

Лекция 9

Н. Ф. Федоров: история одного «проекта»



Весомым свидетельством в пользу того, что философия — феномен жизненный, «свободный», а не «головной», не «отвлеченный», можно считать появление в ее «поминальных списках» таких «мыслителей», как Николай Федорович Федоров. Удивительным, заставляющим задуматься о судьбах философии в пространстве отечественной культуры является сам факт вхождения в историю русской философии уединенного московского мыслителя, этого «румяного румянцевского старца»¹, этого странного «библиотекаря». Даже для русской философии, которая всегда ходила в просторном домашнем халате и с большой неохотой одевала тесное европейское платье, присутствие в ее истории Федорова с его проектом «воскрешения мертвых» воспринималось и воспринимается как «скандал». И тем не менее, факт остается фактом: Николай Федорович, вопреки его собственному самосознанию, вопреки всем академическим канонам философствования, оказался зачислен («посмертно») в «вольноопределяющиеся» по «философскому ведомству» и занял видное место в истории отечественного любомудрия.

Федоров привлекает внимание потомков не только как автор оригинальной «философии общего дела», но и как одна из влиятельных фигур в русской культуре конца XIX — первой половины XX века. Чего стоит хотя бы признание Николая Федоровича своим «дорогим учителем» такого философа, как В. С. Соловьев. Но Соловьев и русская религиозная философия XX века — не единственная традиция, углубленное изучение которой невозможно без знакомства с федоровским проектом «Общего дела». Сегодня историки отечественной культуры говорят о прямом или косвенном влия-

¹ Николай Федорович служил в библиотеке Румянцевского музея в Москве и, как вспоминают мемуаристы, имел весьма благообразную внешность: седой, румяный старик (у Федорова было красное лицо) с пронзительными, живыми глазами.

нии идей Николая Федоровича на «русский космизм», а также на широкий круг писателей и художников XIX—XX веков (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, А. Бельгий, М. Горький, В. Брюсов, Н. Клюев, И. В. Филипченко, В. Маяковский, А. Платонов, К. Малевич, К. Юон, П. Филонов и др.).

Жизнь и судьба *Николай Федорович Федоров* (1829—1903)

был незаконнорожденным сыном кн. Павла Ивановича Гагарина. Отец его был человеком страстным, увлекающимся. Главным предметом его увлечений были женщины и театр. Очарования и разочарования, сопровождавшиеся материальными тратами, в конце концов привели князя к разорению, испортив (попутно) его отношения с родными. Умер Павел Иванович в относительно молодом возрасте. Мать Федорова — «дворянская девица» Елизавета Иванова была крепостной, о которой биографы мыслителя не могут сказать ничего определенного (ее имя стало известно благодаря архивным изысканиям только в конце прошлого века). Фамилию и отчество мальчик, по обычаю того времени, получил от крестного отца и носил их как вечное напоминание о «незаконности» своего рождения. О детских же годах Коли Федорова известно лишь, что он вырос с братом и двумя сестрами в имении своего отца вместе с другими незаконными детьми Елизаветы Ивановой. После смерти отца мальчик находился под опекой деда, Ивана Алексеевича Гагарина. Когда дед скончался, заботу о мальчике взял на себя дядя, Константин Иванович Гагарин, благодаря протекции и материальной помощи которого мальчик сначала закончил курс в Тамбовской гимназии (1842—1849), а затем продолжил образование в Одесском Ришельевском лицее (1849—1851), на камеральном отделении. Однако закончить его Федорову не пришлось: спустя два года после поступления в лицей умер его дядя, и продолжить образование Николай Федорович не смог.

Смерть Константина Ивановича глубоко потрясла юношу и изменила всю его дальнейшую жизнь. Если до дядиной кончины она подчинялась обыденной логике, «шла своим чередом», то после этого трагического события жизнь Федорова обрела внутренний центр, оказалась подчинена одному переживанию, одной идее — борьбе со смертью, отбирающей

близких, делающей сиротами оставшихся. Из жизни, которая вмещалась в «бытовые категории» (родился, учился...), жизнь Николая Федоровича в короткий срок превратилась в «житие», в служение вдохновившей его Идее.

Лишившись материальной поддержки, Федоров в 1851 году покидает лицей и ведет страннический образ жизни. Начался период, имевший решающее значение во внутренней биографии Николая Федоровича, о котором мы знаем всего меньше. А точнее сказать, — не знаем ничего определенного. Достоверно известно лишь то, что когда Федоров вышел из «небытия» и стал преподавать в начальных классах уездного училища, его мирозерцание уже сложилось.

О Федорове-учителе нам известно следующее. В 1854 году, в Тамбовской гимназии, он прошел испытания на должность учителя и был определен на службу в Липецкое училище. С этого времени и до 1869 года Федоров вел преподавательскую работу, обучая учеников младших классов истории и географии. За эти годы он успел поработать во многих уездных городах центральной России (Липецк, Богородск, Одоев, Боровск, Углич). В годы учительства Федоров продумывает основные положения своего воскресительного «проекта». Тогда же он познакомился с Н. П. Петерсоном, который стал одним из верных его учеников и «посредников» в отношениях с «миром» (через посредничество Петерсона о Федорове и его проекте узнали Достоевский, Соловьев, Лев Толстой). Именно Петерсон помог Федорову получить место библиотекаря в Чертковской библиотеке (1869). С 1879 года, с момента передачи книг этой библиотеки в Московский Публичный и Румянцевский музеи, и до 1898 года Николай Федорович работал в библиотеке музея и быстро приобрел известность в ученом кругу благодаря подвижническому труду и беспримечной эрудиции, которая позволяла ему не только исполнять обязанности «старшего смотрителя каталожного зала», но и функции научного консультанта-библиографа для специалистов самых разных областей знания.

Таким образом, с 1869 года жизнь Федорова протекала в окружении книг и людей, книгами интересующихся. Так как Николай Федорович отличался исключительной работоспособностью, великолепной памятью и воспринимал свою работу в библиотеке как деятельность, способствующую

реализации его проекта, то постепенно он приобрел широкую известность как чудо-библиотекарь. В семидесяти-восьмидесяти годы, в годы своего подвижнического служения в читальных залах Чертковской библиотеки и в Румянцевском музее, он познакомился с Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым и Л. Н. Толстым и на всех произвел сильное, неизгладимое впечатление и как человек, и как мыслитель.

Николай Федорович был очень привязан к библиотеке и библиотечной работе, но чувствуя, что время его уходит, и откликаясь на просьбы ближайших друзей, он решает оставить службу (1898) для того, чтобы полностью посвятить остаток жизни систематизации материалов, обосновывавших «общее дело» и излагавших план его реализации². Для Федорова это действительно был серьезный шаг. Долгие годы он питал надежду, что найдется более известный и влиятельный, чем он, человек, который, убедившись в истинности его учения, *возьмет на себя распространение выношенного им проекта в печати*. Но надежды Федорова не оправдались: ни Ф. М. Достоевский, ни В. С. Соловьев, проявивший поначалу горячий интерес к его воскресительному замыслу, его провозвестниками не стали. Восхищаясь личностью Федорова, смелостью его мысли и разделяя многое из его воззрений на настоящее и будущее человечества, они *не могли* (да и не хотели) высказаться о содержании «общего дела» *напрямую*,

² Дело в том, что при всей своей эрудированности и книжности Федоров не любил и не умел писать. Стиль его сочинений, как легко может убедиться каждый, труден для чтения. Но что еще более примечательно (и заслуживает внимания и комментария со стороны его биографов), так это то, что Николай Федорович очень долго уходил от того, чтобы огласить содержание своего учения («новой Пасхи», «супраморализма», «общего дела») в печати. Он не хотел обнародовать «проект» от собственного имени (при жизни Николая Федорова было напечатано всего несколько малозначащих заметок, причем — анонимно или под псевдонимом). Федоров не только избегал выступлений в печати от собственного имени, но и категорически отвергал любые попытки нарисовать его или хотя бы сделать фотографический снимок. Единственный портрет Федорова был тайком набросан художником Л. О. Пастернаком: в то время как другие участники «заговора» отвлекали внимание Николая Федоровича беседой, Пастернак, обложившись книгами, рисовал его образ.

не могли поведать о нем обществу в той форме, которую придал своему учению автор. Слишком многое в этом прелете было новым и вместе с тем странным, слишком многое в нем они принимали по-своему или частично, с существенными оговорками. Федоров вынужден был заняться приведением своего учения в литературную форму самостоятельно, но ему так и не удалось довести работу над рукописями до конца, подготовить свой труд к печати.

На покое Николай Федорович прожил совсем недолго и через короткое время вынужден был поступить на службу в архив Министерства иностранных дел. До последних дней Николай Федоров сохранял душевное и физическое здоровье и умер после короткой болезни на 79-м году жизни, в Москве (1903)³.

Сочинения Федорова были изданы через несколько лет после его смерти стараниями ближайших друзей и учеников московского мыслителя — Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова — под названием «Философия общего дела». До революции вышло два тома, первый — в городе Верный⁴ (1906), второй — в Москве (1913)⁵. Эти книги, как того хотел автор, были опубликованы «не для продажи».

«Супраморализм» С начала пятидесятых годов и до конца жизни две темы — неродственность и смерть, родство и бессмертие — находились в центре его внимания. *Все, что попадало в структурированное этими ценностными полюсами смысловое поле, тут же утрачивало «нейтральный»*,

³ Скоропостижная кончина Федорова, и в преклонных годах сохранявшего завидное здоровье и остроту ума, была неожиданной для его близких: напившись горячего чая у друзей, он отправился домой на извозчике (Николай Федорович в любую погоду ходил пешком, но на этот раз друзья уговорили его поехать в экипаже и одели в теплую шубу). Было морозно, Федоров простыл, заболел воспалением легких и через несколько дней умер.

⁴ Город Алма-Ата, в недавнем прошлом — столица Казахстана.

⁵ Третий том хоть и был подготовлен к печати, но так и не был опубликован. Значительные фрагменты из него были напечатаны уже в наше время.

⁶ «Супраморализм» один из важных терминов в утопическом дискурсе Федорова. Одно из главных своих сочинений он назвал следующим образом: «Супраморализм, или всеобщий синтез».

«бытовой» характер и рассматривалось или как то, что ведет к смерти, или как то, что ведет к бессмертию, точнее — к воскрешению умерших, к жизни вечной. Все работы Федорова (и обширные трактаты, и коротенькие заметки) пронизаны острым чувством **неправды**, царящей в мире, и верой в то, что победа над ней не только возможна, но и необходима, что борьба со злом есть моральный императив для человечества.

Из сочинений Федорова мы знаем, что его всю жизнь мучил «стыд рождения» и «небратские отношения» между людьми. Коренную неправду Федоров видел в роковом вытеснении из жизни родителей их детьми, то есть в смерти, обрывающей связь человека с миром и заставляющей его (в борьбе за свою жизнь и жизнь своего потомства) действовать не «со всеми и для всех», а «за себя» против «других». Темы эти выросли из личного опыта Николая Федорова, из испытаний детских и отроческих лет, из травмы «незаконного рождения». «Небратские» отношения — следствие неродственности, а эта последняя — следствие человеческой смертности, конечности. Жало многоликого зла — в смерти, а потому борьба со злом должна быть «общим делом» борьбы со смертью. *Вопрос о неродственных отношениях и вопрос о смерти есть для Федорова — один и тот же вопрос о замыкании человека в самом себе.* Родство требует восстановления связи с родственниками, то есть со всеми людьми — и живыми, и умершими.

Итак, «философия» Федорова родилась из его жизни, из переживания смерти как зла, как непереносимой несправедливости, как того, с чем нельзя мириться, что должно быть преодолено. Отсюда ее проективность, отсюда же пафос долженствования и практического действия. Для самого Николая Федоровича его писания не были «просто теорией», не были попыткой дать верное описание мира как он есть сам по себе, исследовать границы и условия его познания. Мысль Федорова *ориентирована практически*, она представляет собой *план тех действий, которые должны совершить люди*, чтобы свалить своего главного врага — смерть. Теоретических вопросов он касается постольку, поскольку ему приходится обосновывать свой проект и опровергать многочисленные «лжеучения», отвлекающие от «общего дела», от «*патрофикации*», то есть от воскрешения умерших отцов.

Как уже было сказано, Федоров исходит из переживания неправды существующего (природного и социального) порядка. В мире царят смерть и беспощадная борьба людей за жизнь и ее жалкие (перед лицом смерти) радости. Человек не только не может, но и не вправе мириться со смертью. Он должен изменить мир таким образом, *чтобы восторжествовала правда — порядок бытия, исключаящий смерть.* То, «что есть», не должно быть единственным центром нашего внимания, поскольку наличное бытие далеко *от правды, от того, что «должно быть»*. Истина как адекватное знание о действительности не должна абсолютизироваться, истина для Федорова **технична**: *надо знать устройство мира для того, чтобы подчинить его человеку и преобразовать.* Истина **технична**, следовательно, не вечна, не универсальна, не непреложна. Подлинная Истина не открывается как неизменная данность, а проектируется, конструируется и конституируется самими людьми. Пока же (в нашей смертной жизни) Истина живет под именем *правды. То, что есть, — временно*, оно может быть изменено и будет изменено, убежден Федоров, следовательно, человеку не стоит поклоняться действительности и нашему о ней знанию. С действительностью стоит считаться, ее стоит знать, но не для того, чтобы принять ее и сжиться с ней, а для того, чтобы радикально преобразить ее, привести в должное состояние, «даровое» превратить в «трудовое». В представлении о том, что подлинная истина (истина-правда) не данность, а то, что должно быть претворено в действительность, можно видеть некоторое сходство «философии общего дела» с коммунистическим проектом К. Маркса⁷ с его материалистическим пониманием истории. Ведь у Маркса истина открывается только в конце истории, в обществе всеобщего братства, где от каждого — по способностям, каждому — по потребностям. Подобно Марксу, Фе-

⁷ На соприкосновение учения Федорова с коммунистическим учением Маркса указывал еще Н. Бердяев, отмечая в то же время и существенные различия между ними. «Он (Федоров. — Л. С.) верил в чудеса техники и призывал к их свершению. Пример Н. Федорова интересен для нас потому, что веру в мощь техники он соединял с духом, прямо противоположным тому, который господствует в техническую эпоху. Он ненавидел машинизм современной цивилиза-

доров считал, что царство правды не придет само собой, и верил в его достижимость здесь, на земле.

Добьемся мы освобожденья... (Трансформации русского религиозного сознания в пространстве ценностей Нового времени) Своеобразие мировоззрения Н. Ф. Федорова состоит в сочетании активизма и утопического проек-

тивизма с религиозной верой и с религиозным же обоснованием конечной цели человеческого существования. Соединение апологии технического прогресса с христианской верой в воскресение мертвых было чем-то совершенно новым, необычным, вызывавшим у его современников двойственные чувства. Смелость и радикализм его воскресительного замысла, подкрепленные нравственной чистотой и аскетической жертвенностью Николая Федоровича⁸, привлекали к себе сердца современников Федорова, но натуралистическая перспектива полумагического воскрешения умерших отцов и матерей отталкивала, пугала, вызывала недоумение.

Религиозно-этически ориентированных деятелей русской культуры (Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, Н. Бердяева) в

_____ции, ненавидел капитализм, созданный блудными сынами, забывшими отцов. У него есть формальное сходство с Марксом и коммунизмом, но при полной противоположности духа (*Бердяев, Н. А. Человек и машина // Философия творчества, культуры и искусства / Н. А. Бердяев. М., 1994. Т. 1. С. 520*).

⁸ Федоров не был отшельником, но он был аскетом и подвижником своей идеи. Он *делал* то, во что верил, он следовал тем принципам, которые провозглашал (за что пользовался почтением Льва Николаевича Толстого, которому никак не удавалось добиться соотвечствия своей жизни своему учению о «правильной жизни»). Жизнь Федорова была целиком подчинена принятому на себя служению «общему делу». Материальные ценности его не интересовали. Питался Николай Федорович преимущественно хлебом и чаем, десятилетиями ходил в одной и той же одежде, спал на голом сундуке 4-5 часов в сутки, отказывался от повышений по службе, а большую часть своего небольшого жалования жертвовал нуждающимся (раз в месяц, в день зарплаты, к нему приходили так называемые «стипендиаты»). У Федорова была не жизнь, а житие. И нет преувеличения в словах Н. О. Лосского, писавшего, что «это был, несомненно, праведник и неканонизированный святой» (*Лосский, Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 85*).

Федоровском проекте привлекало то обстоятельство, что в нем давалось новое понимание христианства. Федоров воспринимал христианство не только как веру во Христа и во Св. Троицу, не только как следование заповедям, как исполнение церковных обрядов и участие в таинствах, поддерживающих человеческий дух и готовящих его к достойной смерти и к Страшному Суду, но как «общее дело» исторического масштаба, *как имманентное преодоление мирового зла силами самого человечества*. Представление об истинном христианстве как об активном, исторически-деятельном и религиозно осмысленном общечеловеческом «деле» было близко не только Федорову, но и Достоевскому, В. С. Соловьеву, а также многим из крупных деятелей религиозно-философского движения XX столетия (Бердяеву, Вышеславцеву, Булгакову и др.). Именно понимание христианства как исторической и творческой силы, как действительного центра общественной (и мировой) эволюции сделало идеи Федорова (при всей экзотичности его понимания исторической цели развития человечества и средств ее достижения) столь притягательными для многих творцов отечественной культуры минувшего столетия.

Традиционное церковное исповедание с его учением о потустороннем (трансцендентном) воскрешении, опиравшееся на Евангельское слово, было препятствием для мечтаний людей гуманистической культуры о радикальном (а не о частичном только) изменении положения дел на земле не по «ту», а еще по «сю» сторону человеческой истории⁹. До Федорова люди, настроенные на деятельное преодоление зла не только в сердце своем, но в общественном и во «всемирно-историческом» масштабе, с головой уходили в утопические проекты радикального и окончательного преобразования жизни на почве секуляризма (по ту сторону религиозных представлений о конце истории), поскольку христианство не призна-

⁹ Именно эту особенность христианского воззрения на историю человечества ценили консервативно мыслящие деятели русской культуры, не принимавшие слепой веры в «прогресс». Вспомним хотя бы К. Леонтьева, который указывал на Апокалипсис Иоанна Богослова и его пророчества как на предел, который накладывает христианство на любые мечты о полной и безгрешной жизни человечества здесь, на грешной земле.

вало достижимости совершенного бытия внутри человеческой истории. Но Николай Федоров, мысливший в духе преобразовательных и оптимистических идей европейского просвещения, верил и во Христа как Богочеловека, и в воскресение Христово, полагая, что можно, не дожидаясь Страшного Суда, решить «проблему зла» человеческими силами. Для этого, думал Федоров, вовсе не требуется покидать почву христианского вероучения, надо лишь правильно осмыслить содержащиеся в Евангелии апокалипсические пророчества.

Не отвергая возможности «трансцендентного воскресения» (воскресения после Страшного Суда), Федоров отстаивает мысль об условности такого исхода мировой истории. Это исход — худший из возможных: ведь в случае трансцендентного воскресения спасены будут праведники и те, кто будет прощен Судней и определен к жизни вечной. Так будет, думал Федоров, если люди окажутся не в состоянии уразуметь и реализовать на деле то, чему их учил Христос. А учил Он тому, чтобы люди творили то, что и сам Он творил, показывая чудом воскресения пример для подражания своим ученикам и всем, кто мог бы последовать за Ним.

Из всех событий, описанных в Евангелии, главным для Федорова было воскресение Христом Лазаря и воскресение самого Христа. Не случайно, подчеркивал Николай Федорович, именно Пасха является главным праздником православных христиан. Одно из авторских определений «общего дела» — это «новая Пасха». Пасха, по убеждению Николая Федорова, учит людей самому главному: они должны воскресить своих предков, раз и навсегда победить смерть через жертву своими частными и сиюминутными интересами в пользу всеобщего воскресения. Трансцендентное воскресение, полагал Николай Федоров, было бы крайне нежелательным исходом для человечества. Оно означало бы неудачу мировой истории, обличив неспособность человека сделать то, к чему призвал его Бог: самим воскресить умерших и тем самым «заработать» себе жизнь вечную. Люди должны объединиться во имя общего для всех дела, и тогда станет возможным *всеобщее воскресение*, а не только воскресение праведников. Для Федорова мысль о том, что спасется только часть человечества, а большинство рода людского будет обречено на вечные муки, — непереносима. Ведь это было бы мукой не только

для грешников, но и для праведников: для них знать о вечных мучениях братьев по роду человеческому также означало бы вечную муку и страдание.

Однако *общее дело* не мыслится Федоровым (в отличие от Соловьева) как Богочеловеческий процесс. Христос — Богочеловек, указавший человеку на цель и смысл его жизни — следовать Христу, то есть делать то, что Он делал: побеждать вражду — любовью, смерть — воскресением. Но воскресение мертвых мыслится Федоровым как осуществимое веком, вооруженным научными знаниями и техникой. Воскресение — дело практическое, техническое и организационное, оно — проект, а вера во Христа указывает на возможность воскресения и вдохновляет людей на его практическое осуществление как на дело всего человечества. *Натуралистическому представлению о человеке по его воскресении* (он должен быть восстановлен в том виде, в каком жил здесь, на земле) *соответствует технический характер* воскресительного проекта, так что вмешательству свыше места не остается, да в нем и нет никакой необходимости, если человек «сам может». В. В. Зеньковский характеризует установку на «имманентное воскресение» как «христианский натурализм», понимаемый Василием Васильевичем как представление о том, что *после Христа*, после того как Христос «искупил людей», людям предстоит *лишь усвоить это искупление*. Федоров, считает Зеньковский, исходил из того, что сила спасения уже пребывает в мире, а его реализация *целиком зависит от доброй воли людей*. Полагая, что сила спасения *имманентна миру*, Федоров учил, что «древо крестное объединяет всех в обращении знания в дело». Поэтому-то противоположение человеческого Божественному, по Федорову, в корне не верно. Не верно не потому, что Божественного нет, а потому, что после Христа человеку открыта возможность сделаться орудием Божьего плана. Евангелие — не просто *благовестие*, но *программа действий*¹⁰. *Истина* поэтому *есть не бытие, но цель, задача*, поставленная Богом перед человеком.

¹⁰ См.: Зеньковский, В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 139–140.

**От истины созерцаемой
к истине создаваемой
(от истины — к правде)**

Новая интерпретация Евангелия, придание учению о Страшном Суде и воскресении праведников условного значения, представляет собой попытку переосмыслить традиционное христианское представление о Боге, мире и человеке с позиции новейшего гуманизма, с позиции, ставящей во главу угла человека как активного деятеля и творца собственной судьбы. Отсюда *сделанное* (то, что находится в распоряжении человека в качестве его произведения) всегда лучше, чем *данное*. «Трудовое» для Федорова предпочтительнее «дарового». Он не приемлет рабского отношения к тому, что есть, к природе, к установившемуся в мире порядку. Отсюда нежелательность воскресения дарованного (того, что сотворит над человеком Бог) и желательность, даже необходимость воскресения умерших силами деятельного человечества. Созерцательное отношение к реальности, к самой истине (в искусстве, в теоретическом познании, в монашеском умном делании, в храмовой литургии) мыслится только как момент практической, нацеленной на переустройство мира творческой деятельности. Созерцательность философии и науки, их отвлеченный характер связаны, с точки зрения Николая Федоровича Федорова, с первородным грехом. «Нынешняя вселенная, — полагает Федоров, — стала слепой, идет к разрушению, к хаосу — потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия — что и обратило древо знания в древо крестное»¹¹.

Понятно, что с такой позиции вся классическая философия представляется сплошным раболепством перед данностью, перед сущим в наличном его состоянии. Уже Сократ, утверждает Федоров, «от обожания идолов перешел к обожанию идей», в платоновской же философии «это обожание... перешло в решительное отделение мысли от дела». Для самого Федорова «идея не субъективна, но и не объективна — она проективна».

Если в сознании общества доминирует созерцательное отношение к миру, то человек невольно начинает относиться

¹¹ Федоров, Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный. С. 406. Цит. по: Зенковский, В. В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 139.

к нему как к чему-то вечному, не допускающему существенной перестройки. При таком подходе к действительности ее можно описывать и изучать, но не переделывать к лучшему. Предпочтительнее объективизма противоположная ему позиция, в соответствии с которой в центре оказывается человек, рассматривающий сущее через призму собственной субъективности. «Хотя, по мнению Федорова, подобное отношение к миру на голову выше первого, поскольку рассматривает человека как активное существо, оно страдает иллюзорностью, натяжками. Знание воспринимается здесь за конечную цель, дело заменяется культом идей, мысли придается большее значение, чем действию. Чтобы знание стало живым, оно должно быть знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть»¹².

Освобождение субъекта в послекантовском трансцендентализме означало его замыкание на самом себе, и претполагало выведение из субъекта всего многообразия действительности (субъективной — у Фихте, объективной — у Шеллинга и Гегеля). Правда, и в этой одиссее трансцендентальной субъективности ее результат — самодовольный покой вернувшегося к самому себе духа и признание разумного действительным — был неприемлем для Федорова. Про-из-ведение мира самодеятельным духом (субъектом) имело своей целью то самое состояние мира, в которое были погружены мыслители-идеалисты, оправдывая его наличное состояние и принимая его как данность, как нечто действительное и разумное. При этом очевидно, что разворачивающаяся по диалектическим законам деятельность создающего мир субъекта в проработке Фихте, Шеллинга и Гегеля с их пафосом создающей мир активности субъекта (как бы ни понимать самого этого субъекта) была ему ближе, чем критический идеализм Канта, из которого вышла романтическая героинка посткантовского идеализма. На изблечение ложности критического замысла Канта Федоров не жалеет резких слов. Его отношение к немецкому мыслителю было весьма далеким от академизма; портрет Канта в его исполнении окрашен в апокалипсические тона: «Столь долго ожидаемый христианством Страшный Суд наконец наступил! Явился неумолимый лжесудия в лице немецкого профессора Канта с несколькими судьями или лжесудьями низ-

¹² Сидорина, Т. Ю. Философия кризиса. М., 2003. С. 262.

шого порядка, вроде Контов и Миллей... Он осудил всех или все высшее на тесное тюремное заключение, всему же низшему дал свободу¹³. Впрочем, Кант ассоциируется у Федорова не только с лжесудией, но и с тюремщиком, не выпускающем мысль на простор, на свободу: «Удивительным фактом надо признать уже и тот, что явился философ, сделавший любимым своим занятием постановку всему препон, свободный мыслитель, пожелавший стать тюремщиком. Крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости, он связывает человека по рукам и ногам»¹⁴.

При столь категоричной и осознанной оппозиции по отношению к философской критике там, где речь идет о чаемом, о должном, в ситуации, когда истина мыслится не как то, что есть, а как то, что должно быть (то есть когда истина подчиняется правде), любая попытка подойти к проекту Федорова с философскими вопросами о его основаниях, о согласованности его принципов между собой и т. д. кажется неуместной, инородной по отношению к «проективной логике», на которую опирается его воскресительный замысел. Помещая федоровский проект в контекст философской критики, мы нарушаем «авторскую волю»: ведь Николай Федорович всегда был против того, чтобы квалифицировать его «проект» как философию. Замысел воскрешения, «сосредоточенный на императиве нравственного и религиозно мотивированного действия, преследующего ясно видимую цель, блокирует возможный и испытующий философско-теоретический анализ. Для Федорова поворот к «общему делу» знаменует и конец философии, исторически обозначает предел ее необоснованных притязаний на суд и испытание. Философия — дитя человеческого несовершенноголетия, плод разобщения разума теоретического и практического. Уже в силу этого ее видение превратно и неистинно. В оптике традиционного философского рассмотрения мы обнаружим неодолимые препятствия к его воплощению, фантастичность и неестественность его целей»¹⁵. И все же рассмотрение мыслитель-

¹³ Федоров, Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 533.

¹⁴ Там же. С. 539.

¹⁵ Аleshin А. И. Федоров Н. Ф. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 535.

ной конструкции «общего дела» в контексте истории русской философии необходимо постольку, поскольку оно обнаруживает характерные для нее интуиции, предположения, делает «видимыми» линии духовного напряжения, в разных направлениях пересекающие ее ценностно-смысловое пространство. Следует помнить о том, что тексты Федорова писались не как философские трактаты, смысл которых можно было бы видеть в изменении содержания в сфере отвлеченного знания, и что религиозно-техническая и утопическая направленность сочинений московского мыслителя требуют осторожности в оценке их философской доброкачественности и четкого осознания целей, с которыми мы подходим к их рассмотрению. Не забудем, что по Федорову, «философия, определяя себя лишь как знание, тем самым признает себя праздным любопытством...»¹⁶

Воскрешение мертвых как «безусловно всеобщая нравственность» Выше уже было сказано о том, что «общее дело» (воскрешения умерших) обосновывается Федоровым религиозно (задача, которую решает человечество, поставлена Богом), но, помимо «пасхальной» логики, воскресительный проект Федорова был обоснован еще и его личным опытом.

Рождение и смерть. Жизнь рано, в нежные годы детства, дала ему почувствовать «небратское», нелюбовное и «неродственное» в человеческих отношениях. Вспоминая о своих детских годах, обращаясь памятью к наиболее ярким воспоминаниям, оставшимся в его душе, Федоров писал: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (готовили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал с детства объяснение войны... которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга, наконец узнал я о том, что есть и не родные, чужие; и о том, что сами родные — не родные, а чужие»¹⁷. Смерть отца, деда, а в

¹⁶ Федоров, Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 531.

¹⁷ Цит. по: Новиков, А. И. История русской философии. СПб., 1998. С. 147.

юности — дяди, породила острую *боль* от *утраты* близких. Эта боль прибавилась к знакомому ему с детства *чувству неродственности* и *стыду рождения*. Чувство смертности и стыд рождения Николай Федорович считал отличительной чертой человека вообще и из них выводил свою этику «родственности», которая была одновременно и **мотивом** реализации проекта воскрешения (родственное чувство не может мириться с тем, что «родные ушли и никогда не вернуться»), и его **условием** (люди должны объединиться вокруг общего дела как «одна семья», как родственники, как дети общих для всех прародителей), и его **целью** (родственная любовь восторгается только тогда, когда все умершие воскреснут, когда смерть перестанет вырывать братьев, сестер, отцов и матерей из большой человеческой семьи, из человечества как целого). «...Федоров как-то наивно полагал, что, соединившись в “общем деле”, все люди через это “общее дело” (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все “мерзости” станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для “общего дела”) уже устранит “небратство” между людьми»¹⁸.

Все люди — родственники, все — родные, все имеют общих прародителей, но беда в том, что эгоизм, стремление обустроить *свою* жизнь и жизнь *своих* детей отчуждают человека не только от родителей, но и от всех тех, кто не есть «я сам» и «моя семья». Первопричина всех бед — первородный грех: с ним вошли в мир рождение (рождение связано с грехом, а потому мысль о нем вызывает чувство стыда) и смерть. Рождение и смерть — два следствия одного и того же события грехопадения. Победить смерть — значит прекратить череду рождений. Проект «общего дела» призван повернуть энергию рождения вспять, то есть направить ее на воскрешение умерших предков, конвертировать энергию рождения в энергию

¹⁸ Зеньковский, В. В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 148.

¹⁹ Мысли о «превращении энергии рождения» высказывал также В. С. Соловьев в трактате 90-х годов «Смысл любви», где влияние идей Н. Федорова на знаменитого мыслителя проявилось со всей определенностью: «По мере того, как всеединная идея действительно осуществляется через укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов, необходимо ослабевают и сла-

возрождения¹⁹. До тех пор, пока люди тратят свою энергию на рождение детей, на воспроизводство поколений, исполнен сыновний долг по отношению к умершим будет невозможно. Федоров был убежден, что по мере реализации «общего дела» рождений будет все меньше, а воскрешение последнего из прародителей будет означать завершение жизни через смерть (через порождение и умирание) и начало жизни вечной, бессмертной. Человечеству, собравшемуся в полноте своего «личного

живающегося формы ложного разделения, или непроницаемости существ в пространстве и времени. Но для полного их упразднения и для окончательного увековечения всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной или собственно-человеческой и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел. <...> Установление истинного любовного или сизигического отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде — эта цель сама по себе ясна. Нельзя сказать того же о путях ее достижения для отдельного человека. Не вдаваясь в преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности, можно, основываясь на твердых аналогиях космического и исторического опыта, с уверенностью утверждать, что всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеями всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединный идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства — живые и вечные подобию абсолютной человечности. Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой силы творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов» (Соловьев, В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 546–547). Как видим, в этой работе Соловьев воспроизводит многие из принципиальных для Федорова идей, но делает это более осторожно, чем он, не вдаваясь в подробности «овладения материальной средой» и «воплощения в ней» (т. е. в материи) «образов всеединства» (образов умерших людей). Причем осуществить «всемирную сизигию» (сочетание) предполагается за счет «обращения внутрь» (на возрождения умерших) силы «физического размножения индивидов», освобождающей некие «душевно-духовные токи», способные подчинить и духовно преобразить природу.

состава», новые поколения будут не нужны.

Вектор эволюции и нравственный выбор

До сих пор то, что делал человек, он делал, следуя естественным влечениям, а это вело к взаимному истреблению людей: истреблению открытому, как в варварские эпохи, или скрытому, которое практикуют цивилизованные народы. Хотя люди и думают, что действуют свободно, на самом деле — они по большей части подчиняются импульсам своей животной природы и преследуют животные по своему происхождению интересы со все большей технической изощренностью. Лишь действие, подчиненное общей всем людям и сверхприродной цели, может изменить природо-сообразный характер эволюции человеческого общества. Со времен грехопадения и до настоящего момента человеческая натура изменилась мало, а если изменилась — то в худшую сторону. И если знания человека и его техническая мощь растут, то нравственный миропорядок деградирует. И так будет до тех пор, пока человек не изменит вектор своего развития, не обратится от *утилизации* природы к ее *регуляции*, к обращению природных сил и энергий на службу «общему делу», чтобы силы смертоносные стали силами животноносными, стихийное движение перешло в сознательное, энергия рождения была бы перенацелена на *воскрешение умерших*. **Изменение вектора эволюции** — это **вопрос нравственного выбора**. Этот выбор предполагает осознание закона природы (закона рождений и смертей) как коренной неправды мира и осознание людьми своего долга перед умершими как *долга воскрешения через нравственно осмысленную работу*, нацеленную на подчинение слепой материи человеческой воле. Перефразируя слова из «Фауста» Гёте, Федоров любил повторять, что *«тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил»*.

В этом акцентировании идеи долга и необходимости «вернуть его» Федоров близок многим русским мыслителям самых разнообразных «направлений», например, народникам. Народники, как мы помним, также руководствовались идеей возвращения интеллигенцией долга народу, за счет которого они получили возможность развить свою личность, приобрести к знаниям и к сознательной жизни (см. «Историчес-

кие письма» Лаврова). Для Федорова, как и для народников, говорить о нравственности — значит говорить о возвращении долга отцам, но для него этот долг состоял в их **«воскрешении**, как самой высшей и безусловно **всеобщей нравственности** (выделенный шрифт мой. — С. Л.), нравственности, естественной для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой... зависит судьба человеческого рода»²⁰. Как и народники, Федоров был убежден, что если высшая правда противоречит наличной действительности, противоречит ее истине, то тем хуже для «истины»: расхождение правды и отвлеченной от нее истины будет устранено (должно быть устранено) тогда, когда правда осуществится на деле и окажется истинной действительностью.

Критика индустриальной цивилизации

К решительному повороту от стихийно-животной, небратской жизни к жизни планомерно-трудовой, воодушевленной общим делом, *разные люди и разные народы готовы далеко не в одинаковой мере*. Федоров считал, что почин в инициировании «общего дела», которое должно будет объединить верующих и неверующих, должен исходить от *христианских народов, вера которых сфокусирована на идее воскресения (на воскресении Христа и на «жизни будущего века»)*. При этом сельская, аграрная и общинная Россия готова к «общему делу» более, чем городско-й, индустриальный Запад. В России жизнь пока еще во многом определяется не правовыми нормами, а родственными, соседскими и дружескими связями. Простой, неученый народ мыслит, если можно так выразиться, «родовыми категориями»: царь для него — «батюшка», Россия — «отчество», генералы — «отцы», солдаты — «славные ребята». Молодые люди здесь обращаются к незнакомым пожилым людям по-родственному, говоря «мать», «отец», а те, в свою очередь, окликают их словами «дочка», «сынок».

Если обратиться к государственным и политическим представлениям Федорова, то здесь следует отметить, что он отдавал предпочтение власти отческой, самодержавной: «Самодержавие — положительно — есть власть над природою, —

²⁰ Федоров, Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 473.

отрицательно — оно есть освобождение от законов юридических и экономических, а вместе с тем и подчинение закону Божию, т. е. господству нравственного, или — что то же — родственного закона. Подчинение же стоящего в отцов — место Богу отцов, Богу не мертвых, а живых, может выразиться лишь в воскрешении...»²¹. Ясно, что мысля в «родовых категориях», Николай Федорович не мог испытывать сочувствия к либеральным ценностям буржуазной Европы, что ему трудно было избежать соблазна видеть именно Россию во главе «общего дела».

Как и многие другие русские мыслители религиозного склада (имеются в виду не только славянофилы и их «потомки», но также и западники социалистической ориентации), Федоров не уставал бичевать как действительные, так и мнимые пороки буржуазного Запада. Индивидуалистическая культура Новой Европы представлялась ему системой отношений, которые отрывают человека от живой и мертвой «родни» и ставят его в условия, не оставляющие ни времени, ни повода помнить о смерти, предлагающие ему жить так, как если бы смерти не существовало. Причем история цивилизации, отталкивающейся от патриархально-родового уклада старой деревенской жизни так же, как она отталкивается от природы, состоит в совершенстве техники отвлечения человека от мыслей о жизни и смерти. Федоров — яростный противник прогресса как веры в то, что

²¹ Федоров, Н. Ф. Там же. С. 364. Цит. по: Алешин, А. И. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 537.

²² Надо сказать, что в своей страстной критике индустриализма, в развенчании самодовольства оторвавшейся от корней буржуазной цивилизации Федоров весьма близко соприкасается с Л. Н. Толстым, с которым он был знаком и с которым некоторое время поддерживал общение. Морализм Толстого, и его критика цивилизации и апология родового крестьянского быта, как и характерное для него противопоставление городской суеты патриархально-родовым устоям сельской жизни, — все это было Федорову близко и понятно. Оба апологета деревенской жизни не принимали идеи прогресса, оба были потрясены сознанием человеческой смертности, пробудившим их «от сна» к «бодрствованию» и давшим им силы идти «против течения». Но активизм Федорова, его вера в возмож-

«завтра» будет лучше, чем «сегодня» и тем более — чем было «вчера»²². Прогресс представлялся ему торжеством младших над старшими, вытеснением отцов сынами, возведенным в символ веры, в принцип. (Идеалу прогресса Федоров противопоставляет идеал братского единения всех людей — и ныне живущих и давно умерших.) Буржуазная цивилизация — цивилизация городская, и к селу она относится, «как хищник», подвергая его нещадной эксплуатации. «...Город есть общество, находящееся под надзором, постоянно усиливающимся, — общество, держащееся карою наказаний; это не братство, а гражданство, не отечество, а безродное государство...»²³ Современное производство, основывающееся на разделении труда, уродует, калечит человека, одного превращая в придаток машины, другого замыкает в кабинет, лабораторию, обрекая на существование в мире отвлеченном, оторванном от жизни и смерти других людей.

Неприятие буржуазной, городской цивилизации, отвлекающей человека от главного дела — дела воскрешения предков, приобрело в учении Федорова специфическую окраску неприятия общества, в котором царствует женщина и которое обслуживает половой инстинкт. Служение женщине представляет собой, по убеждению Федорова, «скрытую основу цивилизационного движения (падения, эволюции)... Через женщину действует слепая сила природы, искусственно возбуждая похоть мужчины разнообразными игрушками цивилизации (одеждой, мебелью, парфюмерией, украшениями и т. п.) и созидая поприще полового подбора, ибо «женщина, пользуясь всеми произведениями фабрик и заводов для соблазна мужчин, заставляет и последних пользоваться произ-

ность физического воскрешения ушедших поколений были чужды Толстому, так же как «буддистское» настроение Толстого, этика «непротивления», апология естественного течения реки жизни были чужды Федорову, проклинавшему проповедников *amor fati* (любви к Року) и проповедовавшему *odium fati* (ненависть к Року). В конце концов Федоров порвал отношения с Толстым, не раз выступал с критикой его морального учения и даже назвал его «величайшим врагом воскрешения».

²³ Федоров, Н. Ф. Философия общего дела, Верный, 1906. Т. 1. С. 500. Цит. по: Алешин А. И., Федоров Н. Ф. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 536.

ведениями тех же фабрик и заводов, чтобы в свою очередь, путем соперничества друг с другом, действовать на нее, на женщину» (Федоров, Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906. С. 496)²⁴.

Не случайно Николай Федорович, говоря о воскрешении мертвых и имея в виду всех без исключения предков (включая сюда, само собой, и мужчин и женщин), говорит о воскрешении отцов (но не «матерей» или «отцов и матерей»), когда речь заходит о России, использует слово «отечество», а не «родина». В центре его внимания верность «Богу всех *отцов*, Богу *Адама* и всех *праотцев*», его волнует вопрос о «*сынах* человеческих» и их долге по отношению к Богу-*Отцу* и *праотцам*. Здесь, как можно предположить, сказалась детская травма Федорова, переживание стыда «незаконного рождения», который был перенесен на женщину, соблазняющую мужчину к продолжению злого ритма «смертей и рождений». Не стоит забывать и то, что разорение отца Федорова, его исключение из родственного круга и преждевременная смерть также могли связаться в детском сознании с образом женщины, обольщающей мужчину своей красотой и сбивающей его с «прямого пути». В сознании Федорова-мыслителя *наличный миропорядок оказался тождественен сохранению власти женщины над мужчиной как власти природного начала над человеческим духом, над разумом и нравственной волей*. Поворот к воскрешению предков он связал с освобождением человека от власти природы и, одновременно, от власти женщины. Человечество должно освободиться от тяготеющей над ним власти стихийных сил природы, мужчины (традиционно ассоциируемый Федоровым с сознательным началом, с преобразующей мир творческой деятельностью) должен освободиться от власти над ним женского начала, от невольного (неразумного, инстинктивного) влечения к женщине как от уловки природы, соблазняющей мужчину к тому, чтобы отдать свои силы ухаживанию за женщиной и выращиванию потомства, а не выполнению долга перед предками.

В этой своеобразной женофобии Николая Федоровича можно видеть одно из объяснений того энтузиазма, с которым он говорит о регуляции природы, о подчинении ее разу-

²⁴ Алешин, А. И. Указ. соч. С. 536.

му: Федорову не жаль природы в ее «первозданности», в ее стихийной мощи и красоте, он не любит ее такой, какая она есть (какой контраст с К. Леонтьевым, с В. Розановым!), а потому, при всей своей нелюбви к буржуазной цивилизации и городу, он *готов поклониться науке и технике как инструменту контроля над природой*, как орудию ее радикальной перестройки. Любимое хочется сохранить, увековечить, тому, что (кого) любишь, прощаешь все его недостатки, и жаль переделывать его ради чего-то, что, может быть, будет, а может — нет. Хоть Федоров и говорит, что «история есть... разорение природы и истребление друг друга», но природу он, кажется, не любил так же, как не любил женщину.

Подобно многим выразителям идеологии радикально настроенной русской интеллигенции, Николай Федорович, в качестве моралиста и проповедника, судя по всему, считал, что любить природу, наслаждаться ей (так же, как и любить женщину) такой, какая она есть, — это значит *отворачиваться от несправедливости* и страдания, переполняющих мир, значит *отнимать силы и энергию* от той деятельности, *которая должна принести всеобщее счастье*. Любить то, что есть «здесь и теперь», когда открыта перспектива радикального переустройства мира к лучшему, — преступно, недопустимо. Все сущее следует переделать, всему данному предпочесть сделанное («даровому» — «трудовое»), рождению (которое происходит само собой, по законам природы) предпочесть воскрешение. Именно ради воскрешения, а не ради половой любви, люди *могут и должны* объединиться в общем для всех Деле.

Отсюда становится понятным враждебное отношение Федорова к социальной борьбе бедных против богатых, крестьян против помещичьего землевладения, рабочих против капиталистов. Николай Федорович *считал социалистов борцами за «псевдоравенство», отвлекающее человека от главной задачи*: от преодоления неродственности и воскрешения умерших. Студенческие волнения в российских университетах, привлекавшие в те годы внимание русского общества, весьма резко им осуждались и квалифицировались как восстание детей против родителей, лишь усиливающее вражду классов и поколений. Надо не разделяться, а объединяться, не бороться за «место под солнцем» для себя, для «своих», для

детей и внуков, а работать в пользу вечной жизни для всех людей, большинство из которых — умерло.

Регуляция природы и магическая сила науки и техники

Для Николая Федоровича, как и для многих других русских мыслителей, характерно стремление к универсальному, «последнему» синтезу. Собрание человечества, единение всех людей в одно целое предполагало, в рамках проекта «Общего дела», объединение людей, знаний и умений вокруг последней цели — воскрешения умерших. Характерная особенность воскресительно-объединительного замысла Федорова — преодоление дистанции между религией и наукой, между теорией и практикой, между учеными и неучеными, между землей и небом... Недаром Федоров с таким жаром выступал против кантовской критики: если Кант исследовал границы способностей, то Федоров снимал любые границы, расплавляя их в тигле воскресительного проекта. Впрочем, стремление Федорова к снятию границ между идеалом и природой, между Божественным и человеческим, между искусством и практической деятельностью не было чем-то уникальным в истории русской мысли. Это стремление было близко (пусть и не в такой радикальной и натуралистической форме) многим, и, в частности, симпатизировавшему Николаю Федоровичу В. С. Соловьеву²⁵.

Однако синтез, о котором думал Федоров, как и путь к нему, отличались большим своеобразием по сравнению с проектами перестройки жизни «наново», разработывавшимися другими русскими мыслителями, оказавшимися во власти гипнотического блеска идеи земного совершенства человечества. Достижение человечеством полноты бытия мыслится Федоровым не только как осуществимое *на земле* (в физическом пространстве-времени, в пространстве космоса), но как осуществимое *самими людьми для всех людей*. Причем чаемая им полнота «личного состава» человечества должна быть достигнута с опорой на *науку и технику*.

²⁵ Соловьев, как и Федоров, был захвачен идеей религиозно осмысленного и преобразующего мир действия, творящего новую жизнь, созидающего Царствие Божие на земле; подобно московско-

Хотя воскрешение ушедших поколений и понимается Н. Ф. Федоровым как «внехрамовая литургия», то есть как религиозно осмысленное и направленное действие, но осуществляется она посредством «регуляции природы» (в отличие от Соловьева, Федоров, когда он говорит о построении Царствия Божия на земле, не мыслит его как Богочеловеческий процесс). И в самом деле, если речь идет о воскрешении предков *в том виде, в каком каждый человек пребывал на земле до своей смерти*, то и осуществление этой цели зависит от нашего знания природы и возможностей технического управления ее законами, от нашей способности организационно-технически подчинить ее слепую силу человеческой воле. Сомневаться в том, что воскрешение предков мыслится Федоровым натуралистически, если обратиться к его текстам, не приходится: «Мы... полагаем, — пишет Николай Федорович, — возможным для нас и необходимым, с одной стороны, достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине; а с другой — полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своими предками (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни»²⁶.

Само по себе воскрешение умерших, осмысленное в перспективе «регуляции природы», есть чисто техническая (или даже магическая) задача. Главная трудность — по Федорову — не в научной проблематичности воскрешения умерших, а *в преодолении неродственности* в отношениях людей друг к другу, в перемене сознания и обращении воли: в этой пере-

му старцу, Владимир Сергеевич обосновывал необходимость синтеза (в рамках «свободной теософии») религии и науки (к ним Соловьев, в отличие от Федорова, добавляет еще и философию), искусства и жизни (от создания художниками прекрасных, но отделенных от жизни предметов следует, полагал Соловьев, переходить к творчеству прекрасной жизни), верующих и неверующих, ученых и неученых...

²⁶ Федоров, Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Собр. соч. : в 4 т. / Н. Ф. Федоров. Т. 1. М., 1994. С. 418.

мене ума (метано́е) ведущая роль будет принадлежать революции в религиозном и этическом сознании и воле, которые должны быть перенацелены на «общее дело». Если неродственность в отношениях людей будет преодолеваться, то будет преодолеваться и «неродственное отношение природы к людям»²⁷. Антропология у Федорова связана с космологией и регуляцией природы, но не с мистикой, не с таинственным действием Божьей благодати на человека. Воскресение умерших в его представлении не предполагает *преобразования* плоти (о чем говорит Евангелие). Натурализм в воззрениях на человека по его воскресении смущал таких его читателей как Достоевский и Соловьев, которые *не видели смысла* в восстановлении человека в его несовершенном земном образе.

О чем же говорит странная зачарованность Федорова идеей физического, натуралистически понятого воскрешения? Глубинную причину натуралистического «снижения» христианского учения о «воскресении мертвых» мы видим в том, что Федоров, как мыслитель, не был чужд магической архаике, для которой возможны самые невероятные преобразования вещей, связанные лишь одним условием: вызываемая магией трансформация сущего ограничена внутримировым горизонтом, мировой данностью (это преобразования внутри мира силами того же мира). Федоров был верующим человеком, он верил в Бога как «Творца неба и земли», верил в Того, Кто трансцендентен миру, радикально отличен от него, но это не мешало ему верить в то, что *человек* может творить подобное тому, что творил Христос. Если Христос воскресил Лазаря, то и мы можем и должны следовать Ему в этом, то есть должны воскрешать умерших.

Для магического, сказочного сознания (а этому сознанию Федоров чужд не был) воскрешение умершего — труд-

²⁷ Федоров исходил из того, что «в природе “чувствующее принесено в жертву бесчувственному” (т. е. живое приносится в жертву неживому) — поэтому вопрос о преодолении “неродственности” между людьми нельзя отделять от “слепоты” природы в отношении нас. <...> Если “природа пока остается адской силой”, то это не есть “естественный” и “неизменный” порядок вещей, — человек призван владеть природой и преобразовать “хаос” бытия в космос» (*Зеньковский, В. В.* Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 143).

ная, но *в принципе* выполнимая задача, если речь идет о воскрешении умершего в том виде, в каком он существовал до своей смерти. Для этого надо лишь заполнить в свое распоряжение мертвую и живую воду с ее волшебной силой. Окропив рассеченного на части человека сначала мертвой (и рассеченные части тела срастутся), а потом живой водой (тело оживет), его можно вернуть к тому состоянию, в котором он находился до своей гибели. Именно так, как хорошо известно, и происходит в русских волшебных сказках. В том же магическом, сказочном горизонте мыслит воскрешение мертвых и Николай Федоров²⁸. Надо собрать по атомам и молекулам прах умерших и, «окропив» их «мертвой и живой водой», добытой наукой и техникой, воскресить ушедших. Но добыть живую и мертвую воду не легко, на пути к ней человека ждет множество препятствий и в одиночку достичь цели не удастся.

Для нас важно обратить внимание читателя не столько на абсолютизацию Федоровым могущества науки и техники, что было характерно для многих образованных людей того времени, сколько на то, *с какой целью и в каком горизонте он осмысливал возможную регуляцию природы*. Дело именно в

²⁸ Об элементах магизма в мышлении Федорова говорили многие авторы. Биограф и исследователь его творчества С. Г. Семенова указывает на свойственную Федорову «детскую установку» в его отношении к миру, «которая близка магической»: «Дети часто обладают, — пишет Семенова, — чувством неуязвимости и всемогущества, раз хотят, значит, *могут*, могут повелевать явлениями и процессами мира, в том числе не умирать» (*Семенова, С. Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 32). Соглашаясь с тем, что магическая установка характерна для ребенка и что в мышлении Федорова она была выражена весьма отчетливо, мы не можем согласиться с объяснением магического элемента в сознании автора «общего дела» одной только его «детскостью». Удержание магизма в мышлении взрослого и притом хорошо образованного человека имеет под собой, на наш взгляд, и более общие основания. По нашему убеждению, магизм в мышлении Николая Федоровича был обусловлен не только индивидуальными особенностями его сознания (отрицать такую связь вряд ли возможно), но сохранением магизма в сознании русского человека и в ту пору, когда в общественном сознании доминировали позитивизм и материализм как философские доктрины. На то были вполне определенные исторические

том, что мыслилось под «воскрешением»: а речь в проекте воскрешения шла об оживлении человека из собранного воедино праха умерших. Человек, его тело мыслится здесь в сугубо земном образе, то есть так же, как представляли себе человека русские люди допетровского времени: веруя в Страшный Суд и воскресение мертвых, они считали необходимым условием воскресения человека сохранение праха умершего — отсюда страх перед кремацией, стремление сохранить прах покоящимся в одном месте. Опричники Ивана Грозного дважды убивали своих жертв: сначала они лишали их жизни, а затем, разбрасывая части расчлененных трупов в поле, лишали их возможности посмертного воскресения и «жизни будущего века». Все это говорит о том, что простые русские люди, не искушенные в тонкостях христианского вероучения, представляли себе воскресение как некий чудесный акт всемогущего Бога, как оживление *Им праха* (вспомним уже упомянутые выше сказки с чудодейственной живой и мертвой водой) *умерших*. Если праха нет или если он «рассеян» по земле, *то и воскрешать некого*. Следовательно, необходимо каким-то образом собрать рассеянный прах умершего воедино, что и предполагал сделать (пусть в отдаленном будущем) Николай Федоров.

Таким образом, Федоров сохраняет архаическое, магическое представление о воскрешении и связывает его с христианской верой в воскресение праведников (такой «синтез» был характерен как для древнерусского человека, так и для крестьянства XIX-го века), но как человек Нового времени он соединяет с *магической архаикой и христианской верой* новоевропейскую веру в человека и его разумную, опирающуюся на науку и технику деятельность. Федоров говорит о науке и технике, о подчинении природы человеческой воле в интересах «общего дела», но *саму науку и технику он понимает магически*: то есть уповая в деле «регуляции» природы

причины (см. часть первую учебного пособия: Л. 1-2), так что магизм, оставаясь особенностью детского мышления в любом обществе, в России сохранял свою власть и над сознанием взрослых, сформировавшихся уже людей, причем не только над сознанием «простого народа», но и над сознанием людей образованных, оказывая определенное (порой значительное) влияние на творчество представителей ее культурной элиты (Н. Федоров, П. Флоренский, А. Платонов).

на технику, он исходит не из рационально обоснованных и полностью прозрачных схем возможного действия, а из веры в ничем не ограниченную мощь научно-технического разума.

Теоретическое, отвлеченное (от практики) знание «того, что есть» не увлекает Федорова, кажется ему кабинетным, отвлеченным занятием, оправданным в той мере, в какой наука позволяет человеку выработать средства практического воздействия на мир ради воскрешения предков. Интересен не мир как он есть сам по себе в своих частных проявлениях, а то, как можно воздействовать на него ради достижения цели всех целей — воскрешения умерших.

Таким образом, учение Федорова о преодолении вражды и неродственности в человеческих отношениях и о воскрешении умерших силами науки и техники можно рассматривать как феномен, представляющий собой **результат трансформации (или, скорее, деформации) религиозного сознания древнерусского человека** (сознания, осложненного магизмом дохристианской ментальной архаики) **под воздействием идеологии просвещения с характерным для нее культом активного, деятельного субъекта, преобразующего жизнь в соответствии с идеалом «разумности»**. Религиозный пафос и вера в Бога соединяются здесь с самым крайним натурализмом и просвещенческим оптимизмом, питаемым верой в человека и его добрую и разумную волю. В результате такого «синтеза» Федоров создал беспрецедентный в истории Европы проект посюстороннего воскресения умерших предков в том виде, какой они имели до своей смерти.

Если соединение новоевропейского сознания, завладевшего умами русской элиты со времен Петра Великого, и архаического религиозно-мифологического сознания привело к структурированию в ее сознании двух ментальных полюсов, которые задавали ценностно-смысловое поле, в чьем пространстве происходило структурирование русской общественно-политической, литературно-критической и философской мысли, то в личности Федорова два эти полюса совместились с редкой определенностью. Символически конфликт двух мирозерцаний и культур, сосуществующих в одной культуре, в одном и том же сознании в случае Федорова озаменован уже происхождением Николая Федоровича — сына крепостной крестьянки и потомка одного из влиятель-

нейших дворянских родов, выходцы из которого два с лишним века носили европейское платье и говорили по-французски. И если крестьянин и его господин после петровских преобразований стали — по своей культуре — чужими друг другу, то в биографии и сознании Федорова этот разлом в глубинах народного духа (который, вообще говоря, был характерен для любого образованного человека в России) оказался «внутренним разломом» его личности. Федоров был человеком, проведшим многие годы среди книг крупнейшей библиотеки страны, человеком, который ежедневно общался с культурной элитой Москвы и России на ее собственном языке и вместе с тем — вел жизнь подвижника и аскета, был усердным прихожанином, ценителем и знатоком пасхальных богослужений. Библиотека и Церковь, вера в Евангельские чудеса (например, в воскрешение Лазаря) и убежденность в том, что подобное и даже большее может быть сотворено человеком с помощью науки и техники, каким-то образом совмещались в его сознании, не вытесняя друг друга, а соседствуя друг с другом в рамках одного «проекта».

И если Федоров был незаконнорожденным сыном, то и его ни с чем не сравнимый проект «всеобщего воскресения» был своего рода «незаконнорожденным» созданием человеческого духа, цельным и в то же время странным соединением враждебных друг другу «ментальных составляющих»: **до-христианской магической архаики, христианской веры и новоевропейского сознания.** Фигура Федорова символична именно потому, что в выношенном им проекте «общего дела» с необыкновенной ясностью и рельефностью выступили те «стихии русской души», которые в других ее проявлениях (в поэзии Пушкина, в романах Толстого, в философии Соловьева...) были до определенной степени гармонизированы и удерживались от распада жизнеспособной художественной и философской формой. Ценность федоровской мысли как симптома духовной ситуации в послепетровской России многим обязана *ее детской наивности*, благодаря которой *все три стихии русской культуры той поры — магическая, христианская и новоевропейская — не были примирены* в его сознании, но и *не были исключены ради торжества одной из них.* Вместо такого типичного для многих деятелей русской культуры XVIII—XX веков исхода (сознательное стремление

к исключению одной из стихий в пользу другой/других) они **оказались причудливо соединены в «философию общего дела», так что каждая из трех стихий освещает собой две другие**, делая видимым то, что в других произведениях XIX века затемнено, «отретушировано» самоцензурой воспитанного на европейских образцах сознания и присутствует в стертой форме.

Федоров и «русский космизм» Чтобы показать возможность и достижимость конечной цели общего дела, Федоров не жалел сил на разработку организационных и технических проектов, которые могли бы служить первыми практическими шагами на пути к регуляции природы. Мы не имеем возможности подробно ознакомить читателя с его грандиозными планами по преобразованию природы и общества, это задача не учебной лекции, а специального исследования. Скажем лишь, что Федоров исходил из того, что человечеству для того, чтобы реализовать намеченную в «проекте» цель, необходимо будет овладеть не только Землей, но и выйти во внесезонное пространство и радикально преобразовать его (воскрешенных людей Федоров предполагал расселить по другим планетам, распространив регуляцию природы «на все миры, обитателей не имеющие»). Масштаб задуманного Федоровым, его внимание к продумыванию стратегии целенаправленного воздей-

²⁹ Иногда к русским космистам причисляют не только «широко мысливших» ученых, обдумывавших многообразие связей человека с космосом и перспективы развития человечества в космическом масштабе, но и некоторых отечественных философов, мысливших в традициях христианского платонизма. В их число часто включают (помимо Федорова) также В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, которые классифицируются историками отечественной науки и философии как представители религиозной ветви космизма. Мы полагаем, что лишь по отношению к Н. Ф. Федорову такое определение может быть (до известной степени) оправданным, так как у Федорова мы находим и активно-эволюционный подход к природе, и веру во всемогущество науки и техники. В случае же, когда этот термин применяют по отношению к идейному наследию выдающихся представителей русской религиозной метафизики начала XX века, такое его использование кажется нам недостаточно обоснованным.

ствия человека на космос и изменения вектора его развития делают его одним из «основоположников» такого течения отечественной мысли как «космизм»²⁹. К «русскому космизму» относят довольно широкий круг деятелей отечественной науки, которые, исследуя те или иные проблемы естествознания и продумывая технические средства освоения околозем-

³⁰ «Для космистов особое значение имела идея активной эволюции — нового созидательного этапа развития мира. Человечество должно осознанно участвовать в мировом процессе развития и самостоятельно избирать направление этого развития. В то же время человек — это существо, находящееся в процессе роста, на промежуточном этапе развития далеко не совершенное, но вместе с тем сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь, по существу, идет о расширении прав сознательно духовных сил, об... одухотворении мира и человека. <...> ...Субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается не отдельный индивидуум, а соборная совокупность сознательных, чувствующих существ, все человечество в единстве его поколений» (*Сидорина, Т. Ю.* Указ. соч. С. 266–267).

³¹ К. Циолковского (1857–1935) можно считать ближайшим продолжателем Федорова. В своих философско-космологических работах он так же, как Федоров, набросал план грядущего преобразования природы. План этот уступал федоровскому проекту в том, что касается меры его натурализма и радикализма, и был далек от православия, но в том, что касается разумной регуляции природы, освоения и подчинения природно-космических сил, он ничем ему не уступал. Если же говорить о проработке деталей научно-технической составляющей планов по переустройству вселенной, то проект Циолковского значительно превосходил Федорова в этом отношении. Универсум состоит из атомов, но эти атомы — такие же живые существа, как растения, животные и человек. После смерти человека, живые атомы, которые составляют его тело, перемещаются по вселенной и когда-нибудь соединятся вновь, чтобы создать еще более совершенное разумное существо. Человек смертен, а атомы — бессмертны. Осознав свое «атомное» бессмертие, человек утратит страх смерти и будет трудиться ради того, чтобы обеспечить в грядущем более совершенное соединение атомов. В этом смысл жизни и деятельности и отдельного человека и человечества в целом. Работая над разумным преобразованием космоса, человечество подготовит себя к встрече с более развитыми цивилизациями, вместе с которыми оно перестроит вселенную, превратив ее в единое разумное существо.

ного и космического пространства, осмысливали их в *перспективе вопроса о конечной цели эволюционного развития человечества*³⁰. Здесь следует назвать К. Э. Циолковского³¹, В. И. Вернадского, Н. А. Умнова, А. Л. Чижевского, В. Н. Муравьева, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, Н. Г. Холодного, В. Ф. Купревича и др.

Впрочем, ставить Федорова в один ряд с перечисленными выше учеными-космистами было бы не верно. От разнообразных учений русских космистов-естествоиспытателей философия Федорова отличается своей религиозной, православно-церковной (пасхальной) основой. Регуляция природы осмысливается им в перспективе религиозно мотивированного и обоснованного проекта «общего дела», понимаемого как «внехрамовая литургия». Если ученые «космисты» шли от исследования природы к осмыслению места человека в космосе, то Федоров шел от религиозно-этически переживаемой проблемы смертности и отчужденности людей друг от друга к поиску способов ее разрешения, которые лежали как в этическом, так и в научно-техническом измерениях. Федоров действительно обнаруживает во многом сходный с космистами *активно-эволюционный подход к миру*, но при этом его ценности, его представления о правильном устройстве общественной жизни были консервативны, даже патриархальны. *Апология науки и техники как орудия осуществления проекта «общего дела» сочетала у него с предпочтением сельского образа жизни — городскому, труда земледельца — труду ученого, самодержавной формы правления — демократии и социализму, семейно-родового и общинного быта — гражданскому обществу.*

Завершая краткий обзор основных положений утопического проекта Н. Ф. Федорова, следует еще раз подчеркнуть важность изучения его творческого наследия как симптома тех характерных для русского сознания XIX-го века интуиций и пред-рассудков, которые в трудах других мыслителей присутствуют не столь явно. Лишь у Федорова просвещенческий активизм и вера в науку, магический натурализм и религиозно-этическое сознание (устремленность к последней, общечеловеческой цели) соединились в рамках одного проекта, отлились в завершенную и незащищенную в своей детской чистоте и наивности мечту о воскрешении

мертвых. Как писал один из исследователей его творчества, «в федоровской утопии получил свое выражение и оформление целый ряд фундаментальных для русской культуры, ее исторического самосознания тем и решений. При всей своей экзотичности (а может быть и благодаря ей) она способна свидетельствовать об этих роковых внутренних напряжениях культуры, откликах на вызов времени и пробужденных соблазнах много лучше, полнее и человечнее, нежели иные, более совершенные в академическом отношении системы русских философов»³².

ЦИТАТА

Конец сиротства: безграничное родство

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или, вернее, отдали свою жизнь, мы уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопленными на нашей небольшой планете. Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину взойдет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцветывавшая миры, станет истиною. Но персонификация или, точнее, патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние всех веков и народов, спокон века ожидаемый. Сей день, его же Господь чрез нас сотворит, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездой на небе, движимую не слепой силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупредяющим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех

³² Алешин, А. И. Указ. соч. С. 537.

прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и, тем не менее, для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако, будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня восстания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскресение будет делом не чуда, а знания и общего труда.

День желанный, день от века чаемый будет *Божьим велением и человеческим исполнением*».

Федоров, Н. Ф. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 381–382.

«Гнет кантовской критики тяготеет над нами. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество. <...> ...Он истинный враг простора и шири. Ему, философу безнадежности и отчаяния, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность. Освободится ли Запад от ига “критики” Канта? Кант — враг дела вообще и общего дела в особенности; он хочет всех связать, все стеснить, поставить в узкие пределы».

Федоров, Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 535.

«Ряд воскресений, достигая до перворожденных и первоумерших, достигает и до нерожденного и неумирающего. Нет смерти вечной, а устранение смерти — наше дело и наша задача, задача разума теоретического и практического, как единого, нераздельного».

Федоров, Н. Ф. Там же. С. 537.

«Увлечение внешнею красотою чувственной силы, особенно в половом инстинкте, этом “обмане индивидуумов для сохранения рода”, увлечение, не видящее или не желающее видеть в ней, в силе чувственной, и силу умерщвляющую, не видящее связанной с рождением смерти, и производит индустриализм, служащий к возбуждению полового инстинкта; индустриализм же создает для своей защиты милитаризм, производит богатство и бедность, а сии последние (богатство и бедность) вызывают социализм, или вопрос о всеобщем обогащении».

Федоров, Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1 / Н. Ф. Федоров. М., 1994. С. 158.

«Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня... Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) В. С. Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии — лекции, посещаемые чуть не тысячной толпой. Я нарочно ждал его, чтобы ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрениях много сходного. Это нам дало прекрасных два часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию».

Ф. М. Достоевский Н. М. Петерсону (24 марта 1878 г.) Цит. по **Булгаков, С. Н.** Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1993. С. 294.

«Прочел Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном. “Проект” Ваш я принимаю безусловно и безо всяких разговоров: поговорить нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению... Со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

В. С. Соловьев Н. Ф. Федорову (письмо начала 80-х годов) // Цит. по: **Булгаков, С. Н.** Там же. С. 296.

«Дело воскресения не только как процесс, но и *по самой цели* своей есть нечто обусловленное. Простое, физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, - воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно. Значит, цель не простое воскресение личного состава человечества, а восстановление его в должном виде, именно в таком состоянии, в котором части все его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а, напротив, сохраняют и восполняют друг друга. С этим Вы, конечно, совершенно согласны, это Ваша собственная мысль. Но вот что... отсюда следует: если *должный* вид человечества (каким оно будет в воскресении мертвых и в жизни будущего века) есть еще только желанный, а не действительный, то о действительном человечестве никак нельзя рассуждать по образцу должного...»

В. С. Соловьев Федорову Н. Ф. (Без даты) // Там же. С. 296.

«Все мировоззрение Федорова поражено неисцельным прагматизмом, под именем “трудового сознания” он проповедует самый

насильнический утилитаризм. Личность подчиняется “проекту”. Он и сам проговаривается о “тягле” своего принудительного религиозно-магического “проекта”. Под именем “свободы” он понимает тоже только труд своими руками... В системе Федорова душно, сколько бы он ни говорил о небесных просторах и переселениях по звездам. В ней чувствуется зачарованность смертью... У Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений. Это был больше упрямый, чем смелый мыслитель. В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего, был он прав в этом требовании “делового слова”, в этой жажде *христианского дела*. Но и эта правда изнутри обесилена гуманистической самоуверенностью... “Дело” он измыслил себе соблазнительное и напрасное... И блеск мечты не есть пламень благодати...»

Флоровский, Г. В. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 330.

«В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез. И Соловьев имел повод спросить, не будет ли это “оживлением трупов”? Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии... и нужно подчеркнуть: Федоров всегда предпочитал *сделанное рожденному и искусственное естественному*...»

Флоровский, Г. В. Там же. С. 326.

«Даже и тот, кто не разделит ни одной мысли Н. Ф. Федорова, должен будет признать, что он имеет дело с самородным, своеобразным, вполне независимым мыслителем, а тот, в чьей душе найдется созвучия для учения Н. Ф. Федорова, признает его и великим мыслителем... ..В книге Федорова, и еще больше в ее авторе, этом московском Сократе, мы имеем одно из оригинальнейших явлений русской жизни нового времени».

Булгаков, С. Н. Неузнанный феномен // Соч. в 2 т. / С. Н. Булгаков. Т. 2. М., 1993. С. 287.

«Понять его всего легче в перспективе эпохи, в мечтательной и утопической обстановке семидесятых годов... Федоров был *одинокий мыслитель*... Он много и настойчиво говорил о “соборности”. Но сам он был человек *уединенный*. <...> В учениях Федорова, и в самой его личности, было очень много от XVIII-го века. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения. В этом отношении Федоров психологически напоминает Льва Толстого, как бы они не расходились в своих взглядах...»

Флоровский, Г. В. Указ. соч. С. 322.

«Сознание творческой активности человека у Федорова есть

новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в воскрешении *умерших* отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению, прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен ему. <...> Высокая оценка активности человека в деле воскрешения доводит Федорова до жутких слов о том, что нужно начать применять действие теллу-ро-солярной и психо-физиологической силы “на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом на пути оживления”. ...Федоров не хочет сознать, что он вступает на путь *магического* воздействия на природу. <...> В гениальном дерзновении Федорова есть срыв и уклон, он все же жертва пассивного христианского сознания, для которого не раскрылось еще творчество. Федоров жаждет активного творчества человека в деле воскрешения умерших, в победе над смертью, т. е. в деле искупления. Но воскресить мертвых может лишь Христос, для дела воскрешения нужна прежде всего искупляющая благодать Христова. И человеческое творчество не может быть исправлением смертоносных последствий греха».

Бердяев, Н. А. Философия творчества // Философия творчества, культуры, искусства / Н. А. Бердяев. Т. 1. С. 322–323.

«Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царству Божию, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирлилось, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни “со всеми и для всех”, не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие».

Зеньковский, В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 141.

«Повторяем, — Федоров давал достаточно поводов для истолкования его системы в духе “гуманистического активизма”, но прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно религиозного (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова. Ближе к правде другое замечание Флоровского, что Федоров “благодати противопоставляет труд”, — но ведь “труд”, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в “усвоении” благодати».

Зеньковский, В. В. Там же. С. 149.

«Несмотря на явную оригинальность идей Федорова, его невозможно назвать глубоким мыслителем, его значение в истории русской мысли связано с тем, что он стал своеобразным символом *религиозного* отношения русской интеллигенции и всего русского общества к научному познанию, символом веры в возможность ма-

териальной “переделки” земного бытия и воплощения Царства Божия на земле. Федоровское учение, подводящее естественнонаучную “базу” под христианскую идею воскресения и дающее приземленно-обыденную интерпретацию мистической идеи Троицы (которая становится символом, аллегорией фундаментального кровно-родственного отношения отца, сына и дочери, причем дочернее, женское начало в этом случае символизируется Св. Духом), можно рассматривать как связующее звено между “религиозным” и “позитивистски-материалистическим” направлениями русской мысли. Своим существованием оно лишь раз подтверждает абсолютную естественность того огромного влияния, которое имело последнее направление в общественной жизни России».

Евлатиев, И. И. История русской философии. М., 2002. С. 156.

«Для философии Федорова характерно своеобразное сочетание глубоко религиозной метафизики (например, в учении о святой Троице как идеале полюбовного союза нескольких лиц) с натуралистическим реализмом (например, в учении о методах воскрешения предков). <...> Федоров считает вопрос решенным, когда говорит о том, что борьба каждого человека за сохранение своей жизни порождает разлад с другими людьми. В действительности наоборот, разлад между людьми, разлад между человеком и природой порождает борьбу за существование. <...> Философские работы Федорова *производят впечатление талантливых, но не зрелых*. Они изложены не совсем систематически и последовательно вследствие недостатка учености и чрезмерного интереса к одной проблеме. Тем не менее эти работы изобилуют оригинальными и глубокими размышлениями по самым разным вопросам...»

Лосский, Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 90–91.

«Федоров прожил всю жизнь, точно был и не от мира сего. <...> ...В этом мире он только отгораживался, огораживал себя *мечтою* или *идеєю*... Он вел суровую жизнь. Но его скорее следует называть *абстинентом*, чем подвижником, и древних киников его бедность напоминает больше, чем Франциска Ассизского. Он именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается».

Флоровский, Г. В. Указ. соч. С. 323.