смирением и сознанием своей ответственности и отнюдь не с гордыней, а замыслы эти ведут к полному взаимознанию, взаимопроникновению и постижению и далеки от тени стремления к самоизоляции, являющейся предпосылкой вавилонского смешения языков.

Все сказанное позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что в учениях Н. Ф. Федорова отчетливо намечаются очертания того, что выше охарактеризовано как «целостный» идеал. Сам он не пользуется термином «идеал», везде говоря о «деле», о задаче, которая должна быть разрешена человечеством, о пути, по которому оно должно идти, и т. д. При всем том сам он вполне ясно сознает природу своих построений, отчетливо противопоставляя свой мнения обычным суждениям о социальном идеале. Это с особой отчетливостью сделано им в упоминавшейся выше статье «Супраморализм, или всеобщий синтез», в которой с необычайной полнотой поставлен вопрос о выборе направления деятельности человечества и об избрании им пути, ведущего к спасению или к гибели.

Супраморализм излагается Н. Ф. Федоровым в виде «Пасхальных вопросов», которые «обращаются, относятся ко всем и, несмотря на свою немногочисленность, действительно обнимают собою все многообразие современной жизни, направляя ее, согласно со своею целью и назначениям, к объединению всех» (Ф. О. Д., т. I, с. 402). При этом он прямо противопоставляет свое учение о «деле» современным идеалам, и социальным по преимуществу. Так, в первом пасхальном вопросе он говорит о двух других: «*социальном* (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и *естественном* (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни) не в теоретическом лишь смысле... а и в практическом». Говоря о богатстве и бедности и определяя, что речь идет в сущности о «мануфактурных игрушках», о комфорте только, не о необходимом и насущном, Н. Ф. Федоров заявляет, что «пока будет смерть — будет и бедность», и признает, что социальная проблема неразрешима сколько-нибудь удовлетворительно вне постановки «естественного вопроса о жизни и смерти». «Что нужно, — спрашивает он, — выдвинуть вперед решение вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и

смерти (вопрос естественный). Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или бедствия общие, природные (пауперизм естественный)»?

Правильная исходная точка, говорящая о выборе, позволяет Н. Ф. Федорову ясно отмежеваться от всяких попыток частного и частичного разрешения поставленных им вопросов, в чем бы такое дробление общей задачи не заключалось и какими бы идеологическими одеждами оно не прикрывалось. В тех же «Пасхальных вопросах» он говорит об искажениях, которые вносят в основную проблему о жизни и смерти извращенная религия, бездельное искусство, кабинетно-сословная (классовая) наука и не надлежаще направленный труд. Так, он говорит о двух мертвых религиях и об одной живой, из которых первую называют «внутренней, лицемерной, бездеятельной, безжизненной» религией, идеолятрией и деизмом, не требующей объединения людей и не полагающей никакого дела и даже требующей (гуманизм) разъединения во имя свободы, и вторую считает «внешней, обрядовой и столь же безжизненной религией (идололятрией)». Им он противопоставляет единую живую или деловую религию, возводящую в религию вопрос о жизни и смерти. Отношением к смерти проверяет он все построения религии, заявляя, что «искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии» (Ф. О. Д., т. I, с. 404). Точно также ставятся вопросы и об искусстве и науке, из которых: первое должно вместо творения мертвых подобию прошедшего и создания мнимых образов мироздания стать реальным воссозданием и преобразованием вселенной, и вторая должна из дробной кабинетной и специализированной науки превратиться во всеобщее, всегда, всеми и везде производимое наблюдение в своей всеобщности, гарантируя правильность намечаемого ею пути к спасению и жизни. Особенно резко характеризуется в «Пасхальных вопросах» наука, пошедшая на службу фабрике и индустриализму и связанному с ними империализму. «Не преступна ли, — спрашивает Н. Ф. Федоров, — наука прикладная, создающая предметы вражды — мануфактурные игрушки — и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими обращению земли в кладбище» (т. I, с. 412).

Точно такого же рода вопросы возникают и в отношении труда, как отношения человека к природе. Здесь речь идет «о двух отношениях разумных существ к неразумной силе, о том, что ныне есть (эксплуатирующее, истощающее) и о том, какое должно быть (регулирующее, воссозидающее)». На почве этих двух отношений, в связи с той или иной степенью проясненности сознания в сфере науки и искусства можно отметить ряд индивидуализированных образцов и типов поведения, из которых одни будут вести к розни

и увековечивать гнет, а другие создадут предпосылки для объединения человечества в общем деле.

Все сказанное о целостном идеале и о соответственных учениях, развитых Н. Ф. Федоровым, однако, недостаточно для того, чтобы признать, что в подобных учениях этот идеал показан полностью и в законченном виде. Учение о целостном идеале не может быть индивидуальным, и никто в большей степени, чем сам автор «Философии Общего Дела» не подчеркивает обстоятельство, что такое полное учение, как и осуществление его, требует объединенного и углубленного исследования и изучения, что оно заложено в ряде учений, и бессознательно, хотя и в раздробленном виде, но уже осуществляется человечеством. Таким образом, постановка вопроса о целостном идеале в первую очередь и требует изучения, источников, исходя от которых можно было бы уяснить себе пути, по которым шла в этой области человеческая мысль и определялась человеческая деятельность.

Выше уже была поставлена проблема отыскания тех основных причин, которые создают искажения, вынуждающие эсхатологические учения с благополучным концом все же в итоге скатываться к тем же смягченным и ослабленным построениям, если не всеобщей, то частичной гибели¹². Н. Ф. Федоров намечает сферу, где таится корень всех таких учений, усматривая их в христианстве, понимаемом им проективно как символически показанный нам план спасительного выхода из обступивших человечество бедствий. Но таким указанием не исчерпывается вопрос об источниках современных эсхатологий спасения человечества и благополучного конца. Всякая попытка создать в современных условиях образ не только совершенной, но и счастливой жизни так или иначе упирается в те основы, которые в этой сфере заложены христианской эсхатологией. В отношении социалистических учений, отрицающих и сторонящихся этого родства, достаточно вспомнить хотя бы только учения раннего христианского хилиазма и учения средневековых апокалипсических сект, не говоря уже о Сен-Симоне и его значении в деле создания основ современного социализма. И опыт создания учения о целостном идеале и попытки создать, хотя бы частичные, учения о спасении одинаково ставят перед исследователем вопрос об источниках этих построений, и источник этот нащупывается в области христианской эсхатологии.

Таким образом, для того чтобы понять современные эсхатологические идеалы, чтобы уяснить себе природу господствующих в современности нашей попыток представить себе конец и завершение всей жизни человечества не в форме изображения всеобщей и необходимой гибели, а в форме какого-то (пусть слабого и неудовлетворительного, но все же) благополучного конца, необходимо обратиться к первоисточнику всяческих построений этого рода: к

эсхатологическим построениям христианских писаний. Если вдуматься, то именно эта область в настоящее время оказывается той сферой, где наша современность меньше всего ищет и может искать разрешения каких-либо вопросов. До известной степени можно говорить, что сюда в настоящее время совершенно не заглядывает ни один современный исследователь, ставящий себе задачей разъяснение вопроса о социальном идеале. Здесь никто, из какого бы он ни был лагеря, не ищет и не думает найти никаких материалов и оснований для разрешения интересующего его вопроса.

Можно утверждать, что эта область является одинаково запретной и закрытой как для созидателей «рая на земле», так и для апологетов «рая на небе». Если остановиться на первых, то для них самое искание каких-либо источников и материалов в этой области является чем-то совершенно неприемлемым уже по одному тому, что этот круг построений квалифицируется как область религиозной фантастики и мистики, не имеющей никакого отношения к реальной действительности, к запросам и тревоблениям текущего момента, обслуживать который призваны-де подлежащие построения. Провозглашение соответственных источников религиозными уже само по себе служит чем-то отталкивающим и отпугивающим, и в результате громадная область эсхатологических построений, лежащих в этой сфере мышления, остается совершенно исключенной из оборота исследователя социальных, политических и экономических идеалов.

Но та же марка религии действует и в другом направлении. Поскольку то или иное построение в сфере эсхатологии является чреватым поворотами и уклонениями мысли, в той или иной степени неодобряемыми или идущими в разрез с общепринятыми в этой области конфессионально одобренными суждениями, постольку здесь мы встречаемся с запретами, а иногда «советами» религиозного авторитета. Этот последний действует двумя способами: или самый источник эсхатологических религиозных построений изъимается из числа книг и материалов (учений), ознакомление с коим разрешается (запрет или рекомендация воздержаться от чтения соответствующих книг), или же подлежащим произведениям дается определенное, раз и навсегда установленное и освященное толкование и все прочие искания в этой области пресекаются. Именно в указанном положении находятся и так в большинстве случаев характеризуются в настоящее время все источники христианской эсхатологии. Тот политик или социолог, который попробовал бы в этой области искать материал для построения и выяснения существа идеала, могущего осветить и рассеять мрак, господствующий в этой сфере оказался бы поставленным под могучее давление всех *idola fori*¹³, всецело и нераздельно царящих в этой области. Христианская эсхатология может рассматриваться как источник

изучения тех или иных учений, отошедших в историю, но, по общему мнению, для современности она не дает и не может дать ничего.

Для современного мыслителя это не что иное, как пророчески бредовая фантазия, быть может, не лишенная эстетической ценности, но не имеющая реального жизненного значения. Даже если бы к этим построениям подошел мыслитель и политик, идейно связанный с религией и пытающийся ее чаяния открыть и отыскать в этой области, то и его бы встретил здесь ряд запретов. Ореол тайны, который наслои́лся и крепко держится на этой области, есть тот тормоз, который препятствует использованию христианских эсхатологических писаний в деле выяснения вопроса об эсхатологическом идеале. Даже то обстоятельство, что в христианстве (по его собственному определению) «нет ничего тайного, что не стало бы явным», не в силах обычно развязать скованное и запуганное авторитетом сознание. За завесой тайны и ее психическим тормозящим действием стоят далее прямые запреты в одних исповеданиях (католицизм), опасливое недоумение и советы не пускаться в это «небезбедное» плавание — в других (православие) и установившаяся традиция толкования или критики соответственных текстов, вплоть до исключения их из состава книг Священного Писания, — в третьих (протестантизм)¹⁴.

