

Светлана Семенова

Созидание будущего
ФИЛОСОФИЯ
РУССКОГО КОСМИЗМА



Москва

Независимое издательство
«Ноократия»
2020

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
С 30

*При поддержке Альянса независимых
издателей и распространителей*



С 30 **Семенова С.Г.** Созидание будущего: Философия русского космизма.
М.: Ноократия, 2020. — 458 с.

ISBN 978-5-89769-844-8

Книга философа, литературоведа, писателя Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014) включает ее работы, посвященные одному из значительных интеллектуальных и духовных явлений России конца XIX–XX вв. — течению русского космизма, к которому принадлежат такие крупные философы и ученые, как Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев и др. Ведущий исследователь ноосферной, космической мысли в России и за рубежом, трудами которого было возвращено в культуру наследие Московского Сократа Николая Федорова, дает объемное представление о феномене космизма, целостное описание системы его идей. С.Г. Семенова рассматривает философию космизма в двух главных ее ветвях, религиозно-философской и естественнонаучной, рисует образные, живые портреты ведущих представителей течения, показывает универсальное значение космической мысли России, ее актуальность для мира, вступившего в III тысячелетие и ищущего новых, созидательных ориентиров развития.

Книга адресована как философам, филологам, культурологам, преподавателям и студентам, так и широкому читателю, интересующемуся отечественной мыслью и культурой, глобальными проблемами развития, перспективами человека, темой будущего.

© Семенова С.Г., 2020, наследники

© Гачева А.Г., 2020, составление

© Ноократия, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ИДЕИ-МАТРИЦЫ РУССКОГО КОСМИЗМА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ МЫСЛИ **5**

Куда движется эволюция
жизни и человека? **9**

Восходящая эволюция в философии
русского космизма **18**

Реальность и идеал ноосферы.
Ноосферные задачи **33**

Автотрофность человека **51**

Архитекторы бессмертия **57**

Выход человека
из «его заключения на Земле» **70**

Любовь, ее смысл и метаморфоза **86**

Активно-христианская мысль **106**

Русский космизм и глобальные
вызовы нашего времени **126**

ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ИММОРТАЛИСТ:
АЛЕКСАНДР РАДИЩЕВ **151**

«...БЕСКОНЕЧНОЕ БЛИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА К БОГУ»:
АЛЕКСАНДР СУХОВО-КОБЫЛИН **189**

ФИЛОСОФ БУДУЩЕГО ВЕКА:
НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ **210**

«ДУША, КИПЯЩАЯ РАДОСТНЫМ МИРОМ ИДЕЙ...»
КОСМИЧЕСКИЙ ГЕНИЙ РОССИИ —
КОНСТАНТИН ЦИОЛКОВСКИЙ **245**

ДУХОВНЫЙ МАТЕРИК
ВЛАДИМИРА ВЕРНАДСКОГО **273**

«МЫ — ДЕТИ КОСМОСА»
АЛЕКСАНДР ЧИЖЕВСКИЙ **297**

«ПИСЬМЕНА О ПРЕОБРАЖЕНИИ МИРОВОМ...»
ДАНИИЛ АНДРЕЕВ
И РУССКИЙ КОСМИЗМ **320**

ODIUM FATI В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ **337**

ТРИ ВЕСТНИКА: НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ,
ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН,
ШРИ АУРОБИНДО ГХОШ **351**

ДВЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ
АЛЬТЕРНАТИВЫ ДЛЯ XXI ВЕКА:
НОВОЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ
И РУССКИЙ КОСМИЗМ **392**

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НООСФЕРА **409**

БОРЬБА СО СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВОМ:
ИНТЕРВЬЮ СО СВЕТЛАНой СЕМЕНОВОЙ **436**

ИДЕИ-МАТРИЦЫ РУССКОГО КОСМИЗМА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ НАУЧНОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Чувство глубинного единства земных форм жизни с космосом, ощущение глубинной причастности сознательного существа космическому бытию, мысль о человеке как микрокосме, в стяженном виде вместившем в себя все природные, космические стихии и энергии, проходят через мировую культуру, как восточную, так и западную. В древнейших религиозных и мифологических представлениях человек уже прозревал соотношения и взаимосвязи между своим существованием и бытием Вселенной и эту свою интуицию претворял в различные, преимущественно образные, формы. Космические символы и образы народного бытового искусства и поэзии, микро- и макрокосмические соответствия (вспомним, что и мир мог представляться в виде Огромного Человека, Браммы у индусов и т.д.) выражали эту, условно говоря, объективную идею целостности мироздания, органичной включенности в него жизни и сознания.

Но рядом всегда существовал и более активный подход, являлось стремление воздействовать на мир в желательном направлении. Многообразные магические ритуалы, которыми была заполнена жизнь древнего человечества, подтверждают это, пусть наивно, но впечатляюще: человек вставал против Вселенной как власть имеющий, заклинатель и повелитель материи, ее сил и «духов». Преображающая человека и мир мечта стремилась к преодолению ограниченности человека в пространстве и времени, она воплощалась в сказочные, фольклорные образы господства

над стихиями — воздушные полеты, метаморфозы вещества, живую и мертвую воду... По существу, с древности до конца XIX века эта космическая — в широком смысле — тема развивалась только в мифе, фольклоре, поэзии, а также в некоторых философско-утопических, фантастических произведениях (к примеру, у Сирано де Бержерака, Жюль Верн и др.).

Но знаменательно, что именно в России, ставшей родиной научного учения о биосфере и переходе ее в ноосферу и открывшей реальный путь в космос, уже начиная с середины прошлого столетия вызревает уникальное *космическое* направление мысли, которое широко развернулось в XX веке и дало глубокую теорию, поразительные предвосхищения, глядящие не только в наше, но и в значительно более далекие времена. Синкретическим родоначальником и одновременно наиболее целостным выразителем этого течения религиозно-философской и научной мысли, в наше время часто обозначаемой как «русский космизм», является выдающийся мыслитель второй половины XIX века, автор «Философии общего дела» Николай Федорович Федоров. Для начала охватим хотя бы назывательно эту фантастическую по творческой новизне и дальнорочности предлагаемых идей и путей движения плеяду мыслителей и ученых. Один национально-духовный ствол питает в ней две ветви, дополняющие и корректирующие друг друга: натурфилософскую, естественнонаучную (Александр Васильевич Сухово-Кобылин, Николай Алексеевич Умов, Константин Эдуардович Циолковский, Владимир Иванович Вернадский, Александр Леонидович Чижевский, Николай Григорьевич Холодный, Василий Феофилович Купревич, Алексей Климентьевич Манеев...) и активно-христианскую (Владимир Сергеевич Соловьев, Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев, Павел Александрович Флоренский, Александр Константинович Горский, Николай Александрович Сетницкий, Валериан Николаевич Муравьев...). Под второй ветвью имеется в виду то склонение в русской православной философии, которое Бердяев называл «космоцентрическим, узревающим божественные энергии в твар-

ном мире, обращенным к преображению мира» и «антропоцентрическим... обращенным к активности человека в природе и обществе»¹. Именно здесь ставятся «проблемы о космосе и человеке», разрабатывается активная, творческая эсхатология, смысл которой, по словам Бердяева, в том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»².

Сразу обозначим и самую суть, пафос этого течения: это идея богочеловечества, т.е. сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преображения падшего тварного естества, идея соборности, творческой эсхатологии, активной эволюции, ноосферы, — одним словом, эволюционно-нравственный императив *восхождения* к новой высшей природе и человека, и мира. В отечественном космизме *русская идея* не только засветилась истинной глубиной своего задания, но и впервые была спроецирована на экран практических замыслов и планов. В созидательном синтезе здесь сошлись религия и наука, философия и искусство. Недаром сами русские космисты, призывавшие к интеграции всех сущностных сил человека для реализации эволюционно-космической цели, явили в своей личности поразительный энциклопедизм, редкую степень развития самых разных знаний и талантов. Возьмем самых крупных из них: Федоров — подвижник и новатор книжного дела в России, по свидетельству современников, знал содержание буквально всех книг Румянцевского музея (ныне Российская государственная библиотека), был настоящим мыслителем-энциклопедистом по размаху и глубине своих познаний. Владимир Соловьев являлся не только выдающимся философом, но и поэтом, публицистом и литературным критиком. Энциклопедизм отличает и Циолковского, ученого и инженера-изобретателя, писателя и философа; Чижевского, основателя гелио- и космобиологии, историка и социолога, психолога и медика,

1 Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 235.

2 Там же. С. 258.

мыслителя, поэта и художника; Вернадского, гениального ученого, развившего ряд новых научных дисциплин — геохимию, биогеохимию, радиогеологию, философа и науковеда; Флоренского, религиозного философа и ученого (физика, математика, искусствоведа, филолога).

Избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если выделить главное, принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея *активной эволюции*, т.е. необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум, нравственное чувство, суть христианского задания людям, берет, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Поэтому, возможно, точнее будет определить это направление прежде всего как *активно-эволюционное*. Человек для активно-эволюционных мыслителей — существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь, по существу, идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека. Космическая экспансия — одна из частей этой грандиозной программы. Космисты сумели соединить заботу о большом целом — Земле, биосфере, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности — конкретного человека. Недаром такое важное место здесь занимают проблемы, связанные с преодолением болезни и смерти и достижением бессмертия. Гуманизм — одна из самых ярких черт этой замечательной плеяды мыслителей и ученых, но это гуманизм не прекраснотдушный и мечтательный — он основан на глубоком знании, вытекает из целей и задач самой природной, космической эволюции, из христианско-нравственного императива. Вершиной активно-эволюционной и активно-христианской мысли становится персонализм, имморталистический и воскресительный.

КУДА ДВИЖЕТСЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЖИЗНИ И ЧЕЛОВЕКА?

В 1920 г., работая над созданием биогеохимии, призванной изучать влияние «живого вещества» на историю земных химических элементов, Вернадский (к этому времени уже известный минералог, геолог и химик) исследует огромную литературу по первой составляющей этого нового синтеза — биологии (дисциплины, которой прежде он прямо не касался). И тут его умный взгляд и чуткая интуиция выдающегося натуралиста-мыслителя выхватывают среди теорий и догадок прошлого одно неоцененное открытие. Речь идет об открытии американского ученого Джеймса Дана (1813–1895), известного в свое время геолога и минералога. Этот современник Дарвина на восемь лет ранее выхода в свет в 1859 г. эпохального «Происхождения видов...» выдвинул понятие, которое назвал энцефалозом или цефализацией (от греч. *kephale* — «голова»). Излагая современным языком эту идею, Вернадский писал: «В наших представлениях об эволюционном процессе живого вещества мы недостаточно учитываем реально существующую направленность эволюционного процесса»³. С эпохи кембрия, когда появляются зачатки центральной нервной системы, и далее идет медленное, пусть с остановками, но неуклонное (без откатов назад) усложнение, усовершенствование нервной системы, в частности головного мозга. Убедительно доказывают это палеонтологические данные, прослеживаемые за последние пятьсот миллионов лет, хотя сам процесс уходит намного дальше вглубь геологического времени. От моллюсков до «гомо сапиенс» это нарастающее движение неотразимо обнаруживает себя. Удивительно, замечал Вернадский, что не только Дарвин не оценил идеи своего североамериканского коллеги: она вообще выпала из научного обихода биологии. Впрочем, были на то причины. Свой вывод Дана, про-

3 Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М.: Наука, 1965. С. 271.

фессор Йельского университета в Нью-Хейвене, развивал больше на территории философии и теологии, а уж сюда направлялась особая идейная бдительность пуритан Новой Англии. Результатом стал острый конфликт этой идеи с суровым религиозным догматизмом, царившим в штате, и цефализация была утоплена для научного обсуждения и развития почти на семьдесят лет. Вернадский извлекает ее из забвения, осмысливает в четкой эволюционной перспективе и вводит в науку под именем «принцип Дана».

Не забывает он отметить и заслуги современника и соотечественника Дана геолога Джозефа Ле-Конта, который тот же процесс особой направленности эволюции, отсчитываемый от возникновения нервной системы у живых существ до появления человека, назвал *психозойской эрой*. «Принцип Дана», цефализация — это не теория, но и не гипотеза, которая может быть доказана, а может и нет. Тут мы имеем дело с эмпирическим обобщением, т.е. с большой суммой точных фактов, не имеющих случаев опровержения. Спорить против эмпирического обобщения бесполезно, его можно лишь по-разному истолковать, ставить в те или иные ряды объяснения. Сам Вернадский четко формулирует характер и смысл такой «кривой прямой линии» развития живого. Это объективный природный процесс, закономерно длящийся в полярном векторе времени, устремляясь постоянно в одном, необратимом направлении.

В теории эволюции, как известно, выдвигались различные причины происхождения животных видов, их смены и развития, в основном сводимые к тому или иному сочетанию изменчивости и наследственности, пластичного приспособления организмов к среде и сложных генетических, мутационных законов. Последовательное же совершенствование нервной, мозговой ткани, приведшее к созданию человека, по меньшей мере, намекает на спонтанные импульсы самой эволюции, на ее внутренние закономерности, на, если хотите, некую ее «идеальную» программу, стремящуюся к своей реализации. Интересно, что именно геологи впервые научно выразили и представление о колоссальном значе-

нии человека, его трудовой, творческой деятельности в активном преобразовании планеты. Независимо друг от друга американец Чарльз Шухерт и А. П. Павлов, оба геологи, в начале нашего столетия пришли к выводу, что с появлением человека историю Земли необходимо выделить в особую геологическую эру: Шухерт вслед за Ле Контом определяет ее как психозойскую, Павлов — как антропогенную. (Тут уже недалеко и до идеи ноосферы, возникшей в середине 1920-х годов.) Вернадский вспоминает и их предшественников: основатель современной гляциологии Ж. Л. Агассис в середине прошлого века говорил об эре человека, а прежде, в XVIII в., Ж. Бюффон — о царстве человека.

Идея эволюционизма, поступательного развития мира, его тварей, по существу уже религиозно поставленная в христианстве (где есть своя *лестница* онтологического продвижения от первоначального до-исторического райского состояния через тернистый исторический путь падшего, смертного человека и человечества к Царствию Небесному бессмертного, обоженного бытия), стала пробиваться и отчетливо выходить в философское и научное сознание, утверждаться в нем последние три века. В исторической ипостаси — это идея прогресса (И. Гердер, французские энциклопедисты, Ж. Тюрго, Г. Гегель...), в биологии — это *трансформизм*, эволюция жизни, кстати, по сути своей явление более фундаментальное, глубинно-органическое, значительно более масштабное, планетарное и космическое, чем понятие общественного прогресса. Еще вышеупомянутый Жорж Бюффон (1707–1788), французский естествоиспытатель, автор монументальной тридцатилетней «Естественной истории» (1749–1788), обосновывал мысль о единстве плана строения всех живых существ, говорящем об их едином корне, и отстаивал изменяемость видов в ходе их развития.

Однако две заглавные фигуры, Жан Батист Ламарк (1744–1829) и Чарльз Дарвин (1809–1882) по-настоящему определили две различные ветви эволюционной теории. Четверть века, с 1793 года, Ламарк читал курс зоологии беспозвоночных в парижском Музее естественной истории и свое видение развития

живого представил в двух своих капитальных трудах, двухтомной «Философии зоологии...» (1809) и семитомной «Естественной истории беспозвоночных животных» (1815–1822), где, в частности, во Введении к первому тому выразил квинтэссенцию своей теории трансформизма. Между прочим, трансформистский вектор видения естественной истории он впервые сформулировал в своем курсе 1800 года, открыв им тем самым новый век, властно отмеченный с его середины дарвиновским открытием *эволюции* живых форм. Да, открытия Ламарка включали и принятое позднее Дарвиным отрицание границ между видами с чредой переходных форм, преемственность и связь цепи развития живого, наследование приобретенных, *новых* свойств и качеств (укореняющихся в особях через неуклонное повторение), воздействие факторов внешней среды, даже мысль о происхождении человека от человекообразных обезьян... Но, в отличие от Дарвина, Ламарк делает особый акцент на *внутренних* причинах эволюционной изменчивости, на удивительном и механистически необъяснимом *стремлении организма к прогрессу*, на имманентном импульсе к совершенствованию, пронизывающем развитие жизни. Его трансформистская идея основывалась на том, что он называл «законом градации», законом ступеней развития, возрастающих от простого к сложному, к возникновению и усовершенствованию психики у животных и человека. Именно в восходящем разворачивании этих ступеней для Ламарка таилась «имманентная телеология», внутренняя движущая цель эволюции.

Оппоненты Ламарка упрекали его в том, что он не дал научного объяснения этим движущим силам, как то сумел сделать Дарвин. Но знаменитый английский естествоиспытатель, недаром споривший с Ламарком, на деле остался в области достаточно поверхностных и вовсе не безусловных причин (естественный отбор, борьба за существование...), отрицая какую-либо направленность эволюции, а Ламарк задел и вынес к сознанию *телеологический* нерв эволюции, который позднее именно в таком, по сути *религиозном*, духе будут понимать и русские активно-эволюционные мыс-

лители и натуралисты, и выдающийся французский ученый (геолог, палеонтолог и антрополог), философ и богослов Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955), явивший своего рода параллель идеям русского космизма. Перед лицом глубинных, последних причин (там, где в метафизическом плане место перводвигателю, Богу...), первопричин, обнаруживающих себя в таинственных имманентных движущих силах развития мира, наука, увы, чаще всего пасует, шарахаясь от них — а этого как раз сумела избежать вторая ветвь эволюционной мысли.

От Ламарка, великого французского ученого, разностороннего натуралиста (ботаника и зоолога, работавшего и в области физики и химии, геологии и метеорологии), кстати, введшего в науку сам термин «биология», и пошла эта линия эволюционистов, которые утверждали главной пружиной развития внутренние, присущие организму силы и энергии, включающие прежде всего энтелехию этого организма, целевую причину, направляющую его к определенной цели развития. Это и представление об *ортогенезе* (строго направленной линии в эволюции) впервые наиболее аргументированно заявленное немецким ученым Теодором Эймером (1888). Это в целом неоламаркизм, возникший во второй половине XIX века, и особенно близкая к Ламарку так называемая школа ортоламаркистов, или автогенетиков, в лоне которых развивались и теории трех американских ученых — *батмогенез* Эдуарда Копа, автора книги «Важнейшие факторы органической эволюции» (1896), и *аристогенез* известного биолога Генри Осборна (1857–1935) (в этом понятии, содержащем в первой части греческое слово «аристос» — наилучший, особенно очевидна суть такого эволюционного воззрения: развитие к *наилучшему*, ко всё более совершенным формам), и «механико-физиологическая теория» Карла Нэгели, изложенная в его книге «Телеологическое объяснение и телеологические системы» (1853).

Однако не забудем и более ранний «телеогенез» немца Карла Бэра, естествоиспытателя, работавшего в России с конца 1820-х годов, с его идеей «целестремленности органической эволю-

ции», суть которой выражена в его утверждении, что неуклонная победа духа над материей характеризует всю историю природы. Примечательно, что свои эволюционные обобщения натуралисты этой линии делали на основе собственных новаторских исследований: Осборн прославился своими трудами по палеонтологии позвоночных, а Бэр, основатель эмбриологии, впервые зафиксировал сходство эмбрионов низших и высших животных организмов, описал и эволюцию всех главных органов у тех же позвоночных. И Тейяр де Шарден опирался в своих построениях прежде всего на позвоночных, отмечая, что «эта группа с самого начала была и остается излюбленным объектом при возникновении и развитии трансформистских идей»⁴. Вспомним, наконец, и современника Вернадского и Тейяра де Шардена русского академика Льва Берга (1876–1950) с теорией «номогенеза» («номос» — закон), развитой в его наиболее известной работе «Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей» (1922), где внутренне присущим живому законом эволюционного разветвления утверждается изначальная целесообразность, «автономический ортогенез», пробивающий себя вне зависимости от условий окружающей среды и идущий в направлении усложнения организации живых существ, их физиологии и морфологии.

В этом ряду полнотой подобной эволюционной телеологии обладает учение Тейяра де Шардена, его представление о радиальной энергии, движущей космогенез, вплоть до жизни, сознания и будущего сверхсознания. Внутренняя эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи — это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума, что указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена она, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволю-

4 Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 128.

ции. «С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»⁵. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду раскрытие направленной эволюции — ко всё более нервно изоощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. «Эволюционирующий персонализм» по сути соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, преображения человека до обожженного ранга, отвечает представлению о «новом небе и новой земле», где «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15:28). Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внеся в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, то, что по-настоящему способно ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести.

К двум первоосновным фигурам мировой активно-эволюционной мысли, Федорову и Тейяру де Шардену, необходимо добавить еще одну: Шри Ауробиндо Гхош (1872–1950), индийский мыслитель, создатель интегральной, супраментальной йоги⁶. «Человек — это переходное существо, — писал Шри Ауробиндо, — его становление не закончено. Шаг от человека к сверхчеловеку станет новым свершением в земной эволюции. Это неизбежно, поскольку это одновременно и стремление внутреннего духа, и логика природного процесса»⁷. Обычно виды, созданные природой в бесчисленных пробах ее творческой силы, вырабатывают наиболее для себя устойчивую, пригодную форму, как бы

5 Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Ренессанс, 1992. С. 200.

6 См. подробнее главу «Три вестника: Н.Ф. Федоров, Пьер Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо Гхош».

7 Шри Ауробиндо. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л.: Ин-т эволюц. исслед. «Савитри», 1991. С. 4.

застывают в своем развитии. А вот в человеке с его рефлексивным сознанием, порожденным на центральном стволе эволюции, присутствует фундаментальное беспокойство, недовольство собой, своей организацией, в нем не остывает жар и порыв к более совершенному естеству. «Человек является ненормальным, не нашедшим своей, так сказать, “нормальности” — он может думать, что нашел ее, может казаться, что он нормален в своем роде, но нормальность эта — лишь некий временный порядок; следовательно, хотя человек и более велик, чем растение или животное, он не является по своей природе совершенным, подобно растению и животному», и в этом Шри Ауробиндо видит драгоценную «привилегию и обещание»⁸. Индийский мыслитель определяет те предпосылки новой эры эволюции, которые мы найдем и у его собратьев. Это понимание человека как существа неоконченного: он находится еще в пути, обременен природными слабостями, из которых самые вопиющие связаны с его болезненностью и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики, эксцессами поведения, глубинным трагизмом, нередко выворачивающимся в демонизм и нигилизм... И вместе с тем как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности — это единственный потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, неживым и живым миром, к *самосознательной и контролируемой*, к *духовной эволюции* (Шри Ауробиндо), к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Федоров).

Вообще именно *вера* в цель эволюции, в предназначение в ней существа сознающего и чувствующего закладывает осно-

8 Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. Цит. по: *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Издательство Ленинградского ун-та, 1989. С. 254.

вы устойчивости его в бытии, предохраняет от метафизической бессмыслицы и нигилистической на нее реакции. Напротив, если мир никуда не движется, все в нем, включая человека, случайно и превратно, абсурдно, как утверждают экзистенциалисты, то такой безыдеальный «материализм» и есть самая тонкая, часто и не сознаваемая отрава для смертного, тот внутренний вывих, который расстраивает его духовно-нравственный состав, приводя к разного рода *шизофрениям*: от отвлекающей заведенности на наслажденчество, власть и деньги до крутого эгоизма, отчаяния и злых эксцессов...

Причем родоначальник русского космизма и тут оказывается самым обнадеживающим, несмотря ни на что... Федоров признает *направленность* эволюции к порождению разума как самосознания природы, а затем утверждает необходимость ее *регуляции*. Понятие целевой причины, лежащей уже в самом генезисе, *начале* вещи, явления, существа, — для него самый естественный ход при раздумье об их будущем. Что касается человека, то его исходный самодеятельный вертикализм определяет его творческую, самосозидающую природу. А если речь пойдет, например, об искусстве, бывшем на ранних своих стадиях попыткой мнимого воскрешения (погребальный плач, скульптуры и рисунки умершего, затем эпическое искусство, воскрешающее героические деяния предков...), то оно в перспективе истории призвано выйти в реальное дело, воскресительное, богочеловеческое, творчество самой жизни. При этом русский мыслитель отстаивает созидательную и преобразующую роль человека разумного, ведущего себя и природу к более высокой онтологической ступени развития, в любой бытийственной ситуации, при любом положении вещей этого мира. Пусть появление разума и было случайным явлением (как полагают многие, те же дарвинисты), это ничего не меняет: задача этого разума — внести закономерность в мир, целесообразность — в дальнейшее развитие жизни. С человека в любом случае начинается поворот к сознательно осуществляемой телеологии. Принцип *должного*, блага, преодолевающего *факт*, наличность,

истину-естину (то, что есть), принцип, закладывающий основы абсолютного метафизического оптимизма, русский мыслитель прилагает, как мы знаем, ко всему, вплоть до бытия Божия: даже если Бога и нет для неверующих, им дается шанс, предписывается обязанность всё равно действовать в векторе созидания должного, благого бытия.

ВОСХОДЯЩАЯ ЭВОЛЮЦИЯ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

Именно в философии, в том числе русской, тесно связанной с литературой, Вернадский видит мысли, предчувствия, связанные с пониманием жизни, ее места и роли во Вселенной, которые могут быть соотнесены с современными научными выводами о живом веществе, об антропогенной геологической эре, о будущей роли человека. «Ты знаешь, — писал Владимир Иванович своей жене еще в 1902 году, — что я смотрю на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаю ей огромное, плодотворное значение.<...> Философия всегда заключает зародыши, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки. <...> В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления»⁹. Достаточно вспомнить замечательного русского мыслителя XVIII века, который был движим в своих размышлениях о судьбе и предназначении человека глубинными эволюционными интуициями и приходил при этом к новым, смелым выводам. Откроем основное философское произведение Александра Николаевича Радищева (1749–1802) «О человеке, его

9 В.И. Вернадский — Н.Е. Вернадской. 24 июля 1902 // Страницы автобиографии В.И. Вернадского. М.: Наука, 1981. С. 193.

смертности и бессмертии» (1792). Для него человек — верхняя ступень лестницы постепенного совершенствования природных существ. В нем все стихии и возможности природы сошлись вместе, чтобы создать ее венец. Человек отличается от всех прочих природных существ прежде всего творческим характером своей природы, тем, что он сам себя создает, начиная с первого акта своей самодеятельности — когда принимает вертикальное положение. Само несовершенство его физической организации становится мощнейшим побуждением к развитию. Глубоко почувствовав и выразив восходящий характер эволюции от низших ко все более высоким формам, русский мыслитель исторгает из себя замечательный риторический вопрос, которому никогда не дает иссякнуть человеческое сердце: «Но неужели человек есть конец творению? Ужели сия удивления достойная постепенность, дошед до него, прерывается, останавливается, ничтожествует? Невозможно!..»¹⁰. И такие обретенные человеком уникальные, высшие свойства, как разум, духовность, сердечность, большей частью поглощаясь низменной борьбой за материальные условия жизни, не достигают ни настоящего развития, ни полного истинного применения. А ведь именно эти драгоценные способности определяют человека как особое существо в мире. Немецкий просветитель XVIII в. Гердер в сочинении «Идеи к философии истории», повлиявшем на взгляды Радищева, писал: «Странно поражает нас, что из всех обитателей Земли человек — далее всего от достижения цели своего предназначения»¹¹. Объективная неизбежность дальнейшего развития самого человека для обретения им высшей, «богоподобной гуманности» вытекает для Гердера и для Радищева из того импульса к совершенствованию, который пронизывает становление мира жизненных форм. Субъективная же необходимость

10 Радищев А.Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 112.

11 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 132.

диктуется ощущением смертного человека, что за время своего существования он только починает свои духовные возможности, для которых впереди мог еще расстилаться бесконечный путь. Внутренние, душевно-духовные силы человека как будто требуют для себя иного, по словам Гердера, «органического строя». Преображенная новая природа, считают и русский, и немецкий философ, не может не ждать человека, в ней-то наконец и распустится медленно созреваемый «буто́н человечности». В этих размышлениях и активное неприятие промежуточной, противоречивой, бесконечно двоящейся между данным и должным натуры человека, и призыв к нему «обрести необходимую ступень света и уверенности, положив на это свой труд...»¹².

Эта же эмоциональная мысль, эта же мечта, движимая сходной эволюционной логикой, звучит у всех мыслителей-космистов в различном контексте, философском, религиозном или научном. Объективно констатируемая направленность развития живого не может прекратить свое действие на человеке в ныне существующей, еще далеко не совершенной природе. «Мы могли бы это предвидеть из эмпирического обобщения из эволюционного процесса. Номо sарiens не есть завершение создания, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее»¹³. Столь ныне прославленный разум «не есть и не может быть конечной, максимальной формой проявления жизни. Им не может явиться человеческий мозг. Человек не есть “венец творения”»¹⁴ «Прогресс организмов шел непрерывно и не может поэтому оста-

12 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 132.

13 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 315.

14 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 355.

новиться на человеке»¹⁵, — утверждал и Циолковский; за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», верят по существу все активно-эволюционные мыслители.

Идеи Вернадского о живом веществе, о космичности жизни, о биосфере и переходе ее в ноосферу своими творческими корнями уходят в новую, начавшую активно создаваться с конца XIX — начала XX в. философскую традицию осмысления явления Жизни и задач человека как вершинного ее порождения. Однажды, размышляя о возникшей в это время атмосфере «неудовлетворения узкими размерами Земли и даже Солнечной системы, искажения мировой космической связи», выразившейся, в частности, в романских утопиях, Вернадский заметил следующее: «Оно (это неудовлетворение. — С. С.) сказывается в увеличении значения этих идей в некоторых философских исканиях конца XIX — начала XX в. у философов различной подготовки, например, с одной стороны, у Бергсона, а с другой — у таких искателей истины, как, например, Н. Ф. Федоров»¹⁶.

В книге «Творческая эволюция» (1903) французский философ Анри Бергсон выдвинул новую в западной философии идею: жизнь — одна из вечных составляющих бытия, а разворачивание жизни — процесс космический, движимый внутренним творческим «порывом». Такое видение было особенно близким Вернадскому: «Я думаю, что *особое состояние пространства живых организмов* позволяет ставить в биосфере совокупность живых организмов (геологически равную жизни) наряду (жизнь) с материей и энергией»¹⁷. Более того, у Бергсона была «странная» идея, что по мере ослабления напряженности жизненного потока жизнь

15 Циолковский К.Э. Натуральные основы (1934) // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 510.

16 Вернадский В.И. Живое вещество // Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. М.: Наука, 1994. С. 237.

17 Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1940–1944. М.: Наука, 1980. С. 39.

разлагается и, распадаясь, обращается в неодушевленное вещество, в материю. Интересно, что эта, казалось бы, сугубо метафизическая интуиция нашла реалистическое развитие в биогеохимических идеях Вернадского, показавшего, что вещество планеты (а оно то же и в космосе) образуется в круговороте *мертвое – живое – мертвое*, что «биогенные породы (то есть созданные живым веществом) составляют огромную часть ее (биосферы. – С. С.) массы, идут далеко за пределы биосферы <...> они превращаются, теряя всякие следы жизни, в гранитную оболочку», то есть, условно говоря, косное во многом и биокосное вещество – как бы «труп» живого. «Геохимия доказывает неизбежность живого вещества для этого круговорота всех элементов и тем самым ставит на научную почву вопрос о космичности, вселенности живого вещества»¹⁸, – обобщал Вернадский свой взгляд в монографии «Живое вещество», так и не увидевшей полностью свет при его жизни. В ней было высказано принципиальное для ученого убеждение: жизнь такая же вечная компонента бытия, как материя и энергия. Впервые в философии Бергсон поставил вопрос и о качественном отличии «живого» времени («длительности») от физико-механистического, что было особенно высоко оценено Вернадским¹⁹.

Но всё же главное – французский мыслитель развивал только еще начавшее утверждать себя положение о фундаментальном антиэнтропийном качестве живого. Он разворачивает грандиозную панораму нарастающего эволюционного вала жизни. Поэтическими красками представлена картина того, как энтропийным силам упрощения, дезорганизации, распада, царящим в мировой материи, противостоит тенденция к увеличению поряд-

18 Вернадский В.И. Живое вещество. С. 238.

19 В письме А.Е. Ферсману от 12 августа 1942 г. Вернадский отмечает: «Для работы по симметрии мне нужно книгу Бергсона "La durée". Она у меня есть на квартире» (Письма В.И. Вернадского А.Е. Ферсману. М.: Наука, 1985. С. 221). Вернадский имеет в виду книгу: Bergson H. *Durée et simultanéité*. Paris, 1922 («Длительность и одновременность»).

ка, организации, связанная с потоком жизни и сознания. Разумная деятельность человечества при этом выходит в авангард зоны накопления энергии, творческой мощи, стремящейся к одухотворению и преобразованию мира: «Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растения, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своею мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»²⁰.

Бергсон ввел новое определение человека, которое впоследствии широко употреблял Вернадский: *homo faber* — человек-ремесленник, человек, созидаящий искусственные вещи и орудия. А *искусственное* есть тот исключительно человеческий вклад в наличность мира, который расширяет способности и возможности самого человека, как бы продолжает его органы и дает ему новые: автомобиль — быстрые ноги; микроскоп и телескоп — невероятно усилившееся зрение; самолет, ракета — несуществующие крылья и т.д. «Потребность в творчестве», по Бергсону, определяет жизненный порыв в целом, а в человеке достигает своего апогея. Человек — «исключительный успех жизни», но так же, как у Вернадского, еще не ее венец. Творческие способности человека должны обернуться и на него самого, раздвинуть его еще ограниченное, преимущественно рациональное сознание. И тут пределы не поставлены.

В те же годы, когда появилась «Творческая эволюция», в России первый русский физик-теоретик Николай Алексеевич Умов, о котором Вернадский писал как о «крупном, недостаточно оцененном ученом-мыслителе», по-своему развивает близкие идеи о «силе развития», направляющей живое ко все большему совершенство-

20 Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-пресс; Кучково поле, 1998. С. 264.

ванию сознания, об антиэнтропийной сущности жизни (он даже предлагал ввести третий закон термодинамики, приложимый к областям жизни и сознания), наконец, о творческой природе человека. Предложенное им объяснение роста творческого потенциала эволюции просто и остроумно. Чем создание элементарнее, тем оно, так сказать, комфортабельнее, «блаженнее» слито со средой. По мере же развития для него во внешней природе обнаруживается все более «препятствий и недочетов», она все менее удовлетворяет нуждам усложнившегося в своих функциях и строении организма, и он вынужден все усиленнее приспосабливать среду к себе, начинать «работать» (вначале инстинктивно) с веществом мира, формировать, строить его (те же гнезда и норы животных). «С возрастающим в ряде живых существ усложнением жизни должна поэтому возрастать и способность к творчеству и ее последовательный переход от бессознательных к сознательным актам»²¹. В человеке этот процесс — уже его определяющая родовая черта. В недрах человечества, считает Умов, вызревает новый эволюционный тип — *homo sapiens explorans* (человек разумный, исследующий), стоящий на гребне эволюции, девиз которого — «Твори и созидай!».

Интересно, что к своим выводам Умов приходит из противоположного Бергсону (и Вернадскому) представления о происхождении жизни. Ссылаясь на ничтожнейший, почти нулевой процент живой материи во Вселенной, Умов считал, возникновение жизни совершенно маловероятным событием. Тем не менее она смогла осуществиться на нашей планете только потому, что это произошло не в «ограниченной материальной системе», а «в системе беспредельной», каковой является весь космос. Тем самым ученый подразумевает: вся Вселенная каким-то образом «работала» на это великое рождение, создав невероятно сложное, уникальное сочетание факторов в одном месте. Оказывается, и такая онтологиче-

21 Умов Н.А. Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли. М., 1906. С. 10.

ская посылка единственности жизни и сознания на Земле должна не приводить человечество в отчаяние, а, напротив, усиливать его нравственную ответственность перед чудом жизни, перед эволюцией, всей Вселенной.

Со своим призывом к творческой регуляции эволюционного процесса Умов был в России не один. Родоначальником активно-эволюционной, активно-христианской мысли в России был как раз «искатель истины» Федоров с его учением «всеобщего дела». «Изумительным философом»²² назвал Циолковский Федорова в своих воспоминаниях, написанных незадолго до смерти (основположник практической космонавтики вспоминал «необыкновенного библиотекаря», своего первого учителя по московским «университетам» самообразования, заронившего в него живые семена космической мечты). И действительно, было перед чем изумиться! Недаром среди глубоко пораженных и заинтересованных учением Федорова были такие его современники, такие могучие умы и таланты, как Достоевский, Лев Толстой, Владимир Соловьев. «Философия общего дела» (под этим названием вышли посмертно труды Федорова) открывала перед человечеством невиданные дали, призывала к титаническому преобразовательному дерзанию. «Порожденный крошечною Землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем». «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою». «В регуляции же, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим». «Должна быть умерщвлена, наконец, и смерть сама – самое крайнее выражение вражды, невежества и слепоты, т.е. неродственности». «Все должны быть познающими и всё – предметом

22 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни // Циолковский К.Э. Гений среди людей. М.: Мысль, 2002. С. 33.

знания»²³. Признав внутреннюю направленность природной эволюции ко все большему усложнению и, наконец, к появлению сознания, Федоров приходит к следующей дерзновенной мысли: всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными, слепыми силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения и преобразования, обрести новый, бессмертный, космический статус бытия, причем в полном составе прежде живших поколений («имманентное воскрешение»). Сознательное управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Федорова в последовательной цепочке задач: это регуляция «метеорических», космических явлений; превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно направленный; создание нового типа организации общества — «психократии» на основе сыновнего, родственного сознания; работа над преодолением смерти, преобразованием физической природы человека; бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели русский мыслитель призывает ко всеобщему *познанию, опыту и труду* в пределах реального мира, реальных средств и возможностей при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется еще нереальным и чудесным.

Ни в одном из идеалов, которые до сих пор выдвигало человечество как свою высшую цель, не призывались действительно *все* до одного на единое дело, касающееся *всех*, и не только живущих, но и всех умерших, и всех тех, кому жить, и, наконец, *всего* в мире, всей природы и далее всей Вселенной. Говоря философским языком, у Федорова в субъекте *все*, а в объекте *всё*, с тем чтобы всеобщим трудом и творчеством достичь *всего*, что представляется человеку наивысшим благом. Необычно важна для русского мыс-

23 Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 40, 239; Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 77, 239, 243.

лителя идея истинного коллективизма («Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех»²⁴), направленного на общего врага всех без исключения: смерть, разрушительные стихийные силы; тут кроется источник его безграничного оптимизма: все, одушевленные высшей целью, касающейся конкретно каждого, могут невероятно много, фактически всё.

Новый грандиозный синтез наук, к которому призывал Федоров, должен быть осуществлен в космическом масштабе и быть прежде всего преобразовательно-деятельным: в нем практика, т.е. знание, доказанное «опытами в естественном размере», всеобщей регуляцией, сам достигнутый несомненный результат труда становится высшим критерием истины. Лаборатории ученых — а исследователями делаются все — распаиваются на всю природу, весь мир, углубляются в самого человека, его «физику» и психику, в тайны смерти и зла.

Во всеобщую космическую науку о жизни, науку о человеке в том числе, входят все науки, ибо жизнь — единая целостность, в которой все взаимосвязано. Жизнь человека затухает, по меньшей мере, по двум рядам причин. *Внешним*: стихийность среды, ее разрушительный характер, чему не может противостоять недостаточная, говоря современным научным языком, информационная емкость человеческого организма, т.е. недостаток знания и умения, который, по мысли Федорова, может быть преодолен всеобщим познанием, трудом, регуляцией природы. И *внутренним*: сама материальная организация человека оказывается неспособной к бесконечному самообновлению, не есть совершенно открытая система — тут необходима всеобъемлющая психофизиологическая регуляция (см. подробнее главу «Реальность и идеал ноосферы. Ноосферные задачи»).

Интересно, что почти одновременно с Федоровым еще один его современник пытался обосновать будущее космическое развитие человечества. Речь идет об известном драматурге

24 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 177.

А.В. Сухово-Кобылине, который более двадцати лет отдал построению оригинального философского синтеза, основанного на эволюционном учении Дарвина и диалектике Гегеля. В 1899 году в его родовом имении Кобылинке разразился пожар — погибла библиотека и рукописи ее владельца, включая весь его перевод на русский язык полного Гегеля и часть его оригинального сочинения. Мир так и не узнал «учения Всемира» (так называл свою философию сам автор). Часть сохранившихся рукописей Сухово-Кобылина, вывезенных до того во Францию, а также более поздние авторские попытки восстановления текста в 1980-е — 1990-е годы стали предметом исследования. Их начавшаяся публикация и анализ обнаруживают потерянное звено русской мысли конца прошлого века, причем той ее линии, которая относится к активно-эволюционной, космической философии.

Сейчас человечество, считал Сухово-Кобылин, находится в своей *земной* (теллурической) стадии развития. Ему предстоит пройти, завоевать собственным усилием еще две: *солярную* (солнечную), когда произойдет расселение землян в околосолнечном пространстве, и *сидеральную* (звездную), предполагающую проникновение в глубины космоса и их освоение. Это и будет Всемир, «всемирное человечество» — «вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной»²⁵. Такое звездное будущее возможно лишь при колоссальном эволюционном прогрессе человечества, творчестве им своей собственной природы. Дальнейшее одухотворение человека связано в мечте Сухово-Кобылина, в частности, с достижением способности «летания», которое есть как бы отрицание пространства, победа над ним. (Эта победа для философа есть одновременно победа над временем. Он высказывает замечательные догадки релятивистского характера о замедлении течения времени по мере до-

25 Сухово-Кобылин А.В. Первый набросок социологии как философии истории // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 52.

стижения гигантских скоростей перемещения «по бесконечно холостому пространству».) Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив, для философа — первые шаги к этой будущей свободе и силе, «почин, зерно будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира»²⁶. «Человека технического» сменит «человек летающий»: «высший, т.е. солярный, человек просветит свое тело до удельного веса воздуха» и «для этого выработает свое тело в трубчатое тело, т.е. воздушное, более того, в эфирное, т.е. наилегчайшее тело»²⁷. В результате преобразовательного действия, направленного на собственную природу, человек как бы сбросит свою нынешнюю тяжелую телесную оболочку и превратится в бессмертное духовное существо. Это и есть радикальное переосмысление гегелевского «абсолютного духа», тут обернувшегося реальным человечеством в его грядущей космической судьбе.

Но все развитие этого человечества идет у Сухова-Кобылина путем довольно жесткого отбора, куда попадают целые периоды истории, особенно ранней (в таком видении эволюционного процесса он опирается на дарвиновские идеи селекции и борьбы за жизнь, перенесенные им на человеческое общество). Когда философ в самое начало человека помещает только зверообразного антропофага, а в конец его, «экстрем», — лучезарную духовную личность, бессмертное звездное человечество, то все этапы, ведущие к этому блистательному финалу (человек «чувственный», «рассудочный» вытесняется «разумным»), а уж тем паче самое начало движения (дикарь), идут спокойно наперегонки.

Любая философская теория направляется в своих посылах и выводах тем или иным нравственно-ценностным импуль-

26 Сухово-Кобылин А.В. Летание // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 54.

27 Там же. С. 55.

сом. Федоров в своих футурологических построениях, в отличие от Сухова-Кобылина, всегда опирается на сверхприродные, духовные задатки человека, предвосхищая будущее их развитие с полным вытеснением всего животного, «дарового» в нем. Усматривая в первоначальном, так сказать, человеке сыновнее чувство, нравственное потрясение от осознания смерти, одаривая его сердцем, может быть, чище нашего, Федоров как бы выдвигает теоретическую философскую предпосылку его равноценности нам (как, впрочем, и всех живших на земле людей) и необходимости личного присутствия в будущем всемирном человечестве.

Подводя итоги всплеску новых философских идей, во многом стимулированных естественнонаучными открытиями середины XIX века, отмечу следующее. Идея эволюции словно открыла воздух сокровенным человеческим надеждам. Было воспринято главное: раз идет все усложняющееся преемственное развитие форм жизни, то и человек получает определенный естественный шанс для своего совершенствования. Исходя из одного, общего желания превзойти, перерасти нынешнюю противоречивую, промежуточную природу человека, проективная мысль начала работать в двух направлениях. Образовались как бы два идейных рукава. В одном из них чувствовалось сильнейшее направляющее действие дарвиновских идей естественного отбора, борьбы за существование как двигателей прогресса (та или иная форма, часто скрытая и неосознанная, социалдарвинизма). Даже лучшие идеи этой ориентации искривлены полем этого воздействия. Дальнейшее восхождение «гомо сапиенс» виделось на природных путях борьбы и вытеснения слабых и неприспособленных форм. Но любая самая утонченная селекционная идея, перенесенная на человека, всякого рода природно-биологические идеалы усовершенствования высших рас и экземпляров рода человеческого приводят в конце концов лишь к новому виду антропофагии. И горло одиночного антропофага первобытных времен вырастает в громаднейшую глотку, пожирающее жерло, в котором должны бесследно исчезнуть

тысячи и миллионы неудачных, неполноценных и недостойных. Так, французский философ Эрнест Ренан (1823–1892), представляя блистательное эволюционное будущее, где у него и торжество науки, и бесконечно умножившийся разум человечества, познавшего все свое прошлое, тайные пружины мира и ставшего всемогущим властелином материи, договорился до проекта выделения «небольшой части аристократов ума, которые являются головой человечества и которых масса сделала бы хранилищем своего разума»²⁸, и даже до настоящего «научного ада» как страшной карательной меры для непокорных. И конечно, наиболее яркий и крайний пример тут – идея «сверхчеловека» Ницше, столь кроваво опошлившаяся в известных попытках ее исторической реализации.

Но в разного рода разбавлениях, в значительно более гуманных вариантах логическая и душевная установка на «селекцию» прослеживается и в таких явлениях активно-эволюционного, космического синтеза, как «учение Всемира» Сухова-Кобылина, или в некоторых идеях Умова и Циолковского. При всем пафосе творчества, одухотворения мира и человека в их построениях временами звучат жесткие элитарные нотки: у Сухова-Кобылина в разряд уходящих в труху бытия попадают наши «зверообразные», дикие предки, «несовершенные» расы; у Умова дается внутреннее согласие на неизбежность вымирания неких людей-автоматов, не сумевших подняться на гребень эволюции; у Циолковского встречается идея «искусственного подбора», приводящего к созданию «существ без страстей, но с высоким разумом»²⁹, или задача «профилактического» уничтожения несовершенных, низших форм жизни.

Другая нравственно-философская тенденция, стоявшая на видении восходящего характера эволюции, обосновывая самодоста-

28 Ренан Э. Философские диалоги и отрывки // Ренан Э. Собр. соч.: В 12 т. Т. 5. Киев: Изд. Б.К. Фукса, 1902. С. 163.

29 Циолковский К.Э. Ум и страсти // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: Изд-во Пробл. автоном. ин-та междунар. сотрудничества, 1992. С. 97.

точное значение человеческой личности, солидарно-родственно связанную цепь поколений, была одушевлена идеалом всеобщности. Как ученый Вернадский высказывался в этом смысле однозначно: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей — Homo sapiens и его геологических предков Synanthropus и др. <...> Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы»³⁰. Кстати, это направление активно-эволюционной мысли недаром всегда протестовало против абсолютизации в самой природе значения селекции и борьбы за существование. Реальности больше отвечает, полагал тот же Вернадский, обратный закон — «принцип солидарности» особей одного вида для его выживания и распространения, выдвинутый двумя русскими учеными независимо друг от друга: сначала зоологом Карлом Кесслером (1815–1881), а позже известным деятелем анархизма, социологом, геологом и географом Петром Кропоткиным (1842–1921). Биологический «закон взаимной помощи», «инстинкт общительности»³¹ Кропоткин распространял и на человеческое общество, полагая, что исторические периоды, отмеченные большим практическим внедрением этого *биологического* закона, оказывались самыми плодотворными в научном, экономическом, культурном отношении.

Наиболее радикально-дерзновенным выразителем этого направления является Федоров. Для автора «Философии общего дела» человеческая личность — высшая ценность и, следовательно, такая же ценность — ее бесконечная, преображенная жизнь, причем развитое нравственное чувство личности требует спасения буквально всех погибших, возвращения всех утраченных. Философ призывал не потерять ни единого из малых сих, чутко ценить даже слабые проявления человеческой индивидуально-

30 Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 479.

31 Кропоткин П.А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Самообразование, 2011. С. 11, 39.

сти, которая должна быть развита до своего совершенства у всех без изъятия всеобщим и личным творчеством и трудом. Одним из вариантов активно-эволюционного осмысления задач человека в мире стала теория ноосферы, суть которой под различными словесными обликами является неотъемлемой принадлежностью круга идей русского космизма.

РЕАЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛ НООСФЕРЫ. НООСФЕРНЫЕ ЗАДАЧИ

Впервые слово «ноосфера» прозвучало в стенах старейшего учебного заведения Франции — парижском Коллеж де Франс на лекциях 1927/28 учебного года из уст ученика Бергсона — философа и математика Эдуарда Ле Руа (1870–1954). При этом соавтором ноосферной концепции был объявлен его друг и единомышленник Тейяр де Шарден. Это был случай родственного совпадения основных мировоззренческих установок. В смысле идей лидером был Тейяр, его ноосферные представления находились в это время в стадии рождения и оформления, но Ле Руа воистину воспринимает их как бы за свои и затем широко использует, фактически излагает в своих лекциях 1927–1928 учебного года, составивших его книгу «Происхождение человека и эволюция разума» (1928). В ней он счел необходимым отметить, что представленное здесь видение — результат его общений с Тейяром де Шарденом, их многочасовых дискуссий, и ему невозможно уже скрупулезно отделить соответствующее авторство тех или иных положений и поворотов мысли. (Впрочем, по просьбе о. Тейяра, находившегося в это время в церковной опале, в своей книге Ле Руа максимально сократил упоминания его имени.)

Сам Пьер Тейяр так определил и границы влияния на него известного профессора, и значимость для себя их интеллектуального взаимодействия: «Я любил его, как отца, и многим ему обязан: но не в том смысле, что обязан ему той или иной идеей, но между

1920 и 1930 годами главным образом он придал мне веры в себя, расширил мое сознание (и чувство верности Церкви...), а также послужил (в Коллеж де Франс) трибуной моих рождающихся идей о гоминизации и ноосфере»³². Само содержание понятия ноосфера, действительно, принадлежало Тейяру, оно впервые было высказано в его эссе мая 1925 г. «Гоминизация» (опубликовано лишь в 1957 г. В третьем томе его «Сочинений», носящем общее заглавие «Видение прошлого»): «Яснее чем другие, геолог Зюсс определил теллурическое значение таинственной живой оболочки, которая родилась на заре геологических времен вокруг нашего планетного единства. Так вот, здесь предлагается, несмотря на кажущуюся поначалу фантастичность и чрезмерность подобного взгляда, увидеть мыслящую оболочку биосферы как такого же порядка зоологическую (или, если хотите, теллурическую) величину, как сама биосфера. <...> И это так или иначе означает, что необходимо представить над животной биосферой человеческую сферу, сферу рефлексии, сознательного изобретения, ощущаемого единства душ (ноосферу, если хотите) и постигнуть в генезисе этого нового целого феномен особого превращения, касающегося предшествующей жизни: гоминизацию»³³.

Как видим Тейяр, а за ним и Ле Руа строят свою мысль, опираясь на понятия биосферы и живого вещества, в том духе, как они

32 Из письма Тейяра де Шардена отцу Руссо от 3 декабря 1954. Цит по: *Carles J., Duplex A. Teilhard de Charden. Paris: Centurion, 1991. P. 45.*

33 *Teilhard de Charden P. L'Hominisation. Introduction a une étude scientifique du phénomène humain // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 3. La vision du passé. Paris: Ed. du Seuil, 1957. P. 91–92.* Вот как еще вспоминает О. Тейяр в своей духовной автобиографии «Сердце материи», забыв точное название своей старой работы и ошибочно смещая на два года дату ее создания: «Если я не ошибаюсь, то это только в статье о Человеке, написанной к 1927 году, т.е. после моего первого путешествия в Китай (в 1927 году он был на деле уже опять в Китае, причем в длительном, на 20 лет, изгнании. — С. С.), я позволил себе в первый раз — симметрично к биосфере Зюсса — заговорить о ноосфере, чтобы определить мыслящую оболочку Земли» (*Teilhard de Charden P. Le Coeur de la Matière // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 13. Le coeur de la matière. Paris: Éd. du Seuil, 1976. P. 40).*

были развиты Вернадским в его знаменитых лекциях в Сорбонне в 1922–1923 годах³⁴. А Владимир Иванович в свою очередь принимает идею ноосферы и продумывает ее далее. С конца 1930-х годов в эту идею стягивается самая суть жизне- и духоутверждающего мировоззрения русского ученого. Недаром и последней его опубликованной работой, своеобразным исповеданием веры и духовным завещанием становится небольшая статья «Несколько слов о ноосфере» (1943).

По мнению авторов ноосферной теории, появление человека в ряду восходящих жизненных форм означает, что эволюция переходит к употреблению новых средств психического, духовного порядка. Действительно, эволюция в своем первом мыслящем существе произвела небывалое орудие своего дальнейшего развития: разум, обладающий *самосознанием*, возможностью глубинно познавать и преобразовывать себя и мир. Человек — кульминация спонтанной, бессознательной эволюции, но вместе с тем и некое начало, вырабатывающее в себе предпосылки для нового, разумно направленного этапа самой эволюции. С первой мысли человека о мире и себе, с первого самого малого практического изобретения, идея и проект которого стали передаваться (устно, в предании, затем письменно, в документе и книге...), совершенствоваться далее, зачался тот опоясавший ныне всю планету информационный поток сведений, знаний, концепций, теорий, который дает нам наиболее образно близкое представление о некоей новой специфической оболочке Земли (ноосфере), как бы наложенной на биосферу, но не слитой с ней и оказывающей на последнюю все большее преобразующее воздействие. Она потому и называется *сферой разума*, что ведущую роль в ней играют разумные, идеальные реальности: творческие открытия, духовные, художественные, научные идеи, которые материаль-

34 Сам Вернадский свидетельствовал о личном своем знакомстве с Тейяром де Шарденом. «Teilhard de Charden я встречал. Он работал в Museum. Я был у него вместе с покойным Сушкиным» (Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1940–1944. С. 197).

но осуществляются в преобразованной природе, искусственных постройках, орудиях и машинах, научных комплексах, произведениях искусства и т.д.

Почти идентичное ноосфере понятие предлагал и Флоренский в письме к Вернадскому от 21 сентября 1929 года: «Со своей стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»³⁵. И терминологически оба понятия достаточно близки друг другу: оба первых корня — греческого происхождения, «ноос» означает *ум, разум*, а «пневма» — *дух, духовное начало*.

Но уже трактовка Федоровым регуляции как «правлящего разума природы», как «внесения в природу *воли и разума*»³⁶ содержит в себе ядро ноосферной теории. (Кстати, среди основных значений слова «ноос» мы находим кроме *разума* еще и *волю*.) Регуляция природы у Федорова определяет себя как принципиально новая ступень эволюции, как сознательно-волевое преобразовательное действие, выполняемое «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела». В традиции христианского космизма аналогом идеи ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) стала концепция Богочеловечества, согласного, синергического действия Божественных и человеческих воли и энергий в деле преобразования, обожения мира и человека (*теоантропоургии* в формулировке Федорова).

В своей книге «Философия хозяйства» (1912), где ощущается явное влияние федоровских идей, Булгаков утверждает следующее: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способно-

35 Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского // Новый мир. 1989. № 2. С. 197.

36 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 393.

сти труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный — до появления человека и сознательный, хозяйственный — после его появления»³⁷. В своей высшей задаче хозяйственная деятельность понимается Булгаковым как осуществление Божьего завета о «владении землей», о новом обретении «прав на природу, им (человеком. — С. С.) некогда утерянных», о покорении смертоносных стихий, очеловечивании природы и обожении себя. Этот процесс медленен и труден. Осуществление поистине «эдемского» хозяйствования, «новой космической эры» еще далеко впереди, нынешняя же хозяйственная деятельность отмечена всеми проклятиями падшего состояния мира: рабством у материи, у вещей, отчуждением, взаимной борьбой и притеснением.

Этот же разрыв *идеала* ноосферы и его *реальности* мы встречаем и у авторов ноосферной теории. В их рассуждениях присутствуют два на первый взгляд несводимых подхода. С одной стороны, ноосфера возникает с самого появления человека как процесс сугубо объективный, стихийный, с другой — только сейчас, в наше время, биосфера начинает переходить в ноосферу; собственно ноосфера где-то еще впереди, на совсем другом, далеко не достигнутом уровне планетарного сознания и действия человечества. Такое же двойственное определение ноосферы встречается у Вернадского. Настойчиво напрашивается простейший выход из противоречия: разделить создание ноосферы на два периода. Так, современные авторы различают предноосфе-

37 Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 133.

ру и будущую собственно ноосферу, некоторые из них эту предноосферу дробят на более мелкие части: антропосферу, социосферу, выделяют техносферу, а собственно ноосферу опять же отсылают в прекрасное далеко.

Тем не менее (никуда не денешься!) на Земле создана новая искусственная оболочка — биосфера, радикально преобразованная трудом и творчеством человека. Но, как всем нам хорошо известно, это преобразование далеко не всегда было по-настоящему разумным, зачастую носило хищнический, неукротимо и жадно потребляющий природу, ее ресурсы характер. Еще Федоров предсказал нынешнее опасное направление во взаимоотношениях человека и природы, называл его утилизацией и истощением последней, утверждая при этом, что цивилизация лишь «эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме *ускорения конца*»³⁸. Да и ноосферный информационный поток содержит в себе идеологии и концепции антигуманные и ложные, осуществление которых или уже приносило колоссальные бедствия Земле, или грозит еще большими, вплоть до гибели самого человечества и биосферы.

Человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях — существо еще далеко не совершенное, в определенном смысле «кризисное». Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. Так и создание человека — *ноосфера* есть и еще достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления *реальность*, и вместе с тем *высший идеал* такого становления. И отношения между этой реальностью и этим идеалом весьма сложны. Породив разум как орудие своего дальнейшего развития, но орудие, наделенное свободой (к тому же вложенной в противоречивое, смертное творение), эволюция словно пошла на риск. Свобода — это ведь и свобода говорить не только «да» сознательному преобразованию мира

38 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 197.

(а к какому великолепно-триумфальному «да» призывают нас все активно-эволюционные мыслители!), но и «нет», вплоть до решительного и окончательного «нет» самой эволюции. С появлением человека эволюция как бы получает возможность встать в позу Гамлета и задать себе вопрос «быть или не быть?». В наше время этот момент балансирования особенно остер. Возникла реальная опасность родового самоубийства человечества, а с ним и жизни вообще. Вот она, по выражению Тейяра де Шардена, «угроза забастовки в ноосфере»! Ответственность разумных существ колоссальнее, чем они могут это представить: в своем «падении» мы увлечем за собой и всю космическую эволюцию, магистраль которой проходит через жизнь и сознание; своим малодушным, «демоническим» выбором можем обречь на неудачу весь космогенез. Универсум без нашего совокупного созидательного усилия в деле его творческого одухотворения обернется абсурдом. Но именно в силу столь решающего эволюционного значения человека мыслители-космисты считают невероятным такой глобально плачевный исход.

Вернадский как ученый-натуралист больше других сделал для объективного изучения складывающейся в геологическом и историческом времени реальности ноосферы; выдающийся мыслитель, он провидел сущность «ноосферы как цели», как идеала, а также ее задачи и движущие силы.

В XX веке, по чувству и мысли ученого, возникли значительные материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. Первый из этих факторов — *вселенскость* человечества, т.е. «полный захват человеком биосферы для жизни». Вся Земля не просто преобразована и заселена до самых труднодоступных и неблагоприятных мест, но человек проник во все стихии: землю, воду, воздух, а сейчас, как мы знаем, способен жить и в околоземном, космическом пространстве. Второй, может быть, решающий для создания ноосферы — *единство* человечества. Многие привыкли относиться к идее единства, равноправия и братства всех людей как к благородной

нравственной идее, начавшей пробиваться в относительно недавней истории с мировых религий, великих философских систем, литературных произведений и утопических построений. Вернадский укореняет ее значительно глубже, представляет как природный факт. «Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого целого по отношению к остальному живому населению планеты»³⁹. Взгляд на историю ученого-натуралиста поражает уважением уже к самым далеким нашим предкам, теряющимся в глубине веков, вплоть до других ветвей вида *homo*. Единство человечества, считает Вернадский, в наше время во многом стало «двигателем жизни и быта народных масс и задач государственных образований». Будучи еще весьма «далеким от своего осуществления», это единство как стихийное, природное явление пробивает себе путь, несмотря на все объективные социальные и межнациональные противоречия и конфликты. Созидается общечеловеческая культура, сходные формы научной, технической, бытовой цивилизации; самые отдаленные уголки Земли объединяются быстрейшими средствами передвижения, эффективными линиями связи и обмена информацией. Третий фактор — омассовление общественной, исторической жизни, когда «народные массы получают все растущую возможность сознательного влияния на ход государственных и общественных дел». И наконец, то, что было в центре раздумий и надежд ученого-мыслителя: рост науки, выход ее в мощную «геологическую силу», главную силу создания ноосферы.

Научная мысль — такое же закономерно неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по глубочайшему убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, ибо таит в себе потенцию развития фактически безграничного. Вера в науку у Владимира Ивановича также по существу безгранична. Он убеждает нас, что «научное знание, проявляющееся

39 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 268–269.

как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому процессу, созданием которого она является»⁴⁰.

Это было написано непосредственно перед Второй мировой войной, а ее опыт, как известно, сокрушительно показал, что наука может прекрасно служить и темным, антиноосферным силам. Впрочем, Вернадский был свидетелем, как уже Первая мировая война явила «невиданное ранее применение научных знаний» в целях «военного разрушения». Он предвидел, что найденные и использованные наукой и техникой к этому времени смертоубийственные средства «едва начинают проявляться в этой войне и сулят в будущем еще большие бедствия, если не будут ограничены силами человеческого духа и более совершенной общественной организацией»⁴¹. Последние десятилетия развития науки целиком оправдывают это предсказание. В устрашающей тени рукотворных, светлых научных чудес сейчас, как никогда, множатся и изощряются столь же фантастические средства убийства и уничтожения. Образец «научно построенного человечества» начинает не столько притягивать, сколько вызывать опасение и даже отталкивать, ведь на счету главной его силы — уже и атомные, и нейтронные бомбы, и реальные угрозы корыстных генетических манипуляций. Почему же получается, что успехи ноосферы, рост созидательных достижений не могут не идти с одновременным накоплением такого же, если не большего, количества разрушительных возможностей, которые грозят вообще взорвать всю антиэнтропийную зону жизни?

Вернадский считал необходимым создать «интернационал ученых», который культивировал бы «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее

40 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 253.

41 Вернадский В.И. Война и прогресс науки // Вернадский В.И. Очерки и речи: В 2 т. Т. 1. Пг.: Время, 1922. С. 131.

ноосферы, цели»⁴². А в уже процитированной только что статье 1915 г. «Война и прогресс науки» он выдвинул весьма оригинальную идею: обезвредить, так сказать, «негативную науку», все ее кошмарные плоды, наукой же, но защитительного и охранительного свойства. Но достаточно ли этого и не глубже ли здесь противоречие? Ведь и науку, и ноосферу в конечном счете строит человек.

Кризис веры в человека, кризис гуманизма, остро обнаружившийся в нашем веке после тех страшных злодейств невиданного исторического масштаба, на которые оказался способен человек, по-новому остро поставил вопрос о его природе, о правомерности «обожествления» природной данности человека, ее естественных границ. Можно ли в человеке (в его нынешней противоречивой, несовершенной, подвластной губительным импульсам природе), которого заносит в самый крошечный ад вопреки самым благим намерениям, найти абсолют? Мыслители-космисты отвечают: нет! И особенно решительно это «нет» звучит у Федорова и других философов религиозной ориентации Вл. Соловьева, Булгакова, Флоренского, Бердяева. За абсолют может быть принят только идеал, стоящий выше человека. Это — Бог или высший преображенный человек в составе богочеловеческого единства.

Путь к такому высшему человеку должен идти через обретение им все более высокого онтологического статуса (в христианской мысли, напомним, этот процесс называется обожением). Идеал обожения, развитый в религиозной ветви русского космизма, предполагает трансцендирование, превозможение человеком и человечеством его наличной физической, душевной и духовной природы и стяжание высшего, бессмертного, преображенного Божественного бытия. У этой ветви — своя традиция мысли, связанная с той христианской антропологией, которая сложилась у ряда Отцов Церкви и особенно ярко выразилась в учении о божественных энергиях свт. Григория Паламы (XIV в.),

42 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 283.

византийского богослова и церковного деятеля. Не только Бог, учил Григорий Палама, будучи по своей сущности непостижимой, неопределимой, трансцендентной реальностью, нисходит своими энергиями, своими действиями в мир для спасения человека, но и последний, неся в себе образ и подобие Божие, может в особом акте выхода из себя, вознесения над собственной тварной природой, уже сейчас, еще на Земле, увидеть «нетварный свет», самого Бога, — иначе говоря, способен физически предвосхитить то, что должно стать по благодати и природой самого человека. Эту же мысль выражает и знаменитый афоризм выдающегося богослова и мыслителя IV в. Василия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Русские религиозные мыслители конца XIX–XX в. разработали уже цельную концепцию богочеловечества как соборного, всечеловечески-космического обожения (макрообожения, по выражению современного исследователя С. С. Хоружего).

Повторю: корни же той православной антропологии, которая делала акцент на *активности* самого человека (а именно такая антропология развивалась религиозными космистами), лежат в традиции исихазма (священнобезмолвия), возникшего в аскетической практике еще в IV–VII вв., задолго до ее теоретического развития свт. Григорием Паламой. И что особенно ценно — здесь мы сталкиваемся не с теорией, а со своеобразной практикой так называемого «умного делания». На фоне нередко проникавшего в христианство спиритуального уклона (тело — лишь темница души), уклона, по существу, платонически-языческого, чуждого самому духу Христова обетования, — в исихазме речь шла о задаче включить и тело, а не только душу или ум, в круг преобразования и освящения для будущего обожения. Исихасты (в России это были известный подвижник XV в. Нил Сорский и его последователи) разрабатывали особые психофизиологические приемы управления своим телом во время Иисусовой молитвы, многократного сосредоточенного повторения одной и той же молитвенной формулы. В исихазме несомненен порыв от отвлеченно-умозрительных

построений («умного созерцания», «бесплодных слов», как выражался свт. Григорий Палама) к каким-то формам опытного преобразования естества. Правда, этот опыт еще ограничен, так сказать, узкими лабораторно-монашескими пределами, в нем, кстати, чувствуется некоторое внешнее сходство с индийской йогой (и в позе, и в приемах ритмизации, «сдерживания» дыхания, регулирования кровообращения, особой концентрации внимания и т.д.). В опыте «помещения ума в сердце», «духовного трезвения», «умной молитвы» главное — не отрывать сознание от тела в великолепно-державное бытие чистого духа, как это происходит в различных формах спиритуализма, а сделать его одухотворяющим регулятором всех телесных органов и сил человека.

В русском космизме, начиная с Федорова, прочно утверждается убеждение: человечество, самодовольно погрязшее в *низшей свободе*, свободе метаться во все стороны, изведывать все искусства, все возможности своего природного круга существования, никогда не сможет обрести *высшей свободы* благого избрания идеала ноосферы (или Царствия Небесного), если оно не начнет направленно преобразовывать саму свою теперешнюю физическую природу, так чтобы она постепенно становилась способной осуществлять этот высший идеал, ноосферный (или активно-христианский). Прочное нравственное совершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его преображением, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Одним словом, утверждают космисты, необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней «промежуточности» и несовершенства. И многие из них продумывают конкретные направления такой работы.

До сих пор свое расширение в мире, господство над его стихийными силами человек осуществлял прежде всего за счет искусственных орудий, продолжавших его органы, одним словом, при помощи технических средств и машин. На этом пути достигнуты колоссальные успехи, осуществились сказочные мечтания

о сапогах-скороходах, коврах-самолетах и т.д. Развивая технику, человек не покушается на собственную природу как таковую, он священно блюдет ее норму и границу, оставляя себя самого как есть, ограниченным и физически и умственно. Сила его увеличивается за счет внешних ему, его телу, его мозгу и сердцу орудий и машин, дающих ему возможность бегать в автомашинах по дорогам, пересекать моря на судах, дышать в скафандрах на дне морском, летать на самолетах, выходить в космос на ракетных кораблях, быстренько соображать и собирать информацию при помощи компьютера и интернета... Сам же он по мере изощрения его технических *костылей* остается всё столь же ограниченным и несовершенным, фатально зависимым от своих механических помощников. Более того, физически хиреет, теряет бывшие натуральные навыки выживания, так что, если представить себе катастрофу с его техносферой, то жизнь нынешнего урбанизированного человека ждет буквально массовая гибель, и весьма зловеще-эффектная (как то нередко изображают в современном кинематографе).

Разрыв между мощью техники и слабостью самого человека как такового все растет и потому все более ошеломляет, даже начинает ужасать (возникшие еще в XX в. мифы-фобии «восстания машин», порабощения людей будущими киборгами, могучими роботами и т.д.). Нельзя отрицать значения техники, нужно только поставить ее на место. Технизация, считал автор «Философии общего дела», может быть только временной и боковой, а не главной ветвью развития. Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, облегчающих труд и жизнь, открывших возможность глубокого исследования мира, Федоров в перспективе осуществления *всеобщего дела* видел прежде всего переход к такой форме преобразования человеческого организма, который пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов. Нужно, чтобы человек ту же силу ума, вы-

думки, расчета, озарения, которые он использует в своем техническом творчестве, обратил не на искусственные приставки к своим органам, а на сами органы, их улучшение, развитие и радикальное преобразование (так, скажем, чтобы человек сам мог летать, видеть далеко и глубоко и т.д.). «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы»⁴³. *Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми владеют природа и ее твари на путях инстинкта.* Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело должно быть нашим делом»⁴⁴). Такой организм, обладающий высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, обретет способность сам летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины. Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека (предвосхищение идеи Вернадского об «автотрофности» человека). Человек должен так чутко войти в протекающие в природе естественные процессы, чтобы можно было по их образцу — но на более высоком, сознательном уровне — обновлять свой организм, строить для себя новые органы, иными словами — овладевать направленным естественным *тканетворением*. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые даже будут меняться в зависимости от среды обитания, действия, наш философ-мечтатель называет *полноорганностью*.

43 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 405.

44 Там же. С. 82.

В связи с этим вспоминается одна из центральных идей Бергсона о двух путях развития, по которым пошла жизнь: преимущественно бессознательного инстинкта (животные формы) и интеллекта (человек). Главное качество инстинкта «есть способность использовать и даже создавать организованные орудия»⁴⁵ (пример трансформизма такого рода — превращение куколки в бабочку, всякого рода мимикрия, отращивание потерянного органа — хвоста у ящерицы...). А человек, *Homo Faber*, созидает орудия, свои искусственные органы, для манипулирования с телами мира, что ведет к развитию интеллекта, а с ним, в определенном смысле, механистического подхода к миру. «Интеллект, — подчеркивает французский философ, — характеризуется природным непониманием жизни»⁴⁶. Инстинкт же, напротив, органичен, он изнутри, интимно чувствует мир. Если бы инстинкт мог озариться сознанием, то проник бы в самые недра жизни, в ее тайное тайных, ведь сам он «продолжает ту работу, посредством которой жизнь организует материю»⁴⁷. В человеке есть неразвитые зародыши такого рода «инстинкта». Это прежде всего интуиция. Через нее можно скорее и глубже если не осознать, то смутно почувствовать саму суть вещей, суть жизни, а действует интуиция через симпатию, со-чувствие, как бы слияние с предметом, через мгновенное преодоление того раскола на субъект — объект, который развился в ходе орудийного отношения человека к миру. Недаром у Бергсона человек по-настоящему еще не соответствует определению *sapiens*, он только *faber*, что как раз указывает на его нынешнюю ограниченность. Путь интеллекта, только технического развития ведет, по мнению Бергсона, по существу, к рабству у материи. Освободиться от него возможно будет только тогда, когда сознание человека сумеет «обратиться вовнутрь

45 Бергсон А. Творческая эволюция. С. 155.

46 Там же. С. 177.

47 Там же.

и разбудить дремлющие в нем интуитивные возможности»⁴⁸. Так вот, если вернуться к идеям Федорова, то творчество самой жизни, «органический» прогресс, к которому он призывает, это и есть расширение интеллекта за счет разбудженных и развитых ресурсов интуиции, сознательное овладение тем «органосозиданием», которое доступно «творящему стану» самой природы на уровнях инстинкта. Движет такой прогресс мечта о бессмертии, которая в трудах Федорова обрела достижимые очертания: впервые в истории был предложен реалистический путь опытного познания, преобразования законов природы, всеобщего труда, — путь, ведущий к победе над смертью.

А теперь послушаем Шри Ауробиндо, уверенного в том, что «божественная жизнь на земле во всей своей полноте невозможна» без «трансформации тела»⁴⁹. Он так описывает еще промежуточные, однако достаточно продвинутые потенциальные возможности нового тела на пути к его дальнейшему совершенствованию: «Должны настать изменения в оперативных процессах самих материальных органов, очень может быть, в самом их строении и назначении; им уже не будет позволено всевластно накладывать свои ограничения на новую физическую жизнь. <...> Мозг становится каналом сообщения мыслеобразов и батареей их воздействия на тело и внешний мир (прямой контакт “от ума к уму” с другими сознаниями, воздействие на природные объекты. — С. С.). <...> Равным образом сердце становится прямым каналом сообщения и средой для взаимного обмена ощущениями и эмоциями, извергнутыми во внешний мир силами психического центра (контакт через расстояние, мгновенная помощь другим в ответ на их зов. — С. С.). <...> Воля может контролировать органы, которые имеют отношение к пищеварению, автоматически гарантируя здоровье <...> вводя в действие более тонкие процессы или извлекая силу и вещество из универсальной жизненной

48 Бергсон А. Творческая эволюция. С. 191.

49 Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 260.

силы (так что тело может длительное время работать без усталости, сна и пищи. — С. С.). <...> Вероятно, на вершине эволюции жизни можно вновь открыть или вновь установить феномен, который мы находим у ее основания, — способность извлекать из всего окружающего средства поддержки и самовосстановления (интуиция той же автотрофности. — С. С.)»⁵⁰.

Одним скачком не перепрыгнуть в высшее сверхсознательное качество. Суть интегральной йоги в том, чтобы подтянуть к этому качеству весь наш организм, преобразить его целостность, достичь бессмертия, обрести возможность, о которой писал Федоров, — способность трансформировать форму своего тела, соделать его, выражаясь поэтически, «открытым сосудом высшей красоты и блаженства»⁵¹.

Особое внимание Шри Ауробиндо уделяет работе с подсознанием, которое входит у него во все слои нашей личности — физический, витальный и ментальный. Именно на подсознательном уровне спрессованы уходящие в наше эволюционное *прошлое* фобии и агрессии, гнездятся начала покорности перед лицом (точнее — ужасной гримасой) страдания, болезни и физического конца... Задача человека — покорить эти силы, вывести к свету, трансцендировать, преобразить. Главная претензия индийского мыслителя к психоанализу, властно узурпировавшему эту область, — его вопиющая односторонность, стремление к абсолютизации своего куцего, а то и порочного видения и вместе — к абсолютизму в современной психологии. А та, на его взгляд, на деле еще не вышла из упрямого и самодовольного «детства». Психоаналитическая теория и практика не видят *сверхсознательного, нашего будущего*, не принимают его в расчет, «объясняя высший свет низшим мраком», делая «разум и витальное еще более нечистыми, чем прежде». Беря «самую темную, самую опасную, самую нездоровую часть природы — низший витальный

50 Шри Ауробиндо. Супраментальное проявление. Цит. по: Указ. соч. С. 261.

51 Цит. по: Указ. соч. С. 260.

слой подсознательного, выделяют некоторые из его самых патологических феноменов и приписывают им действие, которое выходит за рамки его подлинной роли в природе», грозя «затопить темным и грязным веществом и сознательные сферы и таким образом отравить всю витальную и даже ментальную природу»⁵².

Подход Шри Ауробиндо к очищению и созидательному преображению подсознательных сфер человека близок к тому, на чем стояли и Федоров, и Тейяр. Этот подход содержит в себе четкий методологический принцип, общий всем трем. Необходимо обладать интуицией целого, чтобы по-настоящему познать тот или иной его фрагмент, иметь представление о *высочайшем*, чтобы правильно вникнуть в самое *низшее*. «Поэтому всегда следует начинать с позитивного, а не с негативного опыта, привнося вниз нечто из божественной природы — покой, свет, невозмутимость, чистоту, божественную силу — в те части сознательного существа, которые подлежат изменению», и лишь потом вскрывать и *поднимать* «скрытые враждебные элементы подсознательного с тем, чтобы разрушить и удалить их с помощью божественного покоя, света, силы и знания»⁵³.

Федоров и Шри Ауробиндо проецируют организмическую метаморфозу человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье* — в этом они совпадают с воззрениям многих христианских богословов, видевших человеческое повоскресное тело, «тело духовное», радикально преображенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр де Шарден говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут экспериментальное, практическое поле деятельности для биологии, физиологии, медицины (собственно как и Федоров, когда он имеет в виду первые этапы психофизиологической регуля-

52 Шри Ауробиндо. Основы йоги. Цит. по: Сампрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 206.

53 Там же. С. 206–207.

ции). Французский мыслитель представляет такое углубление возможностей человеческих органов чувств, когда им становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

В надежде «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других» Тейяр буквально высказывает федоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности», когда, по выражению русского мыслителя, «лицезрение станет душезрением»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» (Тейяр де Шарден. «Человеческая энергия») ⁵⁴. Как и Тейяр, Федоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности», ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

АВТОТРОФНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

К идеям внутренне-биологического, *органического* прогресса принадлежит замечательная мысль Вернадского о будущем автотрофном человечестве. Гердер называл человека «наивеличай-

54 Teilhard de Charden P. L'Énergie humaine // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 6. L' Énergie humaine. Paris: Ed. du Seuil, 1962. P. 163.

шим убийцей на земле», имея в виду тот объективный факт, что он является плотоядным увенчанием целой пищевой пирамиды. Недаром древние индусы материю и ее живые формы представляли как *пищу*: всё есть пища для чего-то и само идет на пищу. Человек сейчас — животное *гетеротрофное*, т.е. прямо зависящее в своем питании и, следовательно, существовании от других живых существ или продуктов жизнедеятельности. По преимуществу только растения — существа *автотрофные* (самопитающиеся), которые строят свой организм при помощи солнечного света, не пожирая других живых организмов, на основе мертвого, косного вещества окружающей среды (газы, соли, водные растворы).

Кстати, немецкий физиолог В. Пфедфер, который в XIX в. первым произвел классификацию живого по принципу его питания, выделял еще третью, довольно многочисленную, промежуточную форму организмов, так называемых миксотрофных (как пример приводится омела). Следующее уточнение, по свидетельству Вернадского, произвел в 1888 году русский биолог С. Н. Виноградский, доказавший «существование живых автотрофных существ, лишенных хлорофилла». Эти существа — «невидимые бактерии, изобилующие в почвах, в верхних слоях земной коры, проникающие в глубокие толщи всемирного океана»⁵⁵. Однако по сравнению с зелеными растениями их относительно немного, не больше ста видов, в то время как растений насчитывается до ста восьмидесяти тысяч.

Но нельзя забывать об основном факторе, позволяющем осуществиться растительному фотосинтезу: солнечном свете, рассеянной лучистой энергии космоса. Это, собственно, главное питание растений. Но только — добавим — при помощи *чудесного* хлорофилла (а ведь недаром это восхищенное определение так накрепко приросло к нему!). В своей лекции «О космической роли

55 Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. М.: Наука, 1980. С. 233–234, 236.

растения» (1903) К. А. Тимирязев говорил: «Зерно хлорофилла тот фокус, та точка в мировом пространстве, в котором живая сила солнечного луча, превращаясь в химическое напряжение, слагается, накапливается для того, чтобы впоследствии исподволь освобождаться в тех разнообразных проявлениях движения, которые нам представляют организмы, как растительные, так и животные. Таким образом, зерно хлорофилла — исходная точка всякого органического движения, всего того, что мы разумеем под словом “жизнь”»⁵⁶. Вернадский напоминает нам, что еще в середине XIX века Роберт Майер провозгласил: жизнь есть создание солнечного луча. А сам Владимир Иванович еще в глубокой древности видит ту же интуицию, обряженную в мифологические одежды: «Более 3300 лет назад Эхнатон (Аменхотеп IV, 1375–1358 до н.э.) обожествлял не Солнце, а его жар, его лучепускание. Символ бога был диск, ниспосылавший на Землю множество расходящихся лучей. С ним, с этими лучами — лучепусканиями — связана жизнь»⁵⁷. Кстати, рассуждая логически, ясно, что первые живые существа могли быть только автотрофными: им еще нечем было питаться, кроме неорганической материи и лучистой энергии.

Автотрофные растения — фундамент великого космического процесса образования и развития области жизни, они как бы средостение между двумя потоками: потоком энергетических процессов неживой материи, неизбежно приходящих к затуханию (второй закон термодинамики), и потоком эволюции живого вещества, идущего с увеличением энергии, организации, сложности (негэнтропия, антиэнтропия, как бы третий закон термодинамики живого). Более того, если энтропия есть, по известному определению Планка, «мера необратимости», то жизнь, начиная буквально с хлорофиллового «фокуса», — это как раз начавшаяся грандиозная попытка обратимости, трансформации необозримых энтропийных остатков продолжающейся эволюции нежи-

56 Тимирязев К.А. Сочинения: В 10 т. Т. 1. М.: Сельхозгиз, 1937. С. 442.

57 Вернадский В.И. Живое вещество. С 235.

вой материи (каковой является лучистая энергия, рассеянная в мировом пространстве теплота)⁵⁸ в новые, более высокие формы энергии жизни, сознания, духа и далее творчески-трудовых его порождений в виде культуры, науки, техники, которые являются на вершине природной эволюции – в человеке. Может быть, поэтому они оказывают на нас среди всего многообразия живого на Земле, пожалуй, самое божественное впечатление.

Первая и важнейшая связь человека с целым жизни, по Вернадскому, это его включенность в последовательно разворачивающийся ряд живых форм и, наконец, в ту цепь человеческих поколений (а их ученый насчитывает более десяти тысяч) «от отца к сыну, вида *Homo sapiens*, которые, по существу своему, не отличаются от нас ни своим характером, ни своей внешностью, ни полетом мысли, ни силой чувств, ни интенсивностью душевной жизни»⁵⁹. Вот она, замечательная убежденность в человеческой равноценности нам (и нашим потомками) всех когда-либо живших людей, то чувство уважения к ним и благодарности за то, что они передали нам все, от жизни до материальной и духовной культуры, которое отличает истинно эволюционное, гуманистическое сознание русских космистов! Но второй тип связи человека с живым веществом через питание, когда человек как существо гетеротрофное может «строить и поддерживать свое существование и неприкосновенность своего тела только усвоением других организмов или продуктов их жизни», «не есть, — считает Вернадский, — такой же глубокий природный процесс, неизменный и необходимый для жизни», как первый. Человеческий разум, «устремленная и организованная воля его», как существа общественного, активно перестраивающие мир вокруг, могут и должны регулировать и собственную природу, направляя ее развитие так, как то диктует глубокое нравственное чувство.

58 Одна из формулировок второго закона термодинамики у У. Томсона звучит как закон рассеяния лучистой энергии.

59 Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 228–229.

Человечество, убежден ученый, «становится все более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению»⁶⁰.

Дальнейшее его развитие, по Вернадскому, будет состоять «в изменении формы питания и источников энергии, доступных человеку»⁶¹. Он представляет в общем виде этот колоссальный эволюционный поворот через овладение энергией Солнца, а также «непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ», через достигнутое умение поддерживать и воссоздавать свой организм, как это делает растение, из самых элементарных, природных, неорганических веществ: «пользуясь непосредственной энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зеленых растений»⁶². На первом скромном этапе речь пока может идти о промышленном синтезе пищи, первые опыты которого проводил французский химик Марселен Бертло еще при жизни Федорова. Недаром его друг, философ Эрнест Ренан, мечтал о таком времени: «Пусть представят ту социальную революцию, которая произойдет, когда химия найдет средство подражать работе растений, выделять угольную кислоту из воздуха и производить пищевые продукты лучше тех, которыми питаются растения и травоядные животные. Тот день, когда человек будет избавлен от необходимости убивать, чтобы жить, тот день, когда исчезнет ужасное зрелище, которое представляют мясные лавки, — этот день будет также отмечен как прогресс в развитии чувств»⁶³.

Но идея автотрофности простирается в своей сути и своем дерзании значительно дальше, предполагая обретение такого принципиально нового способа обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца. Уже в растении солнечная

60 Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 228.

61 Там же. С. 240.

62 Там же. С. 241.

63 Ренан Э. Философские диалоги и отрывки. С. 156.

энергия «перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бессмертием, не уменьшающим, а увеличивающим действенную энергию исходного солнечного луча»⁶⁴. В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем свое творческое самосозидание, эта потенциальная возможность должна перейти в действительную. Автотрофный человек-«растение» сам станет центром концентрации лучистой энергии космоса, центром, вбирающим рассеянную и как бы отработанную энергию, станет началом ее возрастания и трансформации. В «Розе мира» русский визионер Даниил Андреев представлял себе будущее питание преобразенных людей как особого рода дыхание. Кстати, Вернадский с интересом отмечал, что чудесный хлорофилл растений, позволяющий осуществить автотрофное питание, близок к молекуле гемоглобина человеческой крови. Он высочайшим образом оценивал возможную реализацию идеала автотрофности для всего человечества: «Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое — жизнь — вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление... Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое явление. <...> В конце концов будущее человека всегда большей частью создается им самим. Создание нового автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений»⁶⁵.

Уже у Федорова задача превратить питание в «сознательно-творческий процесс» обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»⁶⁶ не только была поставлена еще до Вернадского, но и осмыслена как одно из направлений в деле

64 Вернадский В.И. Очерки геохимии. М.: Наука, 1983. С. 253.

65 Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 242–243.

66 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 281.

реального овладения человеком бессмертной природой, как одно из условий обретения им «причины самого себя». Циолковский также писал о будущем человеке, «животном космоса»: тот прямо ассимилирует в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды и практически бессмертен. Когда Вернадский в основной своей философской работе «Научная мысль как планетное явление» размышляет о принципиально новых «общечеловеческих действиях и идеях», которые возникли в XX веке как одна из предпосылок перехода от биосферы к ноосфере, он называет прежде всего проблему «продления жизни, ослабления болезней для всего человечества», считая при этом, что это только начало и «остановлено это движение быть не может»⁶⁷. Большинство мыслителей-космистов уже прямо глядело в предел «этого движения», ставя высшей целью активной эволюции достижение индивидуального бессмертия.

АРХИТЕКТОРЫ БЕССМЕРТЬЯ

В эволюционные перспективы ноосферы включаются не только все большее планетарное единство и умножение коллективной творческой мощи человечества, но и самые интимные, глубинные запросы каждой личности. Принцип родового триумфа в ущерб отдельной особи, торжествовавший в животной эволюции, на стадии человека уже анахронизм, и анахронизм трагический, требующий своей отмены.

Автор понятия «ноосфера» Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Неизымаемое условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции — в возможности найти в этом удовлетворение своих са-

67 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 283.

мых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы! создавалась она весной 1916 года в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. «Итак, я хочу, чтобы именно нить моей сознательной личности, моей обогащенной памяти, моей озаренной мысли продолжалась нерушимо и вечно»⁶⁸.

Уже в этом раннем тексте Тейяра пробегает и воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. — С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить»⁶⁹. Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное — внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции»)⁷⁰.

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти, «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется

68 Teilhard de Charden P. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). Paris: Ed. par Bernard Gasset, 1965. P. 35.

69 Ibid. P. 30.

70 Teilhard de Charden P. L'Énergie d'Évolution // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 5. L'avenir de l'homme. Paris: Éd. du Seuil, 1959. P. 391–392.

по мере обострения личностного самосознания — как и «на сверх-индивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непереходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается»⁷¹. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

Этот образ стены, «каменной стены» фатальных *необходимостей* природы, о которую с таким надрывом бьются в своем бессильном бунте герои Достоевского, возникает и у Шри Ауробиндо. Только у него появляется здесь новое углубление: «стена» как «обратная сторона вещей», нечто тяжело каменное и как бы нерушимое — зримо-ощутимый образ-символ природной косности и бастиона сопротивления природного закона, глубоко ушедшее в подсознание человека. «Темный разум» (достояние долгой и мучительной эволюции) гнездится в клетках и частицах, преданных упорной привычке заковываться в защитный панцирь, уходить в окаменение небытия, умирать и разлагаться... «Упрямое, немое отрицанье в глубинах жизни. Невежественное “Нет” в первоисточнике вещей» («Савитри»)⁷². Болезнь, страдание, боль, старость, смерть — всё это проявления «лжи тела», «телесного, темного разума», и их отпор велик. Ведь он в определенном смысле опирается на сопротивление всей земли, установившегося природного порядка. Оттого борьба с ними требует мобилизации и внедрения *вниз* высшего сознания, требует особой стратегии наступления. Наступления поэтапного, оставляющего достаточно длительный период подготовки между качественными скачками. И еще учтем — «упрямое, немое отрицанье», косное *нет* в самом потоке бытия всё время преодолевалось очередным «да», и из смерти вырывалась новая, более совершенная жизнь. Просто работа

71 Teilhard de Charden P. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Ibid. P. 419.

72 Цит. по: *Сампрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 217.

должна вестись очень тонко, в поисках постепенного перевешивания балансов, в старании не уничтожать «зло», а найти в нем потенциал силы (пусть это изначально лишь сила инерции и сопротивления) и обратить это «зло» в добро, в свет, направить в новый восходящий вектор. «Этот телесный разум есть вполне конкретная, ощутимая истина; из-за его темноты, механической привязанности к прошлым движениям, из-за характерной особенности быстро забывать и отрицать новое, мы видим в нем одно из главных препятствий для проникновения сверхразумной силы и для трансформации деятельности тела. С другой стороны, если его одолеешь и полностью обратишь, то он станет одним из самых драгоценных инструментов упрочения супраментального света и силы в материальной природе» («Письма о йоге»)⁷³.

Четырнадцать лет (1926–1940) в уединении с несколькими учениками Шри Ауробиндо пытался идти индивидуальным путем в опытах по трансформации собственного телесного организма. Хотя этот эксперимент в полноте своего задания потерпел неудачу, но сами *отрицательные* его результаты многому научили. Стало ясно: одиночке можно взять определенные духовные вершины, достичь значительной внутренней реализации, но *внешняя реализация* неизбежно будет весьма небольшой, локально и темпорально ограниченной. Индийский мыслитель приходит к убеждению: прочное восхождение, обретение преображенного бессмертного организма возможно — в силу единства и взаимосвязанности всего и всех в мире — только в общечеловеческой общности, в коллективной совокупности.

Так в лице Шри Ауробиндо извечный восточный путь онтологического совершенствования, когда *освобождения*, экстраординарных сверх-природных возможностей достигает лишь отдельный подвижник, был впервые преодолен, пока, конечно, лишь на уровне идей, но это уже решающий качественный скачок. Всё в конце концов на стадии рефлексивного сознания начи-

73 Цит. по: *Сампрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 280.

нается с верной идеи-силы, и она так или иначе в свой срок прорастает и приносит плоды.

О том же, что буквально каждая клеточка федоровской мысли пронизана целью преображенного воскрешения и бессмертия, становится ясным при знакомстве с любым фрагментом его трудов. Он был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а философом идеи тотальной, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического, до религиозного, философского и культурного... И обнимала эта идея и эта цель весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними узлами одной планетарной макросемьи, конкретно касалась буквально каждого жившего, живущего и кому еще жить на земле. Смерть для него была по-христиански первым и «последним врагом», знаком нашего недостойнства, глубочайшей причиной зла в человеческой природе, психической несбалансированности и то ли открытой, то ли скрытой неврастении, нередко выходящей в демонические и нигилистические эксцессы. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой, построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, которое не просто смертно, как всё в природе, но и сознает свою смертность. Сознает конечность того, что внутренне чувствует как нечто по природе своей потенциально бесконечное — своей единственной и драгоценной личности.

Именно Федоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» рассматривал общее всем людям земли зло — смерть — как предмет необходимого, самого тщательного изучения, неуклонного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. При этом в это всеобщее дело (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить — без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* — весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит всё то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим пред-

кам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Федоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции). *«Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти. В этом — задача верного слуги, задача истинных сынов Бога отцов, Бога Триединого, требующего от своих сынов подобия Себе, братства или многоединства»*⁷⁴.

Бессмертие без воскрешения невозможно во-первых нравственно: оно было бы «злою неправдою», гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «Но бессмертие без воскрешения невозможно и физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать макрокосм или макрокосм. <...> Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит»⁷⁵.

Идеи о достижении физического бессмертия, не включавшие в себя воскрешения, возникали не раз, в Новое время, начиная с Кондорсе, философа и политика эпохи Великой французской революции, в своем сочинении «Эскиз исторической картины развития человеческого духа» (1795) предрекавшего, что срок человеческой жизни можно будет продлить до «неопределенной длительности», до практического бессмертия. Да и сейчас подобного рода надежды и планы достаточно распространены, чаще всего принимая форму научных поисков радикального продления жизни, к тому же пока с явным сегрегационным уклоном (для отдельных весьма состоятельных и влиятельных счастливых). Все такие идеи и поиски отмечены знаком секулярного ин-

⁷⁴ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 239.

⁷⁵ Там же. Т. 1. С. 297.

дивидуалистического сознания. Не имея сердечно-религиозной подпитки — а именно она дает настоящий достойный человека масштаб цели — эти идеи отлучены и от глубокого видения проблемы, которая не может быть изъята из законов эволюции жизни, требующих ее всецелого решения.

Эта федоровская идея — вершина дерзаний русского космизма. Участие человека в богочеловеческом процессе спасения распространяется здесь на то, что в ортодоксальном сознании является исключительной привилегией Творца. Сам Федоров понимал свое учение как завершение христианской Благой вести: он раскрыл Новый Завет, «логос» христианства, как программу Дела по преобразованию природного смертного мира в воскрешенный и бессмертный порядок бытия. Основное убеждение мыслителя в том, что божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества, и главная задача человека при этом — соделаться активным орудием воли «Бога отцов не мертвых, а живых». Общий труд по овладению стихийными, разрушительными силами, восстановление уничтоженного природой «в период ее слепоты», самосозидание и творческое преобразование мироздания — это, убеждает Федоров, высший эволюционный, нравственный долг всех: и верующих, и неверующих. Поэтому Федорову свойственно одновременное изложение одной и той же идеи и в системе естественнонаучной аргументации, обращенной к неверующим, и тут же на языке и в образах, внятных религиозному сознанию.

В выдвижении русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, нашими отцами и матерями, которых мы вольно или невольно вытесняем с жизненной сцены. Недаром Бердяев в своей «Русской идее» признал нравственное сознание Федорова «самым высоким в истории христианства»⁷⁶. Интересно, что прог-

ностическая мысль Федорова ищет и конкретные пути воскрешения. Первый из них связан с необходимостью гигантской работы человечества по собиранию рассеянных частиц праха умерших и сложению их в тела. Такой путь восходит к философским интуициям некоторых христианских эсхатологов, которые, следуя Аристотелю, высказывали предположение, что душа, т.е. некий формообразующий принцип человека, как бы отмечает каждую вещественную частичку его тела, так что и в посмертном рассеянии они сохраняют индивидуальную печать (в наше время на этом основана научная идея и начавшаяся практика клонирования, создания целого организма по одной клетке, как известно, несущей в себе всю генетическую информацию о нем). Вместе с тем у Федорова воскрешение мыслится в родственном ряду, т.е. буквально сын воскрешает отца как бы «из себя», отец — своего отца и т.д., вплоть до первоотца и первочеловека. Подразумевается возможность восстановления предка по той наследственной информации, которую он передал потомкам. Мыслитель упорно настаивает на необходимости тщательного изучения прежде живших людей, восстановления их образов, пусть сначала лишь мысленных, причем в последовательности поколений, народов, групп, семей. Можно условно говорить о том, что Федоров ставит задачу выявления наследственного, генетического кода всего человечества в качестве предварительного условия восстановления прошедших поколений. Но конечно, главная задача — вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, его *душу* — без этого мы получим лишь его физическую копию, нечто вроде «однойяйцевого» близнеца.

В связи с этим федоровским видением интересно обратиться к идеям современного белорусского ученого Алексея Климентьевича Манеева (р. 1921). Философ-логик, специалист по философским проблемам естествознания, он является автором оригинальной концепции субстанции и биопсиполя. Теорию субстанции Манеев развивает в нескольких своих работах, и прежде всего в книгах «Философский анализ антиномий науки»

(Минск, 1974) и «Движение, противоречие, развитие» (Минск, 1980). Под субстанцией он понимает наличную, существующую безначально целостную реальность невещественного полевого типа, внутренне непрерывную, бесконечно протяженную, самоактивную, ничем не ограниченную. Субстанция обладает атрибутом отражения (Логос), как глубинной основой и источником жизни и психики, и производит все конечные образования, на любых уровнях опыта. Эта континуально-полевая субстанция является конечной причиной всего сущего во Вселенной. Созидательная самоактивность субстанции выражается в производстве ею всевозможных миров, макро- и микросистем.

Исходя из ряда физических законов и эффектов, Манеев анализирует возможности такого *творения* на двух уровнях. Первый, субмикромасштабный: его производные практически лишены свойств жизни и психики из-за актуально бесконечной малости в них атрибута отражения; из них образуется вакуумный массив во Вселенной, а также различные микрообъекты (атомы, молекулы), на основе которых возникают всевозможные вещественные системы. Макромасштабные же производные субстанции — это, по Манееву, континуальные биопсиполя. Они неуничтожимы по возникновению и оказываются потенциально вечными, бессмертными реалиями. В составе живых вещественных систем это их «души», которые сохраняются в качестве субстратов жизни и психики и после их излучения из организма вследствие его биологической смерти. В этом и видит ученый реальное условие для достижения индивидуального бессмертия. А само это бессмертие требует уже радикального преобразования телесной подсистемы человека в адекватную его биопсиполю преображенную, «невещественную» форму.

Итак, еще раз раскрывая, фокусируя мысль белорусского ученого: то, что с древности называли душой, носителем индивидуального самосознания, обладает особой биополевой неэнтропийной природой, сохраняющейся и после смерти человека. «И если излученные поля (например, радиоволны) ведут уже независимое

от их источника существование, что, однако, не мешает им нести в себе соответствующую информацию, то столь же возможно существование и биополя, «излученного» при гибели организма, но все же сохраняющего всю информацию о нем. На базе последней и мыслится воссоздание биосистемы, подобно тому как последняя формируется в онтогенезе на основе предшествующей ей генетической информации»⁷⁷. Манеев выражает уверенность «во всесиилии знания, побеждающего смерть и могущего на базе информационных программ биополевых систем возратить к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме, на небелковой основе»⁷⁸. Что остается от человека после смерти, действительно ли его покидает некая бессмертная сущность, душа, «оптический образ» (Федоров) или некое «биопсиполе» (Манеев), где эта сущность сохраняется, в каком виде — вот один из тех бесчисленных вопросов, которые предстоит разрешить точному знанию, любовному чувству сынов человеческих. Ибо для провозвестника «всеобщего дела» безусловно одно: сама смерть, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, и особенно посмертное состояние должны войти в круг изучения и эксперимента.

Вспомним еще одного известного ученого-биолога, долгие годы бывшего президентом Белорусской академии наук Василия Феофиловича Купревича (1897–1969), представления которого о жизни и смерти (а с ними он в 1960-х годах выступил в популярной печати), безусловно, принадлежат к активно-эволюционной, ноосферной отечественной мысли. Он начал с того, что усомнился в неизбежности явления смерти для живого, в фатальной принадлежности ее жизни вообще. И к этому выводу его привело как раз профессионально глубокое знание мира животных и растительных форм. «В самом деле, в основе жизненных форм

77 Манеев А.К. *Философский анализ антиномий науки*. Минск: Наука и техника, 1974. С. 130–131.

78 Там же. С. 136.

лежит протопласт — комочек вещества сложного, постоянно обновляющегося, способного к неограниченным изменениям своих свойств в процессе обмена материей и энергией с внешней средой. Способность протопласта к построению живого вещества определенного типа или вида безгранична»⁷⁹. И сейчас в природе существуют практически бессмертные существа: многие одноклеточные, например инфузории. Известно, что микроорганизмы, пролежавшие в солевых отложениях сотни миллионов лет, оживают, попав в благоприятные условия. У секвойи, живущей тысячи лет, смерть наступает не от старости (клетки ее остаются молодыми), а от внешних причин.

Живой организм принципиально отличается от неживого своей способностью к самообновлению. «Человек прочнее скалы, я бы сравнил его с рекой, — писал Купревич, — воды в ней меняются, а река остается все та же. Спрашивается: почему же этот вечнотекущий процесс жизни должен иметь конец?»⁸⁰. Почему на каком-то этапе самообновление организма начинает давать перебои, он стареет и умирает?

Купревич высказывался в том смысле, что смерть возникла в природе эволюционно как особое средство для более быстрого совершенствования рода, целого под действием естественного отбора. Как будто природа в процессе своей эволюции стремилась к созданию какого-то высшего существа и не жалела для этого мириады индивидуальных животных жизней, целые роды и семейства. Таким существом стал человек, в нем впервые оформилось то, что мы называем личностью — неподменяемое и неразложимое телесно-духовное единство, уникальное самосознание, включающее чувство, что возможности развития этой личности безграничны, если бы не роковые материально-природные границы существования. Создается впечатление, что

79 Купревич В.Ф. Долголетие: реальность мечты // Литературная газета. 1968. № 49. См. также: Русский космизм: Антология философской мысли. С. 349.

80 Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

с появлением человека, сознательного творца по своей природе, механизм родового совершенствования через смену поколений работает уже вхолостую, по инерции. Природа, раз включив его, уже как бы не может остановиться. Вместе с тем, именно породив сознание, она создает предпосылки сознательной остановки этого механизма — уже творчеством и трудом самого носителя сознания. «Смерть противна самой натуре человека, — подводит итог ученый. — <...> Вероятно, человек интуитивно понимал, что века, на протяжении которых шла эволюция, потрачены зря, если жить ему всего 50–70 лет»⁸¹. Эта видовая граница — средний срок жизни человека — возникла в результате длительной эволюции физической природы предков современного человека. Она вовсе не абсолютна, не незыблема, как полагают многие, а может быть, считает ученый, «отодвинута в принципе на любое число лет».

У человека высокодифференцированные нервные клетки, в отличие от прочих клеток его организма, не меняются от рождения до смерти. Купревич уверен, что появятся новые психотерапевтические методы, способные предохранить нервную систему от износа и регенерировать ее. Если есть запрограммированный «вирус смерти», как считают некоторые ученые, то он может быть заменен «вирусом бессмертия», который проникнет в каждую клетку организма, омолаживая ее или делая бессмертной. Теорий и подходов немало, ясно одно: для победы над смертью необходимо обнаружить «первопричину смерти», понять основные механизмы жизни, которые можно будет регулировать в нужном направлении.

Купревич твердо верит, что наступит эра долгожителей, а затем и практически бессмертных людей. Пока трудно вообразить, какие блага принесет человечеству победа над старостью и смертью. С развитием общества, расширением человечества в пространстве, развитием его мощи человеку будет все теснее в рамках его видового жизненного предела. К тому же пока чело-

81 Купревич В.Ф. Долголетие: реальность мечты. С. 348.

век смертен, сохраняется самый глубокий исток зла и страдания, приводящий к вражде, разделению, соперничеству, вытеснению на всех уровнях. Даже постепенное увеличение видовой продолжительности жизни должно вести к нравственному подъему человечества. Если прогресс научный, технический идет неуклонно, то в нравственной области, как известно, нет такого последовательного возрастания. Одна из глубоких причин этого — частая смена поколений, причем каждое поколение и каждый человек в нем начинают буквально с «нуля» и только в длительном процессе воспитания и образования они должны «по идее» овладеть духовной и нравственной культурой, достигнутой человечеством к их рождению, не говоря уже о том, чтобы продвинуть ее дальше. Но овладевает ли всем опытом человечества каждый человек? И не избирает ли он нередко в оставленном наследии несовершенные, ложные, вредные части? Исправлять горькие плоды неверной духовно-нравственной ориентации уже часто попросту не остается времени жизни. И умудренный опытом, знанием, просветленный осознанными заблуждениями человек уже уступает место детям, которые начинают повторять или даже усугублять старые ошибки. Так что продление жизни — это не только важное для общества продление наиболее активного, деятельного, богатого опытом и умением возраста человека, но и предоставление ему большой возможности обзреть исторический, культурный опыт человечества, испробовать различные установки отношения к людям и жизни, найти наиболее гуманные и эффективные, выпестовать и развить свою уникальную личность, для которой тем более станет неприемлемым уничтожение, наконец, возможно, и приступить, как призывал Федоров, к изучению прошлого, наших предков, подготовке возможностей их воскрешения и преображения.

Так выясняются некоторые возможные пути, ведущие к постепенному преображению природы человека: это и создание долгоживущего поколения, и обретение автотрофности, постепенного самосозидания, и регуляция природных, космических сил

и стихий, и всеобщее исследование, гигантский опыт, направленный на достижение бессмертия.

ВЫХОД ЧЕЛОВЕКА ИЗ «ЕГО ЗАКЛЮЧЕНИЯ НА ЗЕМЛЕ»

Космос, космическое и в художественном, и в философском сознании чаще всего представлялись воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являлись предметом глубинной медитации, высокого восхищения, смешанного с трепетом ужаса перед бездной бытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бременен, а он, космос, велик и вечен; или: я сам — микрокосм, частичка, родственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до хаотической его подосновы! Созерцательное отношение или экстатически-религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало тысячелетия и века. И только с Федорова и Циолковского и других мыслителей-космистов в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм.

Разрабатывая свой проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете с целым Вселенной. В XX в. исследование земно-космических взаимосвязей стало уже целым направлением в научном творчестве. Александр Леонидович Чижевский (1897–1964) с начала 1920-х годов, обработав огромный статистический материал, показал, что периоды стихийных бедствий, эпидемических и инфекционных заболеваний совпадают с циклами солнечной активности. В ходе же дальнейших исследований и экспериментов обнаружил: биоло-

гические и психические стороны земной жизни связаны с физическими явлениями космоса. Подобно чуткому нервному узлу каждая живая клетка реагирует на ту «космическую информацию» (термин, введенный Вернадским), которой пронизывает ее «большой космос». Само явление жизни на Земле — продукт деятельности всего космоса; здесь, как в фокусе, сосредоточились и преломились его творящие лучи. Основатель космобиологии, Чижевский уже не как философ или натурфилософ-мечтатель, а как строгий ученый способствовал разрушению такой, по существу не научной, а умозрительной и метафизической картины мира, в которой жизнь и человек были отделены от космоса.

Один из учеников Вернадского — украинский академик Николай Григорьевич Холодный (1882–1953) ввел в обиход активно-эволюционной, космической мысли новое мировоззренческое понятие, названное им *антропокосмизмом*. Развито оно им было в небольшой философской работе, изданной крошечным тиражом для узкого круга (Ереван, 1944), кстати тут же посланной им Владимиру Ивановичу. В ответ Вернадский писал: «Получил Вашу книжку “Мысли дарвиниста о природе и человеке”, сейчас ее кончаю. Хочу ответить Вам тем же путем “на правах рукописи”, веду переговоры с издательством. Я считаю, что обсуждение этих основных вопросов в науке является чрезвычайно важным в настоящее время, в данный исторический момент»⁸². «Несколько слов о ноосфере» и были этим ответом.

Антропокосмизм у Холодного противопоставляет себя антропоцентризму, этому «первородному греху» человеческой мысли, не только ставящему человека в центр мироздания, но и отрывающему его от природы, от своих «меньших братьев» по эволюции, от космоса. Антропокосмическое понимание сводит человека с его трона исключительности, видя в нем «одну из органических составных частей» и этапов развития космического целого.

82 Цит. по: Мочалов И.И. В.И. Вернадский — человек и мыслитель. М.: Наука, 1970. С. 113.

Утверждая родство человека с другими жизненными формами и силами, даже своеобразный «долг» перед ними (выносившими его к бытию), антропокосмическая установка отвергает гордынное покорение этих сил. Да, человек не есть некое суверенное и автономное существо в мироздании, он неотделим от судеб космического развития, но возникает и обратная зависимость: человек «становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения»⁸³. В сознательную эволюцию Холодный включает и биологический (а следовательно, и психологический) прогресс человечества, который – в настоящее время более, чем когда-либо раньше, неотделим от прогресса социального» «На еще более высокую ступень эволюции» человека смогут поднять «его разум, свободная воля и нравственные идеалы»⁸⁴.

Такого рода идеи близки всей активно-эволюционной космической мысли XX века, и Циолковскому, и Чижевскому, и Вернадскому, и прежде всего видение *космичности* явлений жизни и человека. В докладе 1931 г. «Изучение явлений жизни и новая физика» Вернадский поставил вопрос об остром противоречии, возникшем между «сознанием мира», лежащим в глубине человека, и «его научной картиной», господствовавшей ряд столетий, которая была основана на физико-химических явлениях и к ним же пытались в конечном счете свести и жизнь, и сознание. Только религия и философия в разной степени и каждая по-своему если не разрешали, то как бы утоляли это противоречие, отвечая стремлениям человеческого сердца, внутреннему убеждению в особом значении жизни, уникального «я». Новый импульс своему разви-

83 Холодный Н.Г. Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944. С. 40–41.

84 Там же. С. 57.

тию философская и религиозно-философская мысль получила от эволюционной теории, но последняя тем не менее так и не вошла в научную картину космоса, так как в последней «нет места жизни». Вернадский указывал на огромное значение этой мысли последних семидесяти лет. В нее входят и идеи «творческой эволюции» Бергсона, и ноосферные концепции Тейяра де Шардена и Ле Руа, и построения русских космистов Сухово-Кобылина, Умова, Федорова.

Сюда же надо отнести и «космическую философию» Циолковского, развивавшуюся им в серии философских работ, которые он сам издавал в Калуге. Циолковский называл себя «чистейшим материалистом». Он действительно признавал существующей во Вселенной одну субстанцию и одну силу — материю в ее бесконечном превращении: «Этими явлениями синтеза и анализа совершается вечный круговорот материи — то образующий солнца, то разлагающий их в эфир и очень разреженные, невидимые массы... Но кроме этого колебательного, или повторяющегося (периодического), движения возможно общее усложнение материи, так что периоды несколько отличаются друг от друга, именно все большею и большею сложностью вещества. Есть ли конец этому усложнению и не начнется ли снова упрощение — неизвестно»⁸⁵. Циолковский стоял на представлениях до-релятивистской и до-фридмановской физики; концепция «большого взрыва», сингулярной, «нулевой» точки, из которой началось расширение и развитие Вселенной, возникла уже позже. Интересно, что именно модель ньютоновского бесконечного Универсума с такими же бесконечными временем и пространством, долго господствовавшая в научной картине мира, благоприятствует таким натурфилософским построениям, которые подспудно питаются восточной древнеиндийской метафизикой с ее повторяющимися мировыми циклами, перевоплощением существ и т.д. Элемент такой «дурной бесконечности», нескончаемых круговоротов гигантских перио-

85 Циолковский К. Научная этика. Калуга: Типогр. ОСНХ, 1930. С. 15.

дов развития (то, что Андрей Белый называл «пустоворотами бытия») присутствует в космологии Циолковского.

У космистов христианской ориентации, начиная с Федорова, за основу бытия берется направленная линия развития (кстати, более отвечающая современным физическим представлениям). При их онтологической предпосылке (вере) мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия (сверхжизнь и сверхсознание, вечность). Это, безусловно, эволюционная (в биологическом плане), историческая (в социальном) интуиция, архетипически высказанная в христианской модели мира. Это не замкнутый круг бесконечной игры-превращений вселенских элементов в античном или древнеиндийском Универсуме, который принципиально не может быть прерван выходом в новое качество. Правда, Циолковский, так же принимая кругооборот, как самый общий тип развития, все же признает в нем огромные отрезки восходящего, усложняющегося развития, но с последующим «разложением», «упрощением», возвратом в более элементарную форму и опять — новым витком еще большего усложнения, и так до бесконечности.

В представлениях «калужского мечтателя» жизнь в космосе буквально кишит в самых разнообразных формах (до невероятных) и на различных ступенях развития, вплоть до совершеннейших, высокосознательных и бессмертных ее представителей. В натурфилософском видении Циолковского мы сталкиваемся с особым пантеистическим «панпсихизмом». Константин Эдуардович представлял себе Вселенную единым материальным телом, по которому бесконечно путешествуют атомы, покинувшие распавшиеся смертные тела, атомы, которые и есть неразрушимые «первобытные граждане», примитивные «я». Настоящая блаженная жизнь для них начинается в мозгу высших, бессмертных существ космоса, притом что огромнейшие промежутки «небытия», нахождения в низшем материальном виде, как будто и вовсе не существуют.

Гарантией достижения бессмертного блаженства для мозговых атомов становится уничтожение в масштабах Земли и космоса несовершенных форм жизни, подверженных страданию, куда эти атомы могли бы попасть. (Для Циолковского это приложение теории «разумного эгоизма» к «научной этике».) Сильное влияние на него как мыслителя, оказанное Писаревым и в известной степени Чернышевским, неожиданно и причудливо проявилось в этической стороне его космической утопии, в которую также вплелись наивно трансформированные буддийские мотивы переселения душ (на атомном уровне) и отталкивания от «низких форм» телесного воплощения.

Такой атомный трансформизм, нечувствительность к проблеме личности, некоторые «селекционные» мотивы совершенно чужды, скажем, тому же Федорову, но их сближает другое, то, что было общим для всей активно-эволюционной мысли: убежденность в том, что разумная преобразовательная деятельность — важнейший фактор эволюции, призванный вести мир к большему совершенству и гармонии. И, конечно, идея неизбежности выхода человечества в космос.

Именно Федоров еще с середины прошлого века первым стал разрабатывать эту идею, причем разрабатывать основательно, с самых различных сторон, от природных и социально-экономических до нравственных. Аргументы «за» у него разнообразны: невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который также изнашивается, сгорает, «падает»; вместе с тем в бесконечных просторах Вселенной должны разместиться и мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых земель» становится приготовлением «небесных обитателей» отцам. В философской и научно-популярной литературе много писали о том, что с наступлением эры космоса открывается реальная возможность предотвратить в далеком будущем неизбежный конец человеческой цивилизации. Но уже Федоров видел единственный выход для человечества, упирающегося в неотвратимый земной финал (истощение земных ресурсов

при все большем умножении численности населения, космическая катастрофа, потухание Солнца и т.д.), — в завоевании новых сред обитания, в преобразовании сначала Солнечной системы, а затем и дальнего космоса: «Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? <...> Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся... Отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса <...> и вообще от нравственного существования человечества»⁸⁶. Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища»⁸⁷ — глубоко безнравственно и недостойно человека.

Русский мыслитель неоднократно указывал на неоскудевающее стремление человека выйти за границы только земных забот, подняться «к небу». Эта реальная потребность «горнего» энтузиазма извращалась в мифические экстазы, «хождения, восхищения на небеса» всякого рода видения, «ревивали, спиритические фокусы и т.п.»⁸⁸. Только такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, «этот великий подвиг», по словам Федорова, сможет привлечь к себе и бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Глубоко вдумываясь в исторические судьбы своей страны, русский мыслитель предвидел, что она первой проникнет в околоземное пространство. У него есть поразительный для его времени ясный ответ на смутные чаяния Гоголя: «Русь, Русь, что пророчит

86 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 255–256.

87 Там же. С. 256.

88 Там же.

сей необъятный простор?»: «Ширь русской земли способствует образованию подобных характеров (Федоров имеет в виду богатырский, удалой русский тип. — С. С.): наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»⁸⁹.

Одним из таких характеров, личностью, обладавшей даром видеть конкретную перспективу развития человеческого общества в его отношении к природе и космосу, стал Циолковский. Замечательно точны его слова: «Сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет, и уже в конце концов исполнение венчает мысль»⁹⁰. Сам он решительно приступает ко второму этапу этой последовательности, выводит ставшую теперь знаменитой формулу конечной скорости движения ракеты, посвящает свое научное творчество техническому обоснованию ракеты как пока единственно целесообразного снаряда для космических путешествий. Свою веру в реальность полетов за пределы земной атмосферы Циолковский основывал на расчетах условий для жизни в невесомости, что ныне является обычной практикой космонавтики.

Одновременно с инженерно-технической разработкой «безумных», казавшихся несбыточными проектов Циолковский теоретически обосновывает будущую космическую экспансию человечества. И здесь он был своеобразным мыслителем, не боялся идти тем «странным путем», который, по его мнению, в науке «неизбежен и может быть плодотворнее прямого и ясного». «Калужский мечтатель» борется с пессимистическими выводами из энтропийных постулатов науки его времени, утверждая неуничтожимость жизни во Вселенной, возможность «вечной юности» при предпосылке гигантской творческой активности разумных ее сил.

Но только Федоров, еще в середине XIX века, практически обозначил глубокий и оригинальный акцент именно там, где

89 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 254.

90 Циолковский К.Э. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1964. С. 208.

он неразрывно сопрягает достижение личностного бессмертия и выхода в *небо*, в космос. Он указывал на «коренное несовершенство» жизни на Земле, вызванное во многом «разъединением миров». Жизнь осуществляет себя сменой поколений, включающей борьбу за место под солнцем, в последней редукции по причине тесноты, скученности ее на небольшой планете: «...пред нами поднимается *Космический* вопрос, вопрос об изолированности земли как небесного тела, которую обуславливается неизбежность смены поколений или смерти...»⁹¹. Две главные ограниченности человека — в пространстве и во времени тесно между собой связаны и преодолеть их можно только вместе: «Без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством»⁹². (Кстати, сколь прогностически уникально ёмко русское обозначение Универсума — «Вселенная», Место, куда предстоит *вселиться*.) Поприщем бессмертной жизни в полном составе всех поколений, возвращенных к жизни, и, возможно, включая новые творимые совершенные уникально-прекрасные существа, может быть только Вселенная, неисчерпаемая в своих энергетически-материальных ресурсах. Повторю мысль Федорова в нескольких из его чеканных формулировок: «Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры Вселенной, а ограниченность во времени — смертность — одновременному действию поколений разумных существ на всю Вселенную»⁹³. «Борьба с разъединяющим пространством» для Федорова, «первый шаг в борьбе со *всепоглощающим временем*»⁹⁴. Бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности нашей

91 Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 462.

92 Там же. Т. 1. С. 255.

93 Там же. Т. 2. С. 34.

94 Там же. С. 86.

Земли от космоса и при одновременной регуляции космических явлений: «Каждый обособленный мир по своей ограниченности (средств к жизни. — С. С.) не может иметь бессмертных существ»⁹⁵. Циолковскому по сути близка эта основополагающая мысль о взаимосвязанности и взаимозависимости двух глобальных побед человечества: над пространством и временем. Ареной практически бессмертной жизни является только космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных ресурсах. Именно выход в космос может обеспечить поддержание неопределенно долгой жизнедеятельности организма, но и, напротив, только долгоживущие и бессмертные создания, обладающие творчески-трансформированным, могущественным организмом окажутся способными выжить и жить в самых разных космических условиях, внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную.

Выразительно писал Купревич в статье «Путь к вечной жизни» «Человек, живущий несколько десятилетий, так же не способен преодолеть межзвездное пространство, как бабочка-однодневка не может преодолеть океан»⁹⁶. Близкую идею о том, что человек по-настоящему выйдет в космос тогда, когда его организм обретет более высокую эволюционную ступень развития, высказывал и Вернадский: «Ограниченность разума, как эволюционного, а не стабильно-конечного проявления жизни, и наличность в нашей видовой стадии организма тех высших форм сознания, которыми будет в полной и ясной мере обладать тот вид (*homo sapiens*) или род, который нас заменит. И должно быть это геологически скоро, так как мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты»⁹⁷.

95 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 249–250.

96 Огонек. 1967. № 35.

97 В.И. Вернадский — И.М. Гревсу. 4 октября 1933 г. // Мочалов И.И. В.И. Вернадский. М.: Наука, 1982. С. 278–279.

Интересно, что в начале 1920-х годов наблюдается огромный общественный интерес к космосу, к проблемам межпланетных сообщений, к идее овладения стихийными силами природы. Существовало движение биокосмистов, выдвигавших лозунги *интерпланетаризма* (завоевания космоса) и *иммортализма* (достижения бессмертия личности)⁹⁸. Свой биокосмический максимализм они рассматривали как достижение революции. Для них борьба со смертью, с враждебными человеку слепыми природными стихиями — продолжение борьбы за социальную справедливость. Был выдвинут лозунг: «Пролетариат — победитель буржуазии, смерти и природы». В основании личности биокосмистами утверждается «инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества»⁹⁹. Именно революционный подъем дает, по их убеждению, импульс личности «расти в своих творческих силах до утверждения себя в бессмертии и в космосе», преодолеть «локализм» во времени и пространстве. Причем «пролетарское человечество, — как писал П. И. Иваницкий, — конечно, не ограничится осуществлением бессмертия только живущих, оно не забудет погибших за осуществление социального идеала, оно приступит к освобождению “последних угнетенных”, к воскрешению прежде живших»¹⁰⁰. Манифест биокосмистов печатается в газете «Известия» (4 января 1922 г.), в издательстве ВЦИК публикуется (анонимно) книга «О пролетарской этике», развивающая вышеприведенные идеи, наконец, выходит несколь-

98 Иваницкий П. Пролетарская этика // Биокосмизм: Материалы № 1: Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 13. См. также: Н.Ф. Федоров: Pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 409. Один из наиболее серьезных участников движения Павел Иваницкий особо интересовался регуляцией климата. См. его брошюру «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества: Материалы» (М.: Новая деревня, 1925).

99 Святогор А. «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Биокосмизм: Материалы № 2: Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 15.

100 Иваницкий П. Пролетарская этика. С. 410.

ко номеров газеты «Биокосмист. Креаторий российских и московских анархистов-биокосмистов» (№ 1–4, март–июнь 1922). Их выступления поражают своим наивно-декретивным, широко-вещательным характером. Движение биокосмистов было неоднородным и противоречивым, соединяя в себе несоединимое: требование нравственного долга, конкретной терпеливой работы в области регуляции природы, борьбы со старением и смертью и анархического воспеания «божественной» свободы обретшего бессмертие индивида. Теневые стороны движения преимущественно проявились у его главы поэта А. Святогора (наст. фамилия Агиенко). Отмежевываясь от него «северная группа биокосмистов-иммортиалистов» выпустила в ноябре 1922 года первый номер журнала «Бессмертие». Была налажена связь с Циолковским, обещавшим свои материалы в следующие номера журнала, которым так и не было суждено увидеть свет. Ибо даже в лучших своих сторонах манифесты, призывы и стихи биокосмистов являлись иллюстрацией этакого авантюристически-лихого наскока на будущее, дерзкой попытки одним волевым усилием и горением нетерпеливого сердца преобразить людей и мир. И в этом они были знаменiem времени.

Можно говорить о целом послереволюционном *космическом* направлении чувств и умов, которое наиболее взволнованно и утопически-дерзновенно выражала поэзия. В ней в это время настойчиво звучали еще неслыханные ранее темы всеобщего труда, радикального преобразования мира и природы, борьбы со смертью, овладения космосом. Революционная эпоха – в стихах и статьях многих пролетарских, да и не только пролетарских, поэтов, от В. Кириллова и М. Герасимова до А. Гастева и И. Филипченко, от «Ладомира» В. Хлебникова до небольших поэм С. Есенина 1917–1919 годов, таких как «Инония», – воспринимается как не просто обычная социальная революция, а грандиозный катаклизм, начало «онтологического» переворота, призванного пересоздать не только общество, но и Землю (господство над стихиями, превращение самой планеты в управляе-

мый космический корабль) и жизнь человека в его натурально-природной основе¹⁰¹.

Подобное направление поисков — яркая черта эпохи. Известный историк марксистской ориентации Н. А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (Пг.; М., 1923) писал о своей уверенности, что «в отдаленном будущем для человечества открывается возможность всемогущества в полном смысле этого слова, вплоть до общения с другими мирами, бессмертия, воскрешения тех, кто жил прежде, и даже создания новых планет и планетных систем». (Кстати, свои взгляды на физическое бессмертие, понимаемое им материалистически. Рожков изложил еще в работе 1911 года «Основы научной философии».)

Одна из наиболее серьезных ветвей космизма в 1920-е годы была представлена последователями учения Федорова Николаем Сетницким, Александром Горским, Валерьяном Муравьевым, углублявшими наследие учителя в новом научном и культурном контексте. К ним принадлежал поэт и философ Иона Брихничев, в эти годы секретарь Центральной комиссии помощи голодающим (Помгол), который в своих рабочих докладах высказывал федоровский подход к решению «продовольственного вопроса». Философ В.Н. Муравьев вводил взгляды автора «Философии общего дела» на труд в теоретические поиски существовавшего в те годы Центрального института труда. В книге «Овладение временем» (М., 1924), отправляясь от новых достижений в биологии, медицине, а также физике и математике (теория относительности, теория множеств), он стремится к обоснованию идей космической экспансии, преодоления смерти и возвращения к жизни погибших.

Вклад Муравьева в активно-эволюционную мысль связан прежде всего с оригинальной постановкой вечной философской про-

101 См. подробнее: Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 4–66.

блемы времени. Всплеск интереса к данной проблеме в нашем веке проявился в самом широком развороте: физическом, биологическом, философском — достаточно назвать имена Эйнштейна, Вернадского или Бергсона. Свой подход Муравьев обосновывал еще одной известной теорией, на этот раз математической, — теорией множеств Георга Кантора. Все в мире, рассуждает автор «Овладения временем», есть та или иная совокупность множественностей, каждая из которых — тоже своя множественность элементов. Время для нас, по существу, лишь показатель меняющегося положения этих множеств, показатель движения, изменения, смены вещей. Время считается необратимым, но если научиться возобновлять ту комбинацию элементов вещи, которая была до ее изменения или исчезновения (а ведь это изменение и зафиксировано для нас как определенное «время»), то, «воскресив» вещь, мы тем самым сумеем преодолеть необратимость времени, управлять им.

Впрочем, в культуре в широком ее смысле — от искусства до производства — человек постоянно осуществляет «воскрешение» вещей и процессов. Культура — это и есть непрерывная, из поколения в поколение передача определенных «формул» и рецептов, по которым люди оказываются способными возобновлять вещи — все что хотите, от стула до машины, от стихосложения до управляемых физических и химических реакций. С этой точки зрения культура — прежде всего деятельность времяобразующая. Но ее время особое: «внутреннее», «организованное, сознательно творимое», подвластное человеку, пусть только в известных пока пределах. Оно противостоит времени «внешнему», «всеуносящей реке Гераклита», ее закону роковой неизбежности разрушения и смерти. Речь в книге Муравьева, по существу, идет о том, чтобы первое «внутреннее», культурное время максимально расширить, вывести его из пределов символически-художественной или производственной деятельности, начав овладевать реальным, биологическим временем — от омолаживания человеческого организма (что для нас есть наиболее на-

глядная победа над неумолимо необратимым временем индивидуальной жизни) до восстановления бывших «комбинаций» ушедших в смерть сознательных, чувствующих существ, т.е. их воскрешения.

Муравьев делит всю культуру на два типа: символическую и реальную. В первую входят все искусства, те, что, по Федорову, мнимо «воскрешают» исчезнувшее, останавливают время в узких пределах идеально существующей эстетической вещи, а также теоретические науки, знание в целом, вырабатывающие проекты и символы для возможного действия. Во вторую — те роды деятельности, которые не символически, а реально изменяют мир: генетика — ее автор понимает как область «созидания жизни или сотворения новых живых существ или воскрешения старых»; политика и этика — они регулируют отношения между людьми в общественном и личном плане; и производство, занимающееся преобразованием материальной стороны окружающего. Однако ни символическая, ни реальная культура по-настоящему еще не овладевают временем жизни, работают вразброд, стихийно и не столько на «времяпреодоление», сколько на «времяпрепровождение». «Культура эта поэтому пребывает в виде пролога, который не разворачивается в настоящее действие»¹⁰². Таким действием для Муравьева является федоровское «общее дело»: это и регуляция разрушительных стихий, и овладение силами земного тяготения, и превращение Земли в «послушный космический корабль» («Люди овладеют не только Землею, но всею Солнечною системою, станут факторами космического преобразования»), и трансформация символического искусства в синтезе с наукой в теургическое, в творчество новых жизненных форм, и преображенное восстановление бывших и исчезнувших («Генетика превращается в анастатику, искусство рождать в искусство воскрешать»)¹⁰³.

102 Муравьев В.Н. Овладение временем // Муравьев В.Н. Избранные философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 114.

103 Там же. С. 217.

Путь к овладению временем Муравьев видит в «организации множественности, через коллективное дело»¹⁰⁴. У Федорова в субъекте «общего дела» в пределе должны быть все, а в объекте — всё. Муравьев обосновывает эту необходимость так: каждый элемент любого множества сопряжен с совокупностью других множеств и в конечном итоге со всем универсумом; это и предопределяет для успеха воскресительного, *времяпреодолевающего* действия его вселенский, космический характер. Но состояться это действие не может сразу тотально и всеохватно, это было бы во всех смыслах безнадежной утопией. Основная тактическая идея Муравьева — постепенность, последовательное расширение «островков» власти человека над временем, от самых малых до все более обширных. Это касается не только сфер регулирующего воздействия на мир, но и объема человеческих групп, участвующих в этом деле. К космосу и бессмертию личность растет через иерархию «все более широких множеств или коллективов»¹⁰⁵, стремящихся в идеале к соборному всечеловеческому единству, где и осуществится чаемый синтез «личностности и вселенскости». Правда, следуя за Федоровым в его задаче преодоления на всех уровнях бытия розни и неродственности, как *предначал* хаоса и смерти, Муравьев изредка поддается, в отличие от учителя, смущениям и вихрям своей революционной эпохи: в его книгу неожиданно залетают жесткие акценты, скажем угрозы принуждения тем группам и даже народам, которые откажутся от участия в общем деле. Увы, не он один отдавал дань соблазнам благого насилия над «неразумными» или даже селективным мотивам — вспомним Сухово-Кобылина или Циолковского. Но всегда это был явно наносной, вредный балласт их мысли, не совместимый с ее общим пафосом.

У Муравьева, как у всех космических мыслителей, человеческий разум, сознающий внутреннее стремление эволюции «от бес-

104 Муравьев В.Н. Овладение временем // Муравьев В.Н. Избранные философские и публицистические произведения. С. 189.

105 Там же. С. 177.

качественности или низкокачественности к улучшению»¹⁰⁶, призван стать основным орудием дальнейшего восхождения бытия на все более высокую, более духовную ступень, когда стихийно текущее время сменится управляемым, выйдет в вечность или, как он ее называет, «всевременность». Интересны при этом замечания автора о типе воздействия сознания на мир; мыслитель считает его не столько механическим или физическим, сколько *химическим*, наподобие фермента или энзима: достаточно дать некий каталитический толчок преобразованию, и далее реакция, «перегруппировка» идут уже в самом объекте или системе их силами и энергиями. Побеждающее время человечество становится хозяином не только собственной жизни, делаясь в каждом индивиду все больше «причиной самого себя», но и природы и космоса, устанавливая такой тип нового братского управления собой и миром, который Муравьев называет «космократией».

ЛЮБОВЬ, ЕЕ СМЫСЛ И МЕТАМОРФОЗА

Однако в деле преображения природы мира и человека, может быть, самым трудным станет отнятие у природы ее главного оружия, ее высшего оправдания, того механизма, каким она обеспечивает свой прогресс и который в силу этого окружила наибольшей привлекательностью: половой раскол, воспроизведение человеческих особей путем полового рождения. Тут и самая сласть для природного существа, и корень его неизбежной гибели для очистки места плоду этой страсти. Как писал Владимир Соловьев в статье «Смысл любви»: «Само собой ясно, что, пока человек размножается как животное, он и умирает как животное». И еще: «Пребывать в половой раздельности зна-

106 Муравьев В.Н. Овладение временем // Муравьев В.Н. Избранные философские и публицистические произведения. С. 228.

чит пребывать на пути смерти»¹⁰⁷. В этой своей работе Соловьев вслед за Федоровым ставит задачу творческой метаморфозы половой любви, задачу, может быть, наиболее диковинную, но и существенную в дальних горизонтах активно-эволюционного, ноосферного идеала.

Но сначала несколько слов о связи этих двух мыслителей-космистов. Владимир Соловьев, патриарх плеяды мыслителей русского религиозного ренессанса, знакомится с учением Федорова в сжатом виде в 1878 г., а в более развернутом — в самом начале 1880-х годов и в первом порыве от открывшейся ему пророческой дали, к которой наконец были указаны реальные пути, пишет Федорову в письме от 12 января 1882 года: «Со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову» — и здесь же признает для себя его автора «дорогим учителем и утешителем», «отцом духовным»¹⁰⁸. Начиная с этого времени внимательный и понимающий взгляд явно ощущит в мысли Соловьева направляющее ее «федоровское» течение, прямо выходящее на поверхность в таких известных его философских и эстетических работах, как «Духовные основы жизни», «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Смысл любви». Проблемы выставлены у Соловьева, возможно, чувственно богаче, «художественнее», чем у Федорова, но сама укутанность их в образ, особенно в последних, решающих выводах, скрывает сами эти выводы, размазывает их в метафорическое «как бы», в мистические порывы. Так их и поняли в своем большинстве даже самые заинтересованные читатели — поколение русских символистов. Фактически Соловьев говорит то же, что Федоров, но, не зная последнего, понять первого в его истине, т.е. в том, что он сам хотел сказать, трудно. На точном федоровском фоне, проецируясь на его экране, стилистически эффектные перистые облака фраз и пери-

107 Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 522.

108 Соловьев В.С. Письма: В 4 т. Т. 2. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. С. 345.

одов Соловьева наливаются жизнью, тяжелеют верным значением. Это прекрасно почувствовал и выразил такой тонкий аналитик, как С. Н. Булгаков, в своей статье «Загадочный мыслитель»¹⁰⁹.

Соловьев развивал идеи христианского активизма, богочеловечества, тесного объединения божественной и человеческой энергий в «теургическом делании», в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества и ввода его в эволюционно высший, нетленный, соборно-любовный тип бытия, Царствие Божие. Развивал эти идеи во многом параллельно Федорову, но значительно более отвлеченно-метафизически, без конкретной проектики последнего. То же касается и статьи «Смысл любви» (1892–1894), которую нам предстоит рассмотреть. Но сначала несколько общих замечаний.

Человек располагает специфической энергией огромной мощи, которая в настоящее время расходуется прежде всего на воспроизведение его как природного существа. Стремление одухотворить, использовать для созидательных целей эротическую энергию, силу любви не раз возникало в мечте и мысли людей. Вспомним хотя бы «серии по страсти», на которых основывается природосообразный общественный строй у Шарля Фурье. А Тейяр де Шарден любви как «наиболее универсальной, наиболее могущественной и наиболее таинственной из всех космических энергий» придавал важнейшее значение для осуществления высшего единства мира. «Любовь, так же как и мысль, в ноосфере будет пребывать в состоянии неизменного роста. Избыток увеличивающихся энергий любви перед все уменьшающимися потребностями размножения людей будет каждый день становиться все очевиднее. Это означает, что эта любовь, в своей до конца очеловеченной форме, имеет своей целью выполнять функцию гораздо более широкую, чем простой призыв к размножению»¹¹⁰.

109 Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов: В 2 т. Т. 2. М.: Путь, 1911. С. 274.

110 Teilhard de Charden P. Cahiers I. Construire La Terre. Paris: Ed. du Seuil, 1958. P. 23.

Об этой «гораздо более широкой функции» размышляли философы, начиная с Платона, ее пытался поставить на научную основу своей теорией сублимации Зигмунд Фрейд, но особо радикальный поворот раскрытие «смысла любви» получило в русском космизме. Точнее, в мысли Федорова, Соловьева и их ученика Александра Горского.

Активно-эволюционные, активно-христианские мыслители полагали большие надежды на возможности претворенной любви, «наиболее универсальной, наиболее могущественной и наиболее таинственной из всех космических энергий»¹¹¹, этого чудесного магнита единения, завещанного как залог спасения Христом, этого нового *принципа связи всего со всем* в обоженном мироздании. И во многом строили свои учения на том, что эта энергия должна пойти на познание мира и его регуляцию, трансформацию собственного организма, воссоздание и преображение ушедшей жизни.

При этом только Федоров с его преобладающим, точным акцентом на воскрешении добавил в качестве источника резервуара творчески-преображаемой любви – к эротической страсти, «шлемоблещущему эросу», к *дружеской* любви-филии, к *незаинтересованной, милосердной* агапэ, к *супружеской, семейной* сторге – еще одну важнейшую, на которой он особенно настаивал. А настаивал он на необходимости пестовать и разжигать любовь самую трудную, такую, что существует среди живых форм только у человека, и то в наиболее ослабленном, по сравнению с другими привязанностями, градусе, любовь самую, если хотите, антиприродную, зато самую нравственную и духовную. Речь идет о любви к родителям, отцам и матерям, а за ними – и ко всей чреде предков.

Мы знаем, что природа, нас гонит только вперед, наделяет сильным эротическим чувством, влекущим полы к соединению, к рождению потомства, не забывает и о чувстве инстинктивно-

111 Teilhard de Charden P. L'Esprit de la Terre // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 6. P. 40.

страстной привязанности к детям, гарантирующем в массе их выживание. По мере взросления дети отделяются и отдаляются от родительской семьи, их влечет то же, что недавно их собственных отца и мать: своя любовь и своя семья. И покатилося... — природа, обставив связанное с зачатием и пестованием новой жизни цветами любви, удовольствия, удовлетворения, успешно свершает свой триумф родовой жизни в ущерб индивидуальной, свой принцип последовательной смены поколений. И повернуть тут вектор чувства назад, и притом радикально, как это сделал Федоров, значит на деле бросить вызов такой природной «дурной бесконечности». Назад к тем, кто для взрослых детей превратился, как утрированно, хотя в целом верно, отмечает Федоров, «в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод»¹¹². Можно ли только умом, холодным «кантовским» долгом взяться за дело восстановления ушедших? Вряд ли — тут надо расшевелить сердце, обратить его к ним, и прежде всего к тем, кто непосредственно в родовой цепи вынес тебя к бытию. Задача тонкая и сложная, требующая переориентации воспитания и стиля жизни, одушевления религиозного чувства живым обрядом обновленного, действенного культа предка. Мысль Федорова опиралась на представление о *Боге отцов*, «не мертвых, а живых» (Мф. 22, 32), за Кем встает весь ряд наших отцов до первочеловека. И для нас, уподобляющихся Богу, они должны стать такими же, живыми, сначала в любовной исследующей памяти, а потом и реально.

Рождение, половой раскол, эрос, смерть сцеплены нераздельно, и претензия на бессмертную жизнь требует своей последовательной логики. Задачу преодоления слепого полового рождения, трансформации эротической энергии Федоров ввел в план преобразовательно-космической практики, план построения преображенного порядка бытия. Разрешение подобной за-

112 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 100.

дачи — наиболее неясный и конкретно трудно представимый участок возможной будущей работы над обретением творческого самосозидания человека. Мыслитель и ставил ее лишь в самой общей форме. Воскрешение — фундаментальный «антиприродный» акт, обратный рождению. Темная, бессознательная родотворная энергия должна быть претворена, сублимирована в светлую, сознательную творческую энергию, направленную на познание мира, его регуляцию, воссоздание утраченной жизни. Федоров неоднократно подчеркивал, что он не просто отрицает плотскую любовь, что привело бы к аннигиляции силы эротической энергии. Скрыто полемизируя с Толстым, он различает отрицательное и положительное целомудрие. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь «борьба оборонительная», которая не дает настоящих положительных результатов, а при своей абсолютизации приведет лишь к самоубийству человеческого рода. Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставляет «творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание»¹¹³ (у Вернадского это автотрофность), отрицательному целомудрию — положительное, которое требует действительно полной мудрости, в смысле полного обладания своими силами и энергиями мира, идущими на воссоздание умерших, преобразование и их, и себя.

Обратимся, однако, к ходу размышления в соловьевском «Смысле любви». Только половая любовь, по глубине захвата всего существа человека равная эгоизму, в какой-то мере уже есть, а должна стать в полной мере, силой преодоления последнего. В любви, подчеркивает Соловьев, происходит действительное перенесение «центра личной жизни» в другого, оба любящих восполняют друг друга своими качествами, создавая вместе более богатое единство; истинная любовь предполагает обязательное равенство любящих; наконец, всем в любви известна идеализация

113 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 381.

предмета любви — живое и конкретное прозревание абсолютного содержания его личности и ее утверждение. Эти качества любви вовсе не нужны для простого размножения, увековечения чреды все таких же природно ограниченных, более-менее улучшенных или ухудшенных существ. Служа продолжению рода, половая любовь «оказывается пустоцветом». «Если смотреть... на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, *не перейдя ни в какое дело* (так как деторождение не есть собственно дело любви)»¹¹⁴. Любовь как прообраз какого-то нового типа связи существ этого мира существует в человечестве зачаточно, как в мире животных разумное начало. Существующие качества любви предстают как некие задатки для восстановления в человеке идеального образа Божия, созидания из двух существ какого-то высшего единства. Осуществление смысла любви должно быть поставлено как сознательная задача человечеству, как его Дело: реально, а не только во временном и исчезающем чувстве придать *абсолютное значение* другому человеку, «соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности». «Осуществить это единство или *создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начал, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви*»¹¹⁵.

Высшую задачу любви Соловьев, как и Федоров, выводит к «общему делу» борьбы со смертью, увековечивания и преображения высшей ценности — личности, наконец, к Делу возвращения всех сознательных и чувствующих жертв природного порядка за все время его господства, т. е. воскрешение всех умерших. В своей аргументации Соловьев буквально следует за Федоровым, шаг в шаг. Забыть отцов, свой долг перед ними, предаться наслажде-

114 Соловьев В.С. Смысл любви. С. 512.

115 Там же. С. 513.

нию бессмертием на костях и прахе поколений, подготовивших тяжким трудом и страданием это счастье, будет значить нравственное одичание предполагаемых грядущих «олимпийцев». «Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия»¹¹⁶. Соловьев развивает одну из важнейших идей автора «Философии общего дела» о том, что борьба со смертью есть часть общего дела преобразования того извращенного (по терминологии Федорова — «неродственного») статуса материального мира, в котором царит зло отдельности, непроницаемости, вытеснения и противоборства. Сама натуральная основа бытия, стоящего на двойной непроницаемости: во времени (вытеснение последующим предыдущего) и в пространстве (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства), сам этот онтологический порядок неизбежно порождает рознь. «Последнее слово, — горько констатирует Соловьев, — остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным законом... И люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием»¹¹⁷. У Федорова задача выправления извращенного порядка природы в неприродный, бессмертный тип бытия ставится как конкретное дело: победа над временем, осуществление принципа сосуществования вместо последовательности, обретается в воскрешении; победа над пространством — путем достижения «полноорганности», способности безграничного перемещения в пространстве, «последовательного вездесущия». Соловьев выражается намного более туманно: «Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса»¹¹⁸. Только потому, что Соловьев в проектах «регуляции

116 Соловьев В.С. Смысл любви. С. 539.

117 Там же. С. 537–538.

118 Там же. С. 541.

природы» и «имманентного воскрешения» своего «дорогого учителя и утешителя» увидел реальную возможность одухотворения материи, он сумел так решительно ее утверждать в общей философской форме, которая, к сожалению, для других, не имевших такой удостоверяющей ее реальность расшифровки, повисала прекраснодушным и почти мистическим утверждением. А между тем впечатление чего-то мистического возникает только из опущения промежуточных проективно-деловых звеньев.

Завершительным аккордом соловьевских рассуждений о «смысле любви» звучит центральная для Федорова идея общего дела в значении дела буквально всех и для всех. «Действительно спастись, то есть возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только со-обща или вместе со всеми»¹¹⁹, стремясь к идеалу совершенного всеединства, где торжествует та нераздельность всех и их личностная неслиянность, та равноценность частей и целого, общего и единичного, которая составляет, по Федорову, проективный для человеческого общества идеал Троичного божественного бытия. Соловьев целиком его приемлет, придумывая для него свои названия — *сизигия*, *сизигическое отношение* (от греческого слова, обозначающего «сочетание», «связь»). Сизигия (любовное взаимодействие) должна обнять отношение индивидуального человека к большему, чем он сам, целому: к народу, обществу, человечеству и, наконец, ко всей Вселенной. Без знания конкретных федоровских проектов включения космической среды в любовно-преобразовательную деятельность человечества (расселение человечества в космосе, регуляция космических явлений и т.д.) следующее заявление Соловьева также оборачивается довольно туманной фразой: «Но для полного их (различных форм разделения людей.— С. С.) упразднения и для окончательного увековечивания всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы

119 Соловьев В.С. Смысл любви. С. 538.

жизни социальной, или собственно человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел»¹²⁰. Автор «Смысла любви» отказывается вдаваться в «преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности, т.е. конкретно просветить смысл нового, братского отношения к космосу, те возможные пути к его установлению, которые начал разрабатывать в своих космических проектах Федоров. Соловьев не понял или не принял огромной теоретической ценности реалистического мышления, делового проектирования в области конечных целей и задач, «последних времен и сроков», традиционно считающейся метафизической и бывшей всегда предметом лишь пассивной веры, визионерства или отвлеченных спекуляций.

Завершая краткое рассмотрение «Смысла любви», спросим: есть ли в этой работе какие-нибудь, пусть самые общие, указания на конкретные способы управления эротической энергией в деле трансформации человеческого организма из природно-смертного в божественно-бессмертный? «Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только *превращение или обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена *наружу*, производит дурную бесконечность физического размножения организмов»¹²¹. Тут мы сталкиваемся с ценной интуицией: раскрыть, умножить, мобилизовать творчески-преобразовательные ресурсы организма можно через внутреннюю концентрацию производительной, родотворной энергии. Интересно следующее замечание философа: если человеческая деятельность станет воистину сознательной, определяемой идеалом всемирной сизигии, то она сумеет произвести или освободить *реальные духовно-телесные токи*, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее». Здесь прозрение каких-то *токов* самого человеческого организма, направленных на окружающий мир и преображающих его.

120 Соловьев В.С. Смысл любви. С. 546.

121 Там же. С. 547.

Как раз эту замечательную интуицию развил в 1920–1930-х годах нашего века последователь учения Федорова Александр Горский. Его личность, литературное и философское наследие уже начали раскрываться во всей своей поразительной глубине и значении; то же относится и к целой никогда не прерывавшейся в России цепочке мыслителей, продолжателей, пропагандистов, хранителей традиции «всеобщего дела». Активная деятельность Горского простирается на целое тридцатилетие, он публикует ряд стихотворных сборников, статей и исследований под псевдонимом Горностаев и Остромиров. Значительное количество его работ остается еще в рукописи, но самая важная из них, работа «Огромный очерк» (1921–1926), в которой он ищет свои подходы к интересующему нас вопросу, уже увидела свет¹²².

Областью своего исследования Горский берет для начала искусство, точнее, глубинную психологию творческого акта; здесь — бродильный чан внутренних эротических сил, дистиллируемых в прекрасную мелодию, картину, образ. Это уже достаточно понятно и признано: и то, что в творческом акте осуществляется сублимация; и то, что искусство творит *новое*: жизненные формы, типы, отношения. Искусство — модель творения жизни и, как всякая модель, есть лишь схематическое, искусственное предвращение. Горский цепляет свою мысль за то *волнение* организма художника (входящее основной составляющей в то, что называется вдохновением), которое в конечном счете опредмечивается в художественное произведение. Некое волнение, волну организма художник неудержимо стремится вынести вовне, запечатлеть материальными средствами, закрепить во внешней среде. В творчестве выражается потребность расширения себя за пределы своей природно ограниченной формы; искусство — греза о новом теле, расширенном и вечном. Сюда же присоединим и взгляд Федорова

122 Горский А.К. Огромный очерк // Путь. 1993. № 4. С. 247–321. (В настоящее время основные работы Горского изданы: Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018; работа «Огромный очерк» помещена в данном издании в Т. I. — Сост.).

на искусство как попытку мнимого воскрешения. Мыслитель выводил начало искусства из погребальных обрядов, отпевания, попытки удержать облик умершего в живописном или скульптурном изображении, т.е. восстановить его хотя бы мнимо, искусственно, и эта потребность – в бесконечном усложнившемся виде, от эпического искусства, длинного предания о героических деяниях наших предков, до современных форм – проникает все искусство: ту кристаллизацию текучих, преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные, то воскрешение и запечатление бывшего и жившего, то творческое прощупывание новых форм жизни, которое происходит в нем. Искусство – прообраз воскрешительного акта, и даже самого его типа реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни как бы «из себя», рождение из себя наших отцов и матерей (в искусстве из себя, из волнений организма конструируется новая форма).

Горский обнаруживает, что «законы движения потока образов – вихрей воображения, заправляющих поэтическим творчеством, однородны с законами сновидения, сновидческого воображения»¹²³. Он выделяет три из них: автоэротическую зеркальность, внутрителесность пространства и органопроекцию. Автоэротизм, который представлен в психоаналитической школе как глубиннейший импульс всех психофизиологических процессов, «строится на эротическом влечении, эротическом восхищении собственным телом в его *целости*»¹²⁴. Автоэротизм – это любовь к своему организму в его идеально полном целом, «каким бы он хотел быть». Образ музы и есть возникновение в поэтической мечте существеннейшего, с противоположным «половым» знаком дополнения самого себя. Эту мечту движет чаяние достигнуть страстно желаемой целостности (предощущаемой в автоэротическом восчувствии своего тела), той еди-

123 Горский А.К. Огромный очерк. С. 257.

124 Там же. С. 261.

ной, оцеломудренной природы, о которой как идеале говорили и Федоров, и Соловьев.

Внутрителесность пространства (сновидческого, а далее и художественного) выражает особый постройительный принцип форм, являющихся во сне, — пейзажей, сочетаний живых образов и т.д., которые представляют собой наложение (путем зеркального увеличения) телесной схемы спящего (извивов и контуров его тела). В творчестве же «поскольку круг свободного проявления изливаемых лирических волн начинает казаться неограниченным, постольку, естественно, исчезает, стирается та условная черта, которая отделяет изолированное “тело”, крохотный кусочек “внутреннего” мира от чуждой и давящей “внешней” среды. Зрение окончательно торжествует над осязанием»¹²⁵.

Наконец, проецирование вовне какой-то части тела, одного из органов, берущегося представлять весь организм, и есть *органопроекция*. Особым случаем органопроекции является *органодеекция* (отсечение проецируемого органа, скажем головы, носа, бороды и т.д., символизирующего, как правило, мужские гениталии), тесно связанная с кастрационным комплексом. Рассмотрение органодеекции, окончательным выражением, крайним случаем которой является сама смерть, неизбежная при теперешнем типе сексуальности, полового размножения, позволяет Горскому подойти к самому средоточию темы, выявить свое существенное расхождение с некоторыми положениями сексуальной теории Фрейда. Главный ее ущерб в том, что «психоанализ совпадает с границами мужской психики»¹²⁶. Горский пытается выйти за границы мужского либидо с его «кастрационным комплексом», выбором сексуального объекта по принципу опоры (комплекс материнской груди, откуда пассивное, даже если и трагическое, приятие матери-земли, порождающей и поглощающей природной утробы, земной судьбы), выдвигает женский тип

125 Горский А.К. Огромный очерк. С. 255–256.

126 Там же. С. 272.

эротики. У женщины «органы воспроизведения глубоко запрятаны внутрь, а наружу выведены лишь излучения, неопределенно очертанные силовые линии и “волны”, “одевающие” окружающее тело»¹²⁷. Ходовой взгляд нам известен: мужское есть изобилие, избыток, женское – недостаток, ущемленность, связанная с отсутствием пениса, как бы уже проведенной кастрацией. У Горского наоборот: «специфически женское есть всегда *избыточное*»¹²⁸, при развитии эротической области у девочки в отличие от мальчика отсутствует точечная сосредоточенность на четко оформленном пенисе; «комплекс эмоций-представлений» созревающей женщины «сохраняет неопределенную (и разнообразно определяемую в любой момент) расплывчатость, расширенность, пластичность, постоянную *волнуемость* своей сферы. Ощущение постоянного переполнения, *избытка* излучаемой энергии вследствие, очевидно, большего участка слизистой влажной поверхности половых органов создает то настроение, о котором говорит Лермонтов: “Молодая душа в избытке сил творит для себя новую природу, лучше и полнее той, к которой она прикована”»¹²⁹. Это облачное, эротическое окружение, расплывчатое, обволакивающее, выходящее во внешнюю среду, пронизанное атмосферой автоэротической зеркальности, которая осуществляет – через принцип отождествления – завоевание телом пространства, Горский называет *магнитно-облачной эротикой*. Ей он придает особую ценность в деле будущей метаморфозы человеческого организма в самосозидаемый и бессмертный.

Этот тип эротики представляется мыслителю более *перспективным* для реализации задачи расширения человеческого организма вовне, волнового овладения внешней средой. Важное значение в этом имеет зафиксированное исследователями расширение эрогенных зон, возникновение экстрагенитальной, кожно-

127 Горский А.К. Огромный очерк. С. 278.

128 Там же. С. 272.

129 Там же.

мышечной эротики, частичное превращение кожи в проводник органической энергии. Горский приводит мнение австрийского врача Исихора Задгера о том, что такая эротика имеет ауто-эротическую природу, таит в себе огромные возможности для сублимирования, обладает способностью концентрировать, накапливать большие запасы эротической энергии. Собственно генитальная сексуальность, на которой основывается размножение, — предельно расточительный способ передачи жизни: осуществляется «разряд органической энергии в точках наименьшего сопротивления, происходит как бы хаотический взрыв, гибель и рассеяние драгоценнейших жизненных клеток», лишь ничтожная их часть служит для зачатия новой жизни. Но и развитие кожно-мышечной эротики, даже если представить, что вся кожа сумеет превратиться в эрогенную зону, само по себе не дало бы пока никаких новых способов созидания жизни, не вышло в практически-преобразовательный результат. «Найдем ли способ поддерживать, воспроизводить жизнь не бессознательным животным, но сознательным образом (с участием мозговых центров)?»¹³⁰

Следующий этап мысли Горского — поиски конкретного направления этого преобразования. Он выдвигает, основываясь на рефлексологии, психодинамике Людвига Штауденмайера и теории нервной энергии С. А. Бекнева, следующее положение: *восприятие есть начало воспроизведения*. «...Всякое восприятие энергии, усиливаясь, вызывает со стороны организма реакцию в виде выделения энергии, а это есть уже форма *воздействия*, всякое же воздействие на внешнюю среду стремится в конечном итоге к *воспроизведению* себя в ней. <...> Значит, всякий орган восприятия может или мог бы стать при известных условиях органом воспроизведения»¹³¹. Высшим органом восприятия у человека является зрение, развившееся из кожно-осязательного

130 Горский А.К. Огромный очерк. С. 299–300.

131 Там же. С. 276.

чувства, оно неимоверно раздвинуло горизонт контакта человека с внешним миром. В эротическом чувстве торжествуют *кожно-мускульно-осязательные ощущения*. Могут ли для начала эти осязательные ощущения преобразоваться в высшие, в зрительные? Да, это постоянно происходит, во-первых, в *сновидении*, где эротически-осязательные ощущения являются в виде зрительных образов. Искусство веками осуществляло некий, пока приблизительный, перевод этих соответствий на мифологический, символический и образный язык. «Сновидение и есть какой-то непрерывный контакт взаимодействия между органами зрения и органами воспроизведения, что мифологически, символически выражается концепцией *фаллического зрачка*»¹³², когда половой орган представляется как бы огромным глазом. Сюда же примыкает восточное представление о третьем глазе мудрости, который также есть как бы некая вершина «фаллического зрачка»; этот глаз открыт трансмутированной половой энергией, ее пучком, пронизавшим весь темный туннель тела. На другом, более сознательно и волево направленном и организованном уровне, чем в сновидении, тот же переход эротических импульсов в формопостроительные, осязания — в зрение происходит в искусстве.

Гёте отмечал родство глаза и света, свет порождает орган зрения, и глаз же сам себя освещает во сне. Каждая человеческая пора, кожная клетка в потенции могут стать органом зрения, в определенных условиях покрыться светочувствительной пленкой и прозреть. Науке известны случаи внеретинального, или пароптического, зрения, когда ярко освещенный объект зрительно воспринимается не глазами, а кожей, в которой есть особенно чувствительные к такому «зрению» участки: концы пальцев, грудь выше солнечного сплетения, затылок и задняя часть шеи. Французский ученый Жюль Ромен, на опыты которого ссылается Горский, считает, что рассеянная, распространенная по всему телу способность видеть в зародышевом состоянии присуща каж-

132 Горский А.К. Огромный очерк. С. 289.

дому человеку. «Так оправдываются мифологические и легендарные представления о прозрачном, прозревающем теле. “Плоть полна очей”. Мы таинственно изображаем собой “многоочитых херувимов”»¹³³, — пишет Горский.

Основанием самого смелого скачка его мысли послужило явление так называемого внутреннего или мысленного зрения, т.е. способность совершенно отчетливо представить образ или предмет и «увидеть» его перед собой иногда даже совершеннее, чем обыкновенными глазами: одновременно все четыре стены комнаты, все грани предмета, его обратную сторону и, наконец, самого себя в каком-либо окружении и т.д. Это есть как бы сознательно вызываемый мираж. Горский приводит пространную выдержку из рассуждений немецкого ученого, профессора экспериментальной химии Людвиг Штауденмайера (1865–1933), изложенных им в книге «*Magie als experementelle Naturwissenschaft*» («Магия как экспериментальное естествознание». Leipzig, 1912), которая позволяет вообразить пусть пока сугубо фантастически возможное развитие такой способности. Немецкий ученый ставит вопрос: может ли человек стать творцом реальных и объективных галлюцинаций? «Предположим, что мы вызвали оптическую галлюцинацию, очень живо представляя себе свет либо какой-нибудь образ и тем самым возбуждая свою сетчатку; галлюцинацию эту мы отчетливо созерцаем как реальный предмет, находящийся вовне. В таком случае мы произвольно и необходимо *проецируем* этот предмет в определенный пункт пространства. <...> Но для того, чтобы проецировать галлюцинацию в определенное место пространства, нам приходится *аккомодировать* глаз, т.е. устанавливать определенным образом оптический аппарат глаза. <...> Но дело не ограничивается одним возбуждением сетчатки. Это возбуждение сообщается и окружающему эфиру, который начинает колебаться соответственным образом. Но колебания эфира мы называем светом. Таким образом, возника-

133 Горский А.К. Огромный очерк. С. 317.

ет настоящий свет. Свет этот, произведенный сетчаткой, проходит сквозь преломляющие среды глаза в направлении, обратном обычному, следовательно, через стекловидное тело, хрусталик, зрачок и т.д. во внешнюю среду. В результате там, где мы представляли при галлюцинации свет или оптический образ, возникает настоящий свет или настоящий образ. <...> Итак, мы делаем следующее принципиальное допущение: всякий аппарат, который может воспринимать колебания эфира (свет), в случае необходимости может возбудить и соответствующие эфирные волны. Точно так же аппарат, чувствительный к воздушным колебаниям (звукам), может вызвать в свою очередь воздушные колебания (звук), если только поток энергий пойдет по всему аппарату в обратном направлении»¹³⁴. Таким очень приблизительным пока способом уже провидится некоторая реалистическая возможность для превращения органов восприятия в органы воспроизведения, воспроизведения жизненных форм путем сознательного творчества, заменяющего бессознательное половое рождение. Узкогенитальная область действия полового воспроизведения прорывается и охватывает на высшей, сознательной ступени весь организм человека. Магнитно-облачная эротика, привилегия расцветающего женского тела, питающая собой сонную грезу и творческую мечту, теперь уже сознательно направленная, служит внедрению человеческого организма в мир, световому его наступлению на преобразуемую внешнюю среду.

В следующих словах Горского — образное резюме проекта этой дерзновеннейшей метаморфозы: «Если все тело (не исключая и головы, которой тогда незачем отсекается — как это происходит сейчас в ситуации, “когда не думает никто”. — С. С.) станет как бы сплошным фаллосом, как это ощущается в снах полета, т.е. вся кожа станет в полной мере эрогенной зоной, эрекция половых органов распространится равномерно на все другие, то все

134 Данная цитата из книги Л. Штауденмайера «Магия и экспериментальное естествознание» приведена Горским на с. 320 работы «Огромный очерк».

они начнут выполнять (и уже сознательно, т.е. координируясь, сообразуясь друг с другом) функции воспроизведения — внедрения светового чертежа (образа) в хаотическое море тьмы и переработки с его помощью неорганической (неорганизованной) материи в органическую: *мертвой в живую*»¹³⁵. Тут мы снова сталкиваемся с упорной, навязчивой интуицией всех предвосхищений половой метаморфозы, которые существовали в культуре: творение новых бессмертных форм — вместо полового рождения ограниченных и смертных — прозревается происходящим «из себя», из энергий и потенций самого человеческого организма; из себя же, возможно, человек, сын человеческий, будет «рождать» и «лучевые образы» отцов (выражение, промелькнувшее на страницах «Философии общего дела» и ставшее предметом изображения художника 1920-х гг. Василия Чекрыгина), обретающих одухотворенно-материальную реальность.

Горский развил свое видение метаморфозы по преимуществу образно-метафорически — через раскрытие религиозных, мифологических, литературных тем, мотивов и образов. Но по-настоящему точная и научная постановка задачи преодоления полового рождения и трансформации эротической энергии возможна только в результате совокупных опытных, практических усилий. Тогда же обнаружатся конкретные возможности и пределы преобразования природы человека. Пока же вопросов в связи с идеей «метаморфозы пола» немало. Вот один из них: а как же быть с теми, каждый раз новыми, бесконечно прелестными (для родительского сердца в особенности) существами, которые сейчас производит слепой случай полового соединения? Что ж во все не будет новой жизни, новых индивидуальностей? Почему же: новая жизнь будет не рождаться, а *твориться*, что может осуществляться в любом желаемом изобилии, но главное — в красоте и совершенстве. Как? Зачем сейчас гадать? Богоподобное человечество, управляющее всеми процессами движения жизни,

135 Горский А.К. Огромный очерк. С. 315.

материи, духа, овладевшее, по словам Федорова, «секретами метаморфозы вещества», не должно встретить непреодолимых препятствий в деле сознательного творчества уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни (то, что в уродливом, бесконечно несовершенном виде человеческое воображение представило в форме гомункулуса и беспрестанно духовно тренирует в искусстве, творящем новые существа и формы). А кто знает, может быть, сохранится и половое рождение, но в какой-то высшей, сознательно регулируемой форме. Ответ — только в опыте и деле, направляемом самой доброй и духовной сердечной мечтой.

Кстати, в самом общем плане целеполагания возможен некий курьез понимания, который надо сразу развеять. Может показаться, что пол и половая любовь в ее теперешней форме будут преодолеваться путем слияния мужчины и женщины в некое третье высшее андрогинальное существо, так что, скажем, человечество, воскресив и преобразив весь состав прежде живших поколений, окажется численно вдвое меньшим: из двух существ выйдет одно. Даже чисто теоретически такой взгляд должен быть тут же отброшен, ибо он предполагает какое-то всеобщее погашение личностей, их смерть для рождения в третьем, которое ведь будет уже новой личностью. Преодоление половой односторонности на пути создания «абсолютной и бессмертной индивидуальности» может мыслиться только как восполнение в себе каждым человеком «половинки» противоположного пола, как вбирание в себя его качеств.

Эротические влечения, родотворные энергии призваны выйти из присущей им «слепой» сферы неконтролируемых порывов и бессознательно творимых результатов в светлый круг исследования, труда и нравственного подвига, круг, захватывающий и преобразующий естество человека. Для создания такой необычной деятельной сферы (назовем ее *проективной, преобразовательной эротикой*) должны слиться все те способности и возможности, которые развил в себе человек: чувство и интуиция, вера и знание, опыт подвижников и мечта философов, искусство и наука.

Однако сама постановка задачи творения новой жизни встречала среди некоторых христианских мыслителей принципиальное возражение. Так, С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства», развернув возможные, религиозно приемлемые формы человеческого действия в мире, даже допустив с оговоркой «быть может» и федоровское дело восстановления сотворенной Богом сознательной жизни, ушедшей в смерть, категорически накладывает запрет на творение новых жизненных форм. В такого рода дерзании он усматривал «человекобожество», узурпацию человеком божественной привилегии. Возможно, что такой запрет, который, кстати, высказывал и Федоров («Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное по нашему неведению или по нашей вине мы должны...»¹³⁶), вполне действителен на стадии земного, смертного, несовершенного человека, даже вставшего на траекторию восхождения к новой божественной природе. Но когда человек, очистившись от первородного греха, стряхнув с себя греховную, ветхую природу, достигает божественно-благодатной ипостаси, уподобляется природе своего Создателя, то он как раз вступает в бессмертный и творческий эон бытия, где такого рода запрет на творчество жизни должен уже потерять свою силу. Выход в вечность знаменует как раз начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную.

АКТИВНО-ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Выражение «активное христианство» впервые прозвучало у Федорова в одной из его статей о Ницше. «Провозвестие “культуры трагического мирозерцания” есть приготовление к предстоящей “катастрофе мира”, то есть кончине его; и если

¹³⁶ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 77.

всё человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая задача его состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели»¹³⁷, — писал Федоров, — добавляя ниже, что «философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя *христианства активного*»¹³⁸, неоднократно повторяя затем это определение. Под активным христианством автор «Философии общего дела» понимает реальное воплощение коренных метафизических чаяний христианской веры: упразднение «последнего врага» — смерти, воскрешение умерших, преобразование их природы, вход в бессмертный, творческий, *обоженный* эон бытия. В процессе длительной исторической работы род людской должен приготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда в сотрудничестве с Божественными энергиями, в потоках Его благодати человечество и станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. Не катастрофа, а преобразование — такова самая суть новой активной, творческой эсхатологии. В той или иной степени русская религиозная философия конца XIX–XX вв. разрабатывала именно эту активную линию в христианстве, делающую ее важнейшей ветвью рассматриваемой здесь когорты мыслителей и ученых.

Не просто совместимость *веры и знания* (а таковая была сметена в историческом процессе всеобщей секуляризации), но их *согласование и сотрудничество* в общем деле преобразования жизни — вот одна из руководящих идей активно-христианской мысли. Из ближайших примеров вспомним хотя бы Павла Флоренского, крупного философа и богослова и одновременно ученого-энциклопедиста, физика, математика, инженера, искусствоведа и историка, или Антона Карташева, выдвинувшего задачу «практического переживания Халкидонского догмата», возвращения под духоносную

137 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 120.

138 Там же. С. 145.

сень Церкви того, что она дала оторвать от себя секуляризованному западному прогрессу: общественно-исторический идеал, элементы научного мировоззрения. Вспомним философов русского зарубежья, группировавшихся вокруг парижского журнала «Новый град» (Федор Степун, Георгий Федотов, Бердяев, Николай Лосский, Булгаков...) — они прямо декларировали задачу преодоления пагубного исторического развода между христианством и культурой, церковью и миром, выдвигали идеал христианства, идущего в мир и активно формирующего социальную и культурную жизнь. Но не только.

Центральной, самой глубокой, практически и исторически плодотворной идеей активного христианства стала идея *Богочеловечества*, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый обоженный статус существования (*теоантропоургией*, *богочеловекодействием* — так в греческой огласовке именовал эту синергию Божественного и человеческого Федоров). И первый шаг к ней видел так: истинная совершеннолетняя личность свободно и ответственно встает перед лицом Бога, стараясь прежде всего уразуметь, не как Бог относится к миру (то, что обычно промышляется в богословии), а как я, как мы, соборное множество, должны относиться к Богу, Его вселенскому домостроительству, в чем тут наша задача и какова наша в этом деле доля участия. Встать к Богу в положение и отношение активной сознательной взаимности — такая установка уже содержит в себе начаток синергии, т.е. согласования всемогущества Бога и свободы сознательной твари.

Раскрывая глубокомысленную корреляцию между Творцом и человеком, Его вершинным творением, замечательный русский философ и богослов Виктор Несмелов в своем капитальном труде «Наука о человеке», наряду с Федоровым и Соловьевым утверждает ту же идею Богочеловеческой синергии: «Если рассматривать христианство как *объективный факт истории*, оно есть Божие откровение людям и Божие дело в людях, и если

рассматривать его как *религию человека*, то оно есть признание человеком Божия откровения и усвоение человеком Божия дела, так что сущность христианской религии действительно можно выразить понятием *союза между Богом и человеком*¹³⁹. Что же касается сути *Божьего откровения* и *Божьего дела*, то их Несмелов находит в Воскресении Христа, открывающего людям путь «к действительному освобождению от греха и от всех следствий его», прежде всего смерти и грубых ущербов и дефектов смертной природы, дополняя «Божие участие в земной жизни людей» «свободным участием людей в Божием деле»¹⁴⁰.

Одну из формулировок идеи богочеловечества как «сочетания божеского и человеческого начал, абсолютного и относительного, вечного и временного, святого и профанного» дал философ и историк Церкви А.В. Карташев, расширяя догмат IV Вселенского Халкидонского собора (451 года) о двух неслиянных и нераздельных природах во Христе, Божеской и человеческой, на поприще не только «личного христианского подвига, но подвига общественного и культурно-творческого, всемирно-исторического, общечеловеческого, т.е. воистину вселенского»¹⁴¹.

Не раз отмечалось стремление русской религиозной мысли к целостному мировидению, к *моноидеизму*, которое являлось бы теоретической основой, оправданием жизненного действия, дела преобразования действительности. Федоров акцентно выразил это глубинно народное, по природе своей *религиозное* стремление к синтезу теории и практики, идеи и дела в своей критике кантовской философии, как раз резко разделившей теоретический и практический разум, заперев их в не сообщающиеся отсеки, «тюрьмы», как выражался Николай Федорович. О необходимости «превратить христианскую веру

139 Несмелов В.И. Наука о человеке: В 2 т. Т. 1–2. [Репринт. воспроизведение изданий 1905, 1906 годов]. Казань: Заря-Тан, 1994. С. 273, 1-я пагинация.

140 Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 440, 2-я пагинация.

141 Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 288.

в положительное знание»¹⁴² писал и Несмелов, добавляя, что такое по-настоящему возможно только в новой мировоззренческой ориентации на синтез религии, философии, науки (и искусства — у Федорова). Тогда и религия сумеет выявить свой «жизненный интерес», и человек, и общество найдет в ней «вполне основательное решение существенно важных для него практических вопросов жизни». А сфера свободного знания признает: истина добывается не только через эмпирические факты и опыт, через философское умозрение и обобщение, но и содержится в глубинах христианского верования. При этом единство этого синтеза созидают высшие алкание и цель: стремление «к вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога», «стремление индивида к Богоподобию»¹⁴³. И задача философии, по Несмелову: помочь осознать эту цель и найти пути к ее реализации. Эта логика была предельно четко выражена в федоровской «Философии общего дела», где активное христианство предлагает вектор движения, высшую цель, философия ее осмысляет, разрабатывает, созидает *должный* «план деятельности», «проект дела», «наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия»¹⁴⁴, ищет новые реальные возможности для осуществления этого проекта.

Русская мысль отмечена особым интересом к истории, обеспокоена ее движением, наполнением и направлением — это качество отмечали неоднократно. Именно активно-христианские мыслители глубинно метафизически обосновали *историософичность* русской мысли, причем в новом, активном смысле, который мог осознанно родиться только в логике идеи богочеловечества. Историческая доминанта русской мысли, устремленной в будущее, связана с духом пророчества, с проектированием должного пути и результата, в конечном итоге с эсхатологией, особенно активно-творческой. Ведь история по сути обессмысливается

142 Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 365, 2-я пагинация.

143 Там же. С. 277, 1-я пагинация.

144 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 329.

в перспективе человеческой бытийственной пассивности, эсхатологического катастрофизма: что стараться, суетиться, сооружать нечто совершенствующееся в истории, если конец нависает с неотвратимостью секиры палача?! И напротив, история получает высший смысл в видении ее как «работы спасения», как «восьмого дня творения» (Бердяев), поприща реализации высших богочеловеческих целей, полосы деятельного перехода от данного к желаемому должному. «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце»¹⁴⁵. Понимание религии в качестве пути лишь личного спасения, сугубо частного дела, на чем многие так уверенно настаивают и сейчас, было отвергнуто как искажение христианства. Оно, напротив, предполагает по самой своей сути общее и даже всеобщее спасение, соборное объединение и Дело.

Мыслители активно-христианской ориентации явили новый этап в богопознании, в понимании задач человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. У богословов абстрактно-спекулятивного направления, таких как Климент Александрийский или автор «Ареопагитик» Псевдо-Дионисий, под обожением понималось уподобление Богу и единение с Ним, осуществляемое в ходе особого интеллектуального экстаза. А поскольку Бог представлялся как Трансцендентная Монада, Бескачественное и Простое Единое, то и процесс обожения со стороны человека заключается во все большем опрощении своего духа, так что операции воздымания к Божественной природе чем-то напоминали йогические процедуры: отрясти с себя феноменальное бытие, вынуть, вычеркнуть, избыть все конкретное содержание своей психики, переживания и привязанности, собственно все, что составляет уникальное содержание личности. И так, через последующее осияние Божественным светом предполагалось достижение вы-

145 Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 168.

сот созерцания и мистического гнозиса — приобщение к тайнам Божественного бытия, «совершенное поведение» таинственного мрака. При таком подходе обожение приближалось к неоплатоническому возвращению души в бескачественное, божественное бытие — при погашении всех красок личности, растворении ее в океане духовной субстанции (хотя Псевдо-Дионисий и удостоивал обожения не только дух, но и плоть человека в его повоскресном состоянии). Другое нравственно-практическое направление христианской мистики, идущее от Оригена и ярко выраженное у преп. Макария Египетского и преп. Симеона Нового Богослова, восчувствовало обожение как воображение Христа в душе человека, Его вселение туда и через такое «сотелесничество» с Богом преобразование человеческого естества. Активность человека при этом заключалась в восприятии «семени логоса», «небесного образа» в недра своей души. Горячая любовь к Христу сочеталась здесь с любовью к ближним, с нравственным подвижничеством. Существовали и срединные, смешанные явления в христианской мистике (преп. Исаак Сирийский, преп. Максим Исповедник и др.), где наряду с требованиями любви и добродетели центральное место в обожении занимал тот же интеллектуальный экстаз, «совершенный покой», достижение такой «страны безмолвия», такой глубокой исихии, в которой теряется сознание себя и своего тела, и ума. Торжествовал идеал «апатейи», апатии, безстрастия, покоя духа как состояния обожения, ведущего к чистому созерцанию Бога, — «с Христом быть чрез премирное и простое духовное созерцание» (преп. Максим Исповедник)¹⁴⁶.

Активно-христианская мысль придала обожению значительно более онтологический, всеобщий и вместе с тем конкретный характер: реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной, преображенной человеческой природы. Уподобление творческой сущности Бога (Который «доселе делает» — Ин. 5, 17) предполагает сохранение желания, страсти

146 Добротолюбие: В 5 т. Т. 3. М.: Артос-медия, Неугасимая лампада, 2010. С. 238.

воссоздать и творить, познавать, изменять, преображать, сохранение чувства и воли личности и развитие их (то, что у христианских мистиков напрочь погашается). Сам Бог-Творец разве мог бы создать мир и все его твари без желания и страсти и того восхищения содеянным: «И вот хорошо весьма» (Быт. 1, 31), которое он почувствовал к концу своего космоустроительного шестидневного труда?

То или иное понимание христианства связано и с общим космогоническим видением мира. Представление статичной Вселенной порождало «платонизирующий» дуализм с резким антагонизмом материи и духа, с приготовленным или существующим от века Царствием Небесным, миром горних идей и духовного бытия. В основе активного христианства лежит интуиция эволюционирующего, становящегося, незавершенного универсума и видение пути к Царствию Небесному как преображающей активной эволюции. «Сущность истинного христианства, — писал В. С. Соловьев в реферате “О причинах упадка средневекового мирозерцания”, — есть перерождение человечества и мира в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т.п.»¹⁴⁷. Эту же мысль подхватывает и философ, публицист Русского Зарубежья Г. П. Федотов: «Есть в Евангелии иные образы пришествия Царствия Божьего не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает всю вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы»¹⁴⁸. Или, как утверждал Бердяев, необходима «всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира <...> для вечности»¹⁴⁹. Таким образом, в активно-христианском идеале речь

147 Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

148 Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. Париж. 1938. № 13. С. 53.

149 Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 169.

идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, «братотворении», достигаемом через натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через одухотворение самих природных стихий. Удача истории и выход в вечность ставятся как задача и проект человечеству.

Русскую религиозную философию активного христианства не раз упрекали в недооценке специализированной гносеологии, даже отказывали ей называться философией в силу отсутствия в ее составе таковой — как предполагаемо обязательного ее раздела. Тогда как у нее есть свой, четко выраженный особый подход к познанию, получивший название *онтологизма*. Отбрасывая методы отвлеченно-рациональной гносеологии, установка онтологизма предполагает «мир как живое, целесообразное и осмысленное целое, тесно связанное с Богом»¹⁵⁰. А выход к истинному познанию видит через погруженность *субъекта* в *объект*, целостное включение человека в бытие на разных его уровнях, через *встречу* и *общение* с ним, его объектами и существами, включая Высшее и Абсолютное, через «внутреннее соединение с истинно сущим»¹⁵¹. Может быть, упорнее других русских мыслителей эту установку постоянно утверждал Николай Лосский. Свою теорию познания, созданную им еще в самом начале XX века на основе понятий сложно разветвленной интуиции, чувственной, интеллектуальной, мистической, он недаром счел необходимым как свой философски *завещательный* итог представить в одной из последних своих работ 1950-х годов «Интуитивизм». Здесь он несколько раз повторяет любимое свое определение познавательной интуиции: «акт непосредственного созерцания предметов в подлиннике». Такой акт предполагает интенсивное, *интенциональное* внимание, *направленное* на объект, на самого себя, другой субъект и идеальные сущности, дающее

150 Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. С. 198.

151 Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. СПб.: Просвещение, 1911. С. 311.

достоверное знание. «Согласно интуитивизму, субъект способен непосредственно созерцать в подлиннике любые виды и стороны бытия, существующие в мире. Следовательно, есть много видов опыта. В чувственном опыте даны материальные процессы как нечто глубоко отличное от душевных процессов, наблюдаемых путем нечувственного опыта. Субъект способен наблюдать не только свою, но и чужую душевную жизнь. Далее, субъект способен наблюдать не только реальное бытие, но и бытие идеальное посредством интеллектуальной интуиции. Металогические принципы, находящиеся в мире, и даже сверхмировое начало, Бог, познаются посредством мистической интуиции. не только бытие, но и ценность его непосредственно дана в опыте, который можно назвать аксиологическим. Особенно утонченные аксиологические данные имеются в этическом, эстетическом и религиозном опыте»¹⁵².

В основе *онтологизма* лежит *метафизика всеединства*, которая включает в себя идеал космической *соборности* — вот они *три кита* (из пяти: включая *историософичность* и *антропологизм*, на которых обычно помещают вселенную русской христианской мысли).

Так в пробеге по основным смыслодержущим чертам русской религиозной философии подходим к центру: ее антропологизму, вперенности в загадку человека, этого созданного по образу и подобию Бога существа, но утерявшего это подобие в своем падшем качестве. В духе характерном для русской мысли вообще Несмелов лишь наиболее радикально объявил, что полагал он главным предметом философии: и это не теория бытия как такового, не основополагающие категории сущего (онтология), не исследование природы человеческого познания, его форм, принципов, условий его достоверности (гносеология), а сам человек, парадокс и тайна его естества, то есть онтология самого человека, становящегося своего рода ключом к универсуму, его движущим силам

и направлению развития. Говоря о «коренном антропологизме» своей философии, Бердяев прямо опирался на пример Несмелова. Автор «Науки о человеке», этого убедительного синтеза богословия и философии, показывает, как через познание самого себя, *в самом себе*, в своем самосознании человек «открывает действительное существование другого бытия, кроме физического», «достоверное познание Бога в идеальной природе человеческой личности, как реального образа Бога»¹⁵³.

Недаром и классическая русская литература всегда привлекала своим замечательным человековедением, антропологической глубиной, исследованием самых поддонных импульсов поведения, тончайших извивов и закутков психологии героев, диалектических глубин души и духа. Познание человека шло здесь на всех уровнях: от природно-стихийного, физиологического, социально обусловленного (среда, воспитание, эпоха) до душевного – и тут мир поражается Льву Толстому, этому великому «тайновидцу плоти», говоря словами Мережковского. И наконец, достигало уровня духовного, где уже «тайновидцем духа», настоящим пневматологом был Достоевский¹⁵⁴. Именно он особенно проницательно исследовал парадокс человека, этого промежуточного, столь еще несовершенного и кризисного, иррационально своевольного, с ядовитым жалом смерти в плоти и душе существа. Достоевский, этот «гениальный диалектик, величайший русский метафизик»¹⁵⁵, по определению Бердяева, представил новую углубленную философскую антропологию, значимую и необходимую для будущих времен, в том числе для нашего, в котором так остро проявляется именно кризис самого человека. Христианская мысль с самого начала указывала на падшесть смертного человеческого естества, его глубинную антиномичность, колеблемость и пре-

153 Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 266, 1-я пагинация.

154 См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский: В 2 т. СПб.: Мир искусства, 1901–1902.

155 Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 9.

вратность. Вспомним еще раз ап. Павла с его горестным вздыханием: «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24), которое влечет меня делать «злое, которого не хочу», и не дает мне делать «доброго, которого хочу» (Рим. 7, 19). Русская религиозная мысль предупреждала об этом вполне реальную, стремившуюся к исторической реализации коммунистическую идеологию, усматривая ее утопичность, неизбежность практического провала именно в антропологической подслеповатости, в устранении ею метафизических задач победы «над последним врагом — смертью» (1 Кор. 15, 26).

Причем самопознание человека, развернувшееся в русской литературе и философии, движется по существу христианским пафосом просветления бессознательного, выходом из дремучего хаоса, духом трезвения, покаяния, превращения злообращенных сил и энергий в благие. И быть может, самый существенный русский вклад в это самопознание личности заключался в следующем. Федоров, гениально чуткий к дефициту понимания родовой, соборно-родственной сущности человека, проницательно усмотрел в реализации формулы «познай самого себя» опасный уклон в «знай только себя»¹⁵⁶, в эгоистическое самозамыкание. Достаточно вспомнить бесконечную шеренгу западных литературных индивидуалистов и имморалистов — на манер их философского собрата Макса Штирнера с его единственным бесконечно возлюбленным «я», для которого «ты», «другой» — лишь предмет, *потребляемый* мною. Да уж как знают себя, копаются в себе и *наши*: и герой «Записок из подполья», и Свидригайлов, и Ставрогин, и как, однако, ужасно кончают эти последние — добровольно-отчаянным устранением себя из бытия! Русская литература утверждала, как и русская философия, тут одно — первая, конечно, никак не в прямом рассуждении, не в логической, даже сердечно-логической дедукции, а трагедиями и прозрениями своих персонажей, тонкими сюжетными, образными, мотивными наведениями. Утверждали

одно: познать себя в христианском смысле значит одновременно знать *другого*, в смысле понять–простить, любовно раскрыться на встречу ему, выйти в диалог и полилог, в понимание нерасторжимой взаимоувязанности любви к Богу и ближнему (по Христовой заповеди), солидарной связи всех людей в их общей земной и небесной судьбе, в их ответственности за всю тварь, за всё совершаемое в мире.

Исследователь философии Льва Карсавина Сергей Хоружий отмечал, что тот умел обнажить *эвристические потенции догмата*, усматривая в христологическом соборном определении важные моменты для учения о человеке. Но еще до Карсавина это глубоко и блистательно показал Федоров. Высочайше оценивая христианские догматы, он видит в них возможность образца для человеческого устройства, проекцию на практическое их осуществление. Философ всеобщего дела утверждал принцип превращения догматов в заповеди — «для руководства мыслей, чувств, воли и дела — словом всей жизни нашей»¹⁵⁷ (мы уже знаем такой его подход к догмату о Троице). И основывал свою активно-христианскую антропологию на эвристическом, наводящем на понимание толковании догмата о двух природах во Христе, возможности их согласного, синергического действия: «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной»¹⁵⁸.

Кстати, Федоров, обращаясь ко всем *смертным*, верующим и неверующим, ученым и неученым, стремится убедить в необходимости победы над смертью, достижения родом людским более высокого онтологического статуса целой системой аргументов, религиозных, философских, нравственных, объективно-эволюционных, укрепляет в должном поведении и действии при

157 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 194.

158 Там же. Т. 1. С. 160.

любом варианте бытийственного устройства. Те, кому не дана вера в Бога (возможно, пока, на нынешнем их уровне), те вполне могут принять идею Бога как идеал, воплощающий высшую ступень любви, творческой мощи, бессмертия, как регулятивный образец. Главное: не отчаиваться, если устройство мира покажется (окажется) менее благоприятным для Дела. Вот пример: даже если душа — делима и разрушима, искать и найти закономерности ее разрушения и пути восстановления.

В *хромосомную* философскую программу активного христианства входит и высочайшая христианская идея всеобщности спасения, идея *апокатастасиса*, всеобщего восстановления, развитая в христианском богословии. Она не вошла в состав церковных догматов, оставшись своего рода *частным богословским мнением*. Тогда как подхваченная русскими религиозными мыслителями и богословами (Н. Федоров, Вл. Соловьев, В. Несмелов, С. Булгаков, Н. Лосский, Н. Бердяев, Евг. Трубецкой, Г. Федотов, Вл. Ильин...), она прозвучала с новой силой, с новой онтологической и нравственной убежденностью.

Кратко суммирую для начала основные методологические обоснования метафизики всеобщего спасения, предложенные еще богословскими отцами идеи — Оригеном и свт. Григорием Нисским. Господь все создал для бытия, и «субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания»¹⁵⁹. При этом благо сущностно является принадлежностью только Бога, все же прочие существа, первоначально сотворенные Им в благом их качестве, подвержены колебаниям, падению, злу, но и укреплению в себе качества добра, отказу от зла и восхождению к благу (это относится и к сатане с его свитой, некогда бывших ангелами, так что непреходимых онтологических, негативных императивов для их возвращения к изначальной природе нет). Все эти положения покоятся на христианском

159 Ориген. О началах // Ориген. Творения. Вып. 1. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1899. С. 298.

представлении о неабсолютности, неонтологичности зла (оно — лишь недостаток, отсутствие добра, модальность человеческой свободы, отвратительно-болезненный вывих ее природы). «Сеется тело душевное, восстает духовное» (1 Кор. 15, 44) — новое бессмертное тело («преобразованное из худшего в лучшее» — Ориген), сопровождаемое и новым высшим уровнем сознания и души, приводит к самообличению, самомучению и постепенному самоискуплению в «духовной бане», в «разумном огне» за прежние грехи и преступления: «Человек некоторым образом сам себе будет судьей»¹⁶⁰.

Федоров впервые гениально четко выразил религиозную идею условности апокалиптических пророчеств: они не роковой приговор роду людскому, а лишь угроза, предупреждение тем, кто сходит с истинных, спасительных путей: «Всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились»¹⁶¹. Мыслители активного христианства пошли по нерву, по главному дерзновенному религиозному вектору, который ведет к высшему благу, снимает мучительные антиномии христианской догмы, доводит христианство до полноты и предельно мыслимой высоты. Религия развивается, совершенствуется (см. у Вл. Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве»), как раз расширяя объем спасения, — на мой взгляд, тут главный пункт ее поступания, т.е. всё более глубокого и истинного осознания несовершенным человеком Бога, Его природы, Его требований к роду людскому, да и самой задачи человека в мире. В иудаизме обетование спасения принадлежит фактически одному народу (да и в нем очевидно далеко не всем, а только праведным), в Новом Завете уже распространяется и на язычников, на все народы и светит как высшее обещание пришедшим

160 Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Беседа V // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М.: Типогр. В. Готье, 1862. С. 433.

161 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 402.

к покаянию, по существу всем, но перебивается это не вмещающееся еще в сознание учеников неслышанное обещание ветхозаветными «детоводительственными» акцентами угрозы наказания непослушных грешных «детей» (не сынов). Сыновство предполагает уже совсем другой, совершеннолетний уровень отношений Бога и человека-сына, человека-дочери. Идея и традиция апокатастасиса спасает христианство как высшую религиозную Истину.

В догмате о всеобщности спасения, разделении в *будущем* веке единого рода людского на две полярные категории: спасенных и навечно проклятых, для мыслителей активного христианства торжествует юридико-судейский поворот в разрешении конечных судеб твари (впрочем, при минимальном богословском вдумывании – настоящий метафизический, даже «правовой» беспредел). Казалось бы, *ад* и *рай* – предельно метафизическая, мистическая идея, *не вмещаемая* в наше разумение. А вот Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от которой так и несет «социальной обыденностью», в которой преломляются «откровения божественной жизни»¹⁶², добавим – преломляются низменно и пошло. Да, эта идея – вполне человеческая, даже исключительно и *слишком человеческая*, замешанная на сомнительном мстительном сладострастии смертного человека, *человека общественного*, обуянного злым эросом борьбы, вытеснения, зависти, ненависти и мести.

О том, что вечный ад означал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога, говорили не раз русские религиозные мыслители. Тогда надо признать, что идея темного рока, непреодолеваемой фатальности будто бы вплетена изначально в замысел Бога о мире и человеке. Но это логический и нравственный абсурд. Не говоря уже о том, что такой Бог вызывает, конечно, трепет ужаса, а у особенно бесстрашных сердец нередко – отвращение и отталкивание, и ничего другого... Человечество, похоже,

162 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 229.

ушло в секулярность, по самому большому метафизическому счету, убегая от железно гарантированной большинству адской участи. Иначе говоря, именно этот догматический, катехизический пункт христианской веры стал главной причиной атеизма в исторически христианском регионе. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — всё это вообще не существует в позитивном научном поле современного секулярного мировоззрения. Ад столь нестерпим сознанию и подсознанию человека, что тот вообще предпочел отказаться от обещаний вечности, раз таит она в себе участь отрицательного, мучительного, черного бессмертия. И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена, и столь решительно (возможно, всеяна известным врагом), такая невмещаемая чудовищность, как вечность мучений за краткий срок земного существования, да еще в нашей столь несовершенной, смертной шкуре.

Утверждение идеи вечного наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснять исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заполнили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевлял идеал космического преображения в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель космогонического процесса — обожение твари и мира. И тут совершенно органично и неотъемлемо видение всеобщего спасения. Тут чутко слышали и удержали в сердце и уме новозаветные глаголы о Христе, пришедшем «вызвать и спасти погибшее» (Мф. 18, 11), о Всевышнем, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6, 35), пророческое обетование: «Да будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3)... Оттого здесь столько последователей идеи апокатастасиса — от Климента Александрийского и Оригена (отцов идеи) до свт. Григория Нисского и близких к такому виде-

нию свт. Григория Назианзина и св. Максима Исповедника. Оттого и идея всеобщности спасения с новой силой убежденности, онтологической и нравственной, утвердилась и в русской православной мысли конца XIX–XX вв.

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед погибелью и стремлением стяжать прощение и спасение через самоотречение от мира, аскетизм разной степени, через строгое следование обрядовым предписаниям... В этом христианстве и силен элемент педагогический, юридически-судебный в понимании отношения Бога к миру. Можно назвать его христианством несовершеннолетнего этапа развития рода людского. Другое — христианство всеобщего преображения и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность *лучших* перед *худшими*, перед несовершенством и злом мира.

Наши пороки лишь извращенные добродетели — подчеркивал Федоров¹⁶³, они часто концентрируют в себе энергетически особо мощный психический потенциал. Распутать современный и вечный страстный клубок противоречий, борьбы, взаимного истребления возможно, лишь приняв идею, а за ней и практику обращения зла в добро, злонаправленных сил и энергий — в жизнетворческие и благие, иначе говоря, мощных энергий разрушения — в сверхмощные энергии благого созидания. Изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей — значит терять этот потенциал, вместо того чтобы перенаправить на дело благое, в евангельском сокровенном духе любви, прощения преобразовать темные качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству. Достижение более высокого бытийного возраста (совершеннолетия) — выход к высшей свободе, не связанной фатально с тягой к эксцессам злой

163 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 114.

воли. Несмелов точно, в святоотеческом духе, формулирует суть зла «как выражения ненормального соотношения между физическим и духовным элементами мирового бытия»¹⁶⁴, имея в виду необходимость водительства духом материи, приводящего к гармоническому их единству и сотрудничеству.

Мыслителям активного христианства не могла быть близка догма воскресения, преображения, а затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь все большее разverzание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых распрях... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намека на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Федорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правлящим разумом» Земли и соработником Богу.

В ходе же всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоравливается природа человека, потесняется и преображается область органической недоразвитости, тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от господства «имущего ее державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого вековечного ига. И тогда эсхатология обретает активнотворческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъединство* по образцу Троицы. А в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд:

164 Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 364, 2-я пагинация.

образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

А как быть с тем, что любая идея, даже с хорошими сторонами, но и со своими дефектами (а до сего времени пытался реализовать себя только такой, *дробный идеал*, как выражался русский мыслитель и экономист, последователь учения Федорова Николай Сетницкий¹⁶⁵) при своем сначала широком распространении, затем попытках осуществления сильно падает в глубине, в уровне своей первоначальной теории, упрощается и уплощается, а то и мутирует до неузнаваемости? Отчего это происходит? И достаточно ли объяснение, что, мол, идет неизбежное приспособление к массовому пониманию? Дело в том, скорее, что дробный, дефектный идеал при своем внедрении в практику особенно обнаруживает как раз свои просчеты и недочеты, свои иллюзии в отношении природы человека, порядка вещей, которые в теории маскируются логическим и эмоциональным напором, односторонним подбором «убедительных» доводов и фактических данных. А тут на практике вылезает мощный коэффициент *сопротивления* материала (прежде всего самой природы человека), тормозящего и уводящего реализуемый идеал *не туда*, не в тот бок, обнаруживается *трение* реальности, масса теоретически неучтенных обстоятельств...

Вопрос: случится ли то же с *целостным*, высшим идеалом, высказанным активным христианством, активно-эволюционной мыслью? Как ему не опозлиться, не сдать важных позиций, не пойти на компромисс с несовершенной, нередко злобной и подленькой природой несчастного смертного человека, подверженной импульсам вытеснения, мести, эгоистического *захвата* других и мира себе и в себя?.. Не должно, поскольку преодоление самих этих качеств человеческой природы, изменение и возвышение

165 См.: Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 160–171.

ее и ставится целью всеобщего дела. Тут совершенно органично трезвое сознание опасностей, отсутствие страха перед неудачами и неизбежными извращениями, милостивым и милосердным к ним (к их носителям) отношением, наконец, понимание, что только постепенно и неуклонно потесняя законы смертной плоти, только высветляя ее... медленно-медленно, постепенно-постепенно будет вызревать успех.

РУССКИЙ КОСМИЗМ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Еще в начале тридцатых годов прошлого века Сергей Булгаков в связи с идеями и проектами Федорова, родоначальника русского космизма, сетовал, что «не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли — пророку дано упреждать свое время»¹⁶⁶. А как сейчас, когда глобальные вызовы и угрозы, о которых проницательно писал русский мыслитель, настолько проявились и обострились, что порождают массовые *апокалипсические* фобии и отчаяние в возможности их обуздать, найти новый, воистину созидательный, планетарный путь движения в будущее? На мой взгляд, именно активно-эволюционная, активно-христианская мысль дает и наиболее глубокий *диагноз* этих глобальных кризисов, и предупреждающий точный *прогноз* негативного варианта развития, и *проект* выхода из них. Впрочем, срединный здесь термин «прогноз» — не совсем слово из понятийного круга русского космизма. *Прогноз* — это во многом пассивное экстраполирование того, что будет, исходя из уже идущего развития, его логики, ценностей, направлений и тенденций. Так что точнее будет ограничиться «проектом», который предполагает творческое видение грядущего, планирование нового и должного, внедрение

166 Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый град. 1931. № 1. С. 58.

новаторских подходов, жизнеутверждающих и жизнеспасительных выборов, поворотов и путей. Тем более что при пассивном прогнозе можно скорее предсказать лишь дальнейшее углубление имеющихся глобальных и более мелких кризисов, тех, что уже обозначились и с которыми мир пока не справился.

Итак, глоболизирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, принявших, как известно, форму глобальных кризисов. О чем это свидетельствует? Значит, эти глобальные проблемы – экологические, демографические, антропологические – решаются как-то радикально *не так*, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты. Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) – поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания, утверждавшегося в философии русского космизма, что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* – всех землян. И касаются-то они именно натурально-бытийственных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека, а подход к этим проблемам – лишь экономический, социальный, геополитический и начисто лишен онтологического, сущностного измерения.

Об этом измерении никогда не забывала христианская мысль, указывая на *падшее* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор – как впервые четко высказал автор «Философии общего дела» – человечество никогда не учитывало этого гиблого онтологического фундамента в своих действиях

в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента.

А вот русский космизм выдвигает на первый план как раз тот заглавный, глубочайший глобальный кризис, который в конечном анализе является причиной всех других. В XX веке он получил название *антропологического*, касающегося самого человека. XX век горестно отметился ужасающими гекатомбами (такое случалось и прежде в истории, и не раз!), но «разумно»-сатанических опытов над людьми столь гигантского масштаба, столь массового садистического распяливания человека — нет, такого еще не бывало! Этот век представил разнообразнейшую шкалу минусово-отрицательного опыта, какую ранее не вводили в свою мысль философы и идеологи. После двух мировых войн, тоталитарного засилья жажда просто жизни — питаться вволю и вкусно, развлекаться-отвлекаться, не чувствовать боли, быть рядом с приятными тебе людьми, не знать внешнего физического принуждения естественно обострилась, бросив мир в объятья идеологии и практики общества комфорта и потребления. Кризис гуманизма (видения человека как меры всех вещей, как высшей ценности) начался не сегодня, но сейчас вступил он в фазу острейшую, когда «гуманизм» в смысле *раскрепощения человека*, права на свободу во всех его измерениях сполз в апофеоз грубой «материократии», нижнего этажа в человеке, всех его инстинктов и поползновений, извращенно к тому же экзальтируемых, вплоть до беспощадного вытеснения слабого и устранения конкурента, до особого наслаждения жить в трещащем по швам апокалиптическом мире. И вот западные психологи и социологи говорят уже о широком поражении самых благополучных стран (более трети населения) «ноогенными неврозами» (термин Виктора Франкла), неврозами отсутствия смысла и цели жизни, «психоневротическим нигилизмом» (Вольфганг Краус) — в крайней форме проявляют они себя в наркотизации сознания (забыться от бессмыслицы и неизбежной смертной

бездны!), в эпидемии самоубийств, разгуле разрушения и саморазрушения... *Конец света* гнездится в недрах самого человека, отравленного смертными токсинами.

Нигде так отчетливо и выразительно как в литературных, идеологических, философских концентратах не выходит наружу неотступный, неизбываемый, часто подсознательный страх смерти, ужас уничтожения «я», доходящий иногда до окончательного отчаяния, целящего уже во все сразу и вместе: в себя, других людей, все живое, наконец, землю, космос, весь универсум (вспомним хотя бы исповедь логического самоубийцы из «Дневника писателя» Достоевского или теорию Эдуарда Гартмана о будущем желанном коллективном самоубийстве человечества и с ним уничтожении всей вселенной). Психологи уже исследовали механизм переноса подсознательного, полусознательного и сознательного страха смерти с себя на другого. Этот сдвиг остро ощущается в садистических актах, но он же на деле широко проявляется в самых разных эксцессах ненависти, жестокости, убийства, сотрясающих межчеловеческие, межнациональные, межгрупповые отношения. Сдвигов и переносов всегда было немало: мирной кончине в домашней постели предпочитали гибель в распаении бранного эроса, медленная агония жизни добровольно прерывалась мечом харакири, факелом камикадзе, теперь шахида в одно мгновение уносят свои и чужие жизни... И наконец: «О, если бы со мной погибла вся вселенная!», «Все утопить!», все взорвать, привести к коллапсу! *Nihil, nihil* — ничто, ничто — на таком сатаническом порыве только и утоляются ожесточенно-безнадежные, обезбоженные ум и сердце, метафизически озлобленные до предела. Вот они крайние манифестации антропологического кризиса, залегающие в иррациональных глубинах секулярного, предполагаемо «разумно» устроившегося общества!

«Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26) — и работа этого врага, густая трагическая тень, которую бросает она на существование сознательного и чувствующего существа, направляется никем иным, как антагонистом Бога, не зря назван-

ном «имуший державу смерти» (Евр. 2, 14). Сейчас неистовство нести смерть другому, убивать, сеять трупы, гибнуть самому залило книги, газеты, журналы и — особенно *заражающе*, касаясь глаз, ушей, *чувствительности* множеств — теле- и киноэкраны. Возьмем лишь один пример: культовый фильм «Убить Билла» — какая эстетизация убийства, превращение этого акта в красиво-жестокий, кровавый балет! Здесь особенно очевидно *смертопоклонство* современной массовой культуры, как собственно всей потребительской цивилизации, на деле поклонившейся врагу рода человеческого.

А ведь именно русская культура родила самого радикального за всю мировую историю борца со смертью — Федорова, который ввел так недостающую высшую цель в историю, а также в жизнь всех без исключения людей, живших, живущих и кому еще жить в будущем, всех поголовно смертных: преодоление теперешней смертной, кризисной, *опасной* для себя и мира природы человека, созидание нового бессмертного статуса бытия, распаханного на вечность космического созидания. С уяснением этой цели русский мыслитель связывает достижение наконец-то *совершенного* («меры возраста Христова») родом людским, таким еще буйным подростком, играющим в свои нередко злые, отчаянные и бессмысленно-губительные игры.

Идеологи глобализации с ее реально торжествующей гипертрофией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта *качества жизни*, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задаются ценностями потребительства и комфорта, пусть и в более широком культурном ассортименте, и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемерид, со своей неизбежной

теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), а это и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический — победу над старением, смертью, возвращение к преображенной жизни уже унесенных ею.

Итак, как же выходить из антропологического кризиса? Должны ли мы, как полагают некоторые экологические философы, эконофилы, смиренно согнуть свою горделивую выю перед интересами других форм жизни, «гармонично» вписаться в биологическое сообщество на одних правах с ландшафтом и насекомыми или, напротив, как утверждают активно-эволюционные мыслители, опознать свою решающую авангардную *эволюционную* роль как носителей разума, *психического*, того *духовного* цвета, до которого пока доработалась эволюция?

Человек как существо фундаментально промежуточное, еще только *растущее*, противоречиво-полярное в своей самооценке, в своих возможностях и манифестациях («Я царь — я раб, я червь — я Бог» — Державин) в ходе истории, исторического воспитания и испытания, развивает обе свои полярные стороны — к добру, созиданию, укреплению источников жизни на пути к ее обессмертиванию, и ко злу, идущему от отчаяния в спасении от смерти прежде всего, к разрушению, растлению, нигилизму. Интересно, что накапливается багаж того и другого. Мировые войны, геноцид, атомные бомбы... соседствуют с уже существующими в человечестве идеями богочеловеческого преображения мира, с массой положительных научных достижений, работающих на понимание мира, его освоение и преобразование, на творческую мощь человека. Почти все созданное человеком, подточенным вирусом смертной тоски, является амбивалентным, как и он сам, может служить и благу, и злу. И переламявать этот сомнительный баланс в сторону радикального добра можно, как полагали самые проницательные богословы и философы, от свт. Григория Нисского

до русских активно-эволюционных и активно-христианских мыслителей, прежде всего путем обращения зла в добро, только потесняя права смерти в самом человеке, работая над его омолаживанием, удлиняя видовой срок его жизни, вплоть до достижения бессмертия и постепенного восстановления ушедших. Главное уже сейчас — внедрять смертоборческое сознание, сознание того, что глубиннейшей причиной кризиса человека и созданной им цивилизации является его смертность, эта роковая печать его первородного *греховного недостойнства*.

В наше время особенно девальвировалась задача сущностного улучшения человека — остается лишь идея нравственно-духовного совершенствования, оставленная отдельному индивиду. Все представители русского космизма, кто более, кто менее радикально, но стоят на необходимости восхождения человека не только в социальной, нравственной, но и в его биологической, психической природе. Регуляция (вместо эксплуатации — Н. А. Сетницкий, А. К. Горский), причем направленная в обе стороны, и на мир, и на самого себя, изъятие паразитарных принципов жизнедеятельности, включающих взаимную борьбу, вытеснение, пожирание, выправление в естестве человека и несовершенного, и самого ужасного и, казалось бы, безнадежного...

Утвердим еще раз: русские космисты вносят онтологическую составляющую в общественные проекты. Увы, бытийственный фундамент социального действия и преобразования не принимает до сих пор в расчет вопрос о природе смертного человека, о ее коренных дисгармониях, обрекая тем самым на фиаско многие цивилизационные задачи и планы. Коммунистический рай на земле провалился в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в природе человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника — смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым»¹⁶⁷. Очередная обманная утопия — все-

167 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 201.

общее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «пост-история» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором...

Не переставая говорить о кризисах, пестуют алармизм, притом что сам тип человеческого развития – кризисен, именно в силу несовершенной природы человека, пробившегося в ней особого качества *свободы*, которая, увы, все пребывает на низшей стадии *своеволия*, свободы на зло, на демонический эксперимент... И главное – повторим – упирается мыслящее, чувствующее существо в непреодоленную индивидуальную смертность, глубочайший источник трагизма и нигилистических эксцессов в нем. Даже если бы общество только поставило задачу борьбы с «последним врагом», дало бы надежду людям – это уже значительно укрепило бы позиции добра, творчески-созидательных сторон в их натуре. Самое опасное, скатывающееся в демонизм и сатанизм, – ситуация безнадежности, поругания и оплевывания человека. Философия отечественного космизма ставит перед ним высочайшую цель и накладывает на его плечи великое дело. Иоанн Павел II как-то определял современную цивилизацию как «культуру смерти». А русский космизм предлагает как раз «культуру жизни», объединяя в ее построении науку, религию, искусство.

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе (и космосу) ставится отечественными космистами, по сути, в христианском духе – как ответственность вершинного (пока) эволюционного, Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» в надежде на освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8, 19, 21).

Федоров не раз повторяет, что в человеке природа приходит к осознанию себя, «в понимание самой себя», отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумно-

го, чувствующего, — увенчание большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнетворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание потерянного или нужного органа и т.д.), которые сам человек уже утратил в своем технически-орудийном отношении к миру. Природа начнет управлять «самой собой чрез род человеческий, который есть та же природа, только пришедшая в сознание»¹⁶⁸. И должным, т.е. нормальным, отношением человека к природе является, как уже говорилось выше, разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. Причем это управление касается как смертоносных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений, цунами и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимном содействии будут физиками, химиками, механикам своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, которое не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое себе подобие»¹⁶⁹.

В русский космизм вошла проблема хозяйства в космическом, преобразовательном размахе, в расширенно-онтологическом смысле и духе библейской, еще первоначально-райской заповеди об *обладании землей* и *мудром владычестве* над ее созданиями (Быт. 1, 28). Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным природным силам, потрясающим род людской, и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т.д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим

168 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 389.

169 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 3. М.: Прогресс; Традиция, 1997. С. 281.

человечество в *общем деле*. Русским философом были проективно промыслены конкретные пути и способы *регуляции природы*, в том числе и мирное использование войска, превращение *орудий истребления в орудия спасения* в управлении погодой, в «метеорической регуляции» (как пример пророческой эффективности такого проекта можно привести современные разработки использования своего рода космического ядерного щита как защиты от вторжения нежелательных небесных тел, могущих нести тотальную угрозу жизни на земле).

Мысль русских космистов прорывает не только временную фатальность, но и пространственную. И тут особенно важен вклад Федорова и Циолковского: *запертость* человеческой жизни и деятельности в узких земных пределах (и тогда появляются неомальтузианские проекты, неизбежно усиливается борьба за ресурсы, маячит и зловещий спектр войны...) преодолевается в идее и проектах космической экспансии, кстати, связанных с нетривиальным подходом и к экологическому кризису.

Глубинный порок нынешнего неолиберально-рыночного, глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рождается радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африка «объективно» ужмется спидом и племенным геноцидом, Россия умалится до 30–40 млн. уже спущенным каскадом депопуляции и т.д. и т.п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести миллиардов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит умножение возможностей регуляции сово-

купным человечеством сил и энергий природы, но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Космическая экспансия — прорыв роковой запертости человека на ограниченном пространстве земли, на которой иначе панически начинают высчитывать соотношение остающихся, иссякающих природных ресурсов и наличных душ и всё более поддаются на искус «людоедской» демографии: максимально сократить эти души. Русский космизм снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, одна живем! — за счет планетарного большинства), тем, что снимает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Уже отмечалось, что русские космисты, подчеркивая взаимосвязанность нашей ограниченности в пространстве и времени, утверждали, что преодолевать их придется вместе. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. Только долгоживущие, а затем и бессмертные создания, существа автотрофные (питающиеся непосредственно лучистой энергией), обладающие творчески трансформированным организмом, достигшие «полноорганности», т.е. умения созидать себе нужные органы (как это умеет делать природа со своими тварями на путях инстинкта), способны жить в самых разных космических условиях, осваивая их и преобразуя...

На такую грандиозную задачу может работать только наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспан-

сии и спасения Жизни, синтезировавшая свои отрасли и дисциплины, творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации императивов активно-эволюционной, активно-христианской цели. Науке, точнее, грандиозному синтезу наук, объединенных во всеобщую космическую науку о жизни, в активно-эволюционной, космической философии дается новое направление развития. Ведь пока наука, основная созидательная сила современного мира, работает с равным циничным успехом и на разрушение. За это во многом ответствен тот фундаментальный выбор, который господствует в современном мире с его фактическим обожествлением нынешней природной данности человека, его естественных границ, выбор, не дерзающий их раздвигать, т.е. идеал человека, пробующего и утверждающего себя во все измерения и концы своей природы, в том числе темные и «демонические», признающиеся одинаково правомочными, идеал, отказывающийся от императива эволюционного восхождения. Научное познание и поиск призваны осуществлять себя в поле нового, активно-эволюционного выбора; в них требуется внести четкий нравственный критерий, высшую цель их усилий. Преобладающее развитие знаний о жизни, биологии, причем ввиду преобразовательно-проективной цели, критерий нравственности, признание высшего регулятивного идеала и служение ему – вот важнейшие черты науки, работающей на сознательный этап эволюции. Ноосферный, космический идеал должен быть раскрыт в такой конкретности, чтобы он мог увлечь действительно всех. Высшим благом нельзя признать просто исследование и бесконечное познание неизвестно для чего или лишь для созидания временного, материального комфорта живущим. Высшим благом может быть только жизнь, причем жизнь в ее духовном цвете, жизнь личностная, сохранение, продление, развитие ее. Такое благо, такая цель и такой предмет касаются всех без изъятия. Поэтому наука, исследование и преобразование мира, по мысли отечественных космистов, должны быть всеобщими, делом буквально каждого.

Нынешнее же отношение к подобному направлению мысли, выразительно проявляющееся в равнодушии к космическим путешествиям и исследованиям, часто фактическом отказе от космоса, в свете оценки отечественных космистов, стало бы отказом от будущего земной цивилизации. Конечно, сейчас человечество делает лишь первые шажки в освоении Вселенной: оно где-то на стадии колеса и первого топора по сравнению с аэропланами, ракетами и компьютерами (если брать аналогией уже пройденное развитие). А ведь космические программы — как раз безусловная сфера международного сотрудничества, глобальных, объединяющих задач, концентрации сил и энергий, растрачиваемых ныне на пустяки и взаимную борьбу... Сейчас обесценена героика, но это вовсе не навсегда — откат, естественная реакция на предыдущую эпоху с ее дефектными идеалами и нередко суррогатами героизма. Но мы знаем, оглядываясь на прошедшее, что неминуем новый накат и подъем, нельзя абсолютизировать нынешнее состояние наших душ и ценностей... *И это пройдет...*

Сейчас, действительно, можно диагностировать в цивилизованном мире потерю серьезности, ее дискредитацию после всех более чем серьезных испытаний XX века: войны, революции, фашизм, мощные тоталитарные попытки организовать массу, репрессивные измывательства, полпотовщина, террористические устрашения... А уж когда рухнул СССР со своей отмеченной глубокими дефектами, но идеологией некоего «высшего» идеала, вышли и у нас в культ игры, чистого развлечения на время života — масс-медиа оглушает кучей забавностей, игровой стихией, развлекает-отвлекает от углубления, трезвости, мобилизации воли. Как-то Герман Гессе, автор культового интеллектуального романа «Игра в бисер», признал игру лучшим употреблением жизни, раз она у всех неизбежно оканчивается одним — смертью. Вот оно, самое точное *вскрытие* нашей «несовершеннолетней», бесконечно игровой цивилизации, в которой человек *играющий* утверждает-ся чуть ли не в качестве самого изысканно-эстетического типа. А уж как при этом изощряются идеологи игры, философы и пси-

хологи! Последние придумали уже и *беатотерапию* (терапию наслаждением) на основе всяческих игровых практик.

Философ и публицист Александр Панарин писал об «ослаблении прометеевой воли» западного человека¹⁷⁰ — стремился тот в Новое время, в эпоху модерна, пусть к чисто орудийному, пусть человекобожескому, но покорению природных стихий, к возрастанию своих сущностных сил, а сейчас — упадок, разочарование в возможностях преобразования мира, обессиливание человека резко обозначившейся изнанкой его природы, противоречивостью развития и уход в постмодернистскую «веселую науку», в симулякр реальности, в виртуальную иллюзию, в кайф — *забыться и сладко заснуть*, сказала бы я словами лермонтовского лирического героя. А раньше было — бодро встать и делать, и покорять! Провал фаустианско-прометеева западного задания камуфлируется ныне ублажением инстинкта, освобождением человеческого *низа*, иными словами, новой иллюзией, отвлекающей, приятной, остроощекочущей...

«Засни, безнадежное сердце!» — уймись радикально, удовлетворишься оглушающими тактильными ощущениями, остро или приятно чувствительными для тела! — подспудный слоган современной массовой потребительской нормы. Идет гомерическая сексуализация жизни, человека, разжигание массовой культурой развлечений стихии либидо и оргазма — любой ценой, любым изощрением и исхищрением. В этой нашедшей себя, свои формы, свое безбрежье сексуальности многим видится современная форма личной свободы. К тому же она самая безобидная для политического истеблишмента и вполне им поощряется как канализация опасной энергии недовольства и протеста. А уж как эта распаленная сексуальность хороша для «врага рода человеческого», противника его движения к Богу, к высшему естеству! Зачем вырываться из объятий глубинного отчаяния, искать

170 Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 86.

и бороться за новую гармоническую природу человека и мира? Вот и культивируется реальная, пусть на время, *мань*: до последней капли и сладкой судороги выжать то, что может дать смертное естество. Я уж не говорю о все более распространяющихся компьютерных формах секса: он становится все более свернутым на себя и на призрачный возбуждающий образ. И неужели уже делающиеся прогнозы, насколько изменится любовь половая (впрочем, какая уж половая!) будут столь плачевны: чуть ли не поголовно все перейдут на самоудовлетворение с помощью разной тонкой машинерии: спецкостюм, наушники, очки и т.д.?!

Антиутопия рассказа Андрея Платонова «Антисексус» да и только! До какой степени цельно реализуется фундаментальный выбор этого общества: остановиться на чувственном убожении данного, «падшего» человека и на «культуре», в широком смысле мнимого, искусственного, а сейчас и пошло-примитивного «воскрешения», восстановления жизни... Создается законченное царство мнимости и иллюзии, как у Рея Брэдбери в одной из его вещей о будущем, и полного при этом отъединения людей друг от друга — не нужен уже даже единственный, любимый. Как дьявольские деньги в сказках и легендах: вот они, новенькие, дразнящие, хрустят, блестят, обещают тысячи удовольствий, ан, дунул, и исчезли или превратились в грудку сухих листьев. Как будто нечто грандиозно-тотально-«дьявольское» сооружается. Тогда как у активно-христианских мыслителей торжествует древний, *платонов* подход к эросу и его энергиям, связанный с их возгонкой, сублимацией в преобразовательные, творческие мощности (см. выше об идеях Федорова о «положительном целомудрии», «Смысл любви» Владимира Соловьева, «Огромный очерк» Александра Горского, а также «Этику преображенного Эроса» Бориса Вышеславцева...).

Так что Федоров закономерно считал: «Целью жизни будет спасение от культуры»¹⁷¹, такой культуры, что, гордя на од-

171 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 481.

ной стороне все эти великолепные мнимости и искусственности, на другой — приводит к вырождению, хирению живого человека и живой жизни. У него, как у всех космистов, напротив, превратить все искусственное в действительное, искусство — в творчество жизни, выйти в реальность полную, предельно достоверную и живую. Ведь первое, что созидает это сатаническое впечатление эфемерности и призрачности — сама смерть, что вдруг, в мгновение ока превращает в ничто целого уникального человека (или живую своеобычную тварь), а потом уносит все следы, всякую память о них, во всяком случае о подавляющем большинстве, кроме горстки культурных избранников. Были — не были, жили — не жили! — вот она, основа химеричности и призрачности бытия!

Активно-эволюционные, активно-христианские мыслители предложили человечеству другой выбор: торжество реальности (у Федорова и религиозных философов радикально и четко — всего жившего, живущего и могущего жить); вместо призрачности, миража жизни земной (вот еще грохнет какая-нибудь природно-космическая катастрофа и рассыпется она в беспредельности, как не бывшая!) ее утверждение в вечной реальности, ее обессмертивание. Настоящей реальностью может быть только обоженная, неразрушимая реальность, владеющая своим бытием. Тут, в нынешнем фундаментальном выборе, — упор в тупик: изощрение наслажденческих рецепторов в пространстве фантомальности, искусственности. Там, в активно-эволюционном, активно-христианском выборе, — жизнь, безграничная, персональная и вселенская, реально радующаяся в творчестве и любви. Тут — торжество обманной химеры, там — преображенной, обоженной жизни.

Если Федоров предрекал, Впрочем, и констатировал философско-гносеологический факт превращения объективного мира в иллюзию для *ученых* (имеется в виде образованный класс), оторванных от дела, от прямого преобразовательного внедрения в материальную реальность, то постмодернистская эпоха (философски наиболее глубоко выразившаяся в пост-структурализме) уютно устраивается в мире симулякров, произвольных неути-

литарных макетов действительных вещей и всякого рода манипуляций с ними, уходит в откровенную игровую виртуальность. В классическом субъективном идеализме сомнения в подлинности, в самом наличии объективного бытия (в его достаточно расхожем, можно сказать, экзистенциально-бытовом варианте сомнения, знакомые не одному вдумчиво-беспокойному подростковому сознанию) все же проникнуты тревогой, драматическим, а то и сумрачно-трагическим переживанием. А вот в современной виртуальности восторжествовала терапия от неизвестного, проблематичного, от мучительных *бездн*, взяла верх комфортная, увлекательная и увлекающая в забвение от этих бездн, от поисков истины и блага Игра. Речь идет о фактически тотальном отказе от Реальности — это не сомнения вникающего в нее ума, а именно вынесение ее за скобки. Речь идет о бытийственном негативизме или мягче — индифферентизме.

А тут, рядом с Землей, мчатся метеориты, болиды (пока проносятся!), подступают теллурические, космические катастрофы, эпидемии, болезни, угроза вырождения, массовой гибели... Об этом по-настоящему ответственно почти не говорят. Короче, утверждают русские космисты всем пафосом своей мысли, необходимо *взросление*, выход в трезвую, совершеннолетнюю серьезность. *Серьезность* — качество религиозного взгляда. Если в христианстве мы знаем сокрушение о грехе и плач о своем недостойнстве, то в развлекательном отвлечении — чаще всего ржачку, глупый смех. Вообще критерий *серьезности* — капитален: только в его свете жизнь, суть ее, ее задачи могут предстать в их *истине* и направленности ко благу. Можно говорить о *серьезности* как об одной из основоположных философских категорий. Ее предел и апофеоз — не тоска конечности, не острое или тихое отчаяние смертника (что — только момент самосознания), а изгнание смерти из ткани физико-психического мира, выход в новое бытийственное качество. О Федорове, кстати, было сказано, что *впервые в мире человек заговорил сугубо серьезно о самом серьезном*. В случае с наследием отечественного кос-

мизма можно говорить о *философии серьезности*, философии *сугубой и ответственной серьезности*.

Вот уже несколько столетий с Нового времени история за-
циклена, как выражался Федоров в простой, *детской* форму-
лировке, на *вопросе о бедных и богатых, о бедности и богат-*
стве. Этот вопрос может принимать разную форму, в том числе
форму своего решения: то религиозно-должную, то утопически-
социалистическую, то «научно»-коммунистическую, а сейчас
после провала эксперимента в СССР и в так называемом социа-
листическом лагере резко прочерчиваются новые линии разде-
ла на будущее, и похоже, довольно долгое будущее — по регио-
нальному принципу, и вновь выносятся в центр та же проблема,
то же разделение, чреватое борьбой, войной, противостояни-
ем: *Север — Юг, богатый Север — бедный Юг*. Да и в конфликте
цивилизаций — западной, секуляризованной, хотя формально
иногда продолжающей называть себя христианской (впрочем,
в свою объединительную Хартию Европа отказалась внести пункт
о своих христианских основах), и исламской, теократической
по своему духу (тут — импульс и задание религиозизировать всю
жизнь), присутствует и этот компонент, связанный с экспанси-
ей западного мира и его ценностей, с теорией *золотого милли-*
арда, призванного скрыто подпитываться донорскими ресур-
сами — сырьем, рабочей силой... — *бедного* мира. Повернуть мир
на другие пути может некий другой капитальный рычаг — надо
радикально сбить *оптику*, и тут активно-эволюционная перво-
задача, первопроблема, не социально-классово-региональная
(*о богатых и бедных*), а онтологическая, касающаяся всех и каж-
дого, — о *жизни и смерти*, о (пока) *живущих* и (уже) *умерших*,
и станет первоклеточкой этого нового видения и нового фунда-
ментального выбора.

В новом веке все более острым, чувствительным колом в бока
человечества упрутся натуральные фундаментальные пробле-
мы, которые родоначальник русского космизма называл *вопро-*
сом о жизни и смерти. Вольно-невольно род людской может

для начала объединиться вокруг этих проблем, затрагивающих самые необходимейшие основы его бытия: экология, демография, продление жизни, обуздание темно-отрицательных сторон свободы — преступность, наркотики, бессмысленность жизни, антропологический кризис (ноогенные неврозы)... И безусловно, можно предположить расцвет биологии и медицины. Как и синтез наук вокруг этих дисциплин, имеющих прямое отношение к человеку и самому дорогому для него — его здоровью и жизни: новые методики комплексного лечения и омоложения, выход к принципам питания, более соответствующим эдемским заповедям, движение к автотрофности, постепенное преодоление видового барьера продолжительности жизни, выращивание тканей и органов на основе стволовых клеток (регенеративная медицина), банки генетических данных уходящих из жизни, исследование перспектив клонирования, увеличение количества людей нового активно-эволюционного типа и т.д. и т.д. Наконец, развитие гуманитарной и религиозной культуры, вырабатывающей и внедряющей новый фундаментальный выбор человечества...

В этот выбор должна войти и высокая христианская идея всеобщности спасения, развитая в христианском богословии и русскими религиозными мыслителями и богословами (см. выше в главке «Активное христианство»). Зададим себе простой вопрос, из разряда наводяще-эвристических, какие любили ставить активно-эволюционные мыслители: зависят ли судьбы общества, человека, людей в целом от Бога, в которого они верят или верили их родители и предки, будь то христианская Троица, мусульманский Аллах или какой-нибудь псевдорелигиозный идеал, вроде коммунизма или фашизма, опознававшихся как высшая, священная цель? В случае с последними ответ очевиден: зависимость — прямая и достаточно полная. В первом случае высшее Благо, Истину и Красоту являет Бог, и вот когда человек верит в Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою тварь, обрекающего какую-то часть людей (а ведь созданы они в первообразе по Его образу и подобию), на участь неизлечимых злодеев и греш-

ников, неудачников бытия, вредный сор, тех, кто будет вечно мучиться в отвержении (т.е. награждает их черным бессмертием, нескончаемым отрицательно-адским бытием), то, наверное, это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое поведение. Во-первых, такое низменное, «слишком человеческое» представление о Боге заставляет многих бежать от такой религии с ее «террором ада». Во-вторых, подспудно влиять на людей (даже и в их секуляризованном уже качестве), на как бы свыше санкционированное отношение к *другим, не тем*, недостойным и чуждо *отвратительным* индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, считать за зловредное ничтожество, уничтожать... Кстати, какой-нибудь «сциентифичный ад», «научный», «усовершенствованный», который проектировал Эрнест Ренан, чтобы в *прекрасном будущем* «аристократия ума», «непогрешимое папство»¹⁷² могли держать в повиновении слабую и лукавую, злобную и преступную часть общества, оказался логически и эмоционально-оправдательно возможным в «ужасной мечте» философа как раз потому, что есть в религиозном устройении бытия такое «замечательное» заведение. И сколько таких обезьяньих карикатур высшего карательного «образца», оскорбляющего Бога любви и милосердия, обрекающего на фиаско Его замысел о мире и человеке («Да будет Бог все во всем» — 1 Кор. 15, 28, «И ничего уже не будет проклятого» — Откр. 22, 3), существовало и, возможно, еще возникнет на какое-то время на земле!

Активно-эволюционный, активно-христианский, *ноосферный* подход русских космистов контрастирует с наиболее распространенным кругом нынешних идей для если не переустройства, то хотя бы относительности стабильности мира. Все говорят о мини-

172 Ренан Э. Философские диалоги и отрывки. С. 162. Именно об этом проекте Федоров писал так: «До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 172).

мальной хотя бы надежде, остановиться в безумной индустриально-потребительской гонке, опаматоваться, сократиться численно, ужаться, *по одежке протягивать ножки*, вернуться к какой-то прежней гармонии с природой, хотя бы до остро кризисного сегодняшнего положения, и так потихоньку в некоем гомеостазисе *выжить*. А тут, напротив, не *выживание*, а *восхождение*. Как-то Кромвель записал на своей Библии мудрые слова: «Если человек не становится лучше, он перестает быть хорошим» — прекрасный эпиграф, приложимый к борьбе за императив *восхождения* против безнадежно-позорного *выживания*, обрекающего на стагнацию и неизбежную энтропийную деградацию.

В заключение вспомним: есть одна эволюционная, биологическая закономерность, продолженная в своей форме и на общественно-историческую жизнь. Касается она так называемых *фазовых переходов*, скачков в развитии, в ходе которых возникает новый, более сложный и совершенный план организации. Мы все боимся кризисов, особенно в их остром, угрожающем градусе, хотя именно они — очевидный симптом назревших радикальных эволюционных скачков, готовящегося творчества небывалого. Чтобы стало чуть яснее, один капитальный, можно сказать, первопример. Жизнь, возникшая на Земле примерно четыре миллиарда лет назад, три миллиарда из них развивалась в форме простых одноклеточных еще без клеточного ядра, прокариотов (вирусы, бактерии, сине-зеленые водоросли), и они же готовили себе губительный кризис, выделяя смертоносный для них кислород. Однако в лоне этой первичной жизни незаметно, маргинально, возникают существа, для кого этот самый кислород — основа их жизни, эвкариоты, от которых и происходит в некий час X взрыв многоклеточной фауны, а далее уже все прочие эволюционные эры и скачки в них идут со все растущим ускорением, сначала на миллионы лет, а с приматов, гоминид, потом с человека разумного, венца цефализации, с возникновением сознательно-социальной формы прогресса уже на тысячи лет, а сейчас, возможно, скоро счет пойдет на сотни... Для нас, лично для каждого, драма в том,

что мы остаемся чрезвычайно *короткодышными* существами и следить за этой параболой развития возможно пока лишь в общем интеграле коллективной исторической памяти.

Вот и активно-эволюционная, активно-христианская мысль, открывающая созидательные, преображающие перспективы для рода людского в целом, — пока еще во многом такой таящийся в человечестве план, развивающийся постепенно в духовном авангарде эволюции, в котором уже множество мыслителей, ученых, деятелей, и известных, и малоизвестных, и России, и Запада, и Востока. Эта мысль предлагает новый фундаментальный выбор ценностей и целей человечеству, но насколько она дошла до него? По большому счету, пока недостаточно, ибо она еще не вошла в своей полноте в то, что Тейяр де Шарден называл социальной ответственностью, передаваемой через обучение и воспитание. Через хромосомы этого мы не получаем, хотя задатки совести, космического и божественного чувства, возможно, все же да, во всяком случае потенцию обрести их и развить. Чему, каким ценностям воспитывают с «чистой доски» детства, мы прекрасно знаем по себе, и индивидуально некоторые выбивались хотя бы к теоретическому видению иного, не господствующего сейчас фундаментального выбора только через прикосновение к этой «маргинальной», но на деле авангардной традиции. Вспомним, какую исключительную роль придавал Федоров воспитанию сынов человеческих с раннего детства в этом новом фундаментальном выборе родственности, долга перед ушедшими поколениями, сути и задачам онтологического дела преодоления смерти, преображения природы себя и мира, последовательности его осуществления... Школа-храм-музей-библиотека-обсерватория — так конкретно и вместе глубоко стяженно-символически раскрывалась идея синтеза получаемого и заново в исследовании приобретаемого знания, знания, нацеленного на восхождение человека и окружающего его мира к новому качеству бытия, к высшей природе.

Как сейчас изменился мир, в какую сторону? Казалось бы, столько всего произошло, войн, революций, реставраций, новых

политических конфигураций на карте земли. А какие фантастические научные и технические достижения: отрыв от земли, выход в космос, телевидение, Интернет, трансплантация органов, клонирование, нанотехнологии, быстрее средства сообщения, связавшие все уголки планеты. И разительная примета нашей эпохи: глобализация — обруч единой экономической, финансовой, информационной, политической системы, все туже стягивает мир. Что мы видим? Неудержимо пробивается факт всеобщего единства рода людского, эволюционная закономерность к созиданию некоего суперорганизма человечества — то, о чем в его идеально-должном виде планетарного единения и братства предрекал тот же Федоров, а в XX веке эволюционно, так сказать, *метабиологически*, как задание ноосферы обосновывали Тейяр де Шарден и Вернадский. Но, и это самое главное, — глобализация осуществляет себя в старом фундаментальном выборе: тут, как уже отмечалось, и скрытая селекция регионов и народов, и корысть трансатлантических корпораций, и культивирование «низшей» чувственной свободы, несовершеннолетне-игрового отношения к жизни, цивилизации досуга и развлечения... В ней не происходит того фазового перехода к новому уровню самореализации человечества, к онтологическому делу исцеления мира от его стихийно-разрушительных начал, к реализации самых заветных чаяний личности, без которой бессмыслица и глубинный трагизм ее бытия не преодолеваются. Глобалистский прогресс, диктуясь дефектным, если не идеалом, то заданием, сгущает тени, изнанку человеческой природы, усиливая в поле *низшей свободы* душевный хаос человека, аморальные, а то и преступные его импульсы. И тогда антиглобалистский отказ от такого прогресса, от космополитического рыночного диктата, опора на традиционные натуральные основы и ценности, мультикультурализм... — такой «ретроградный» выбор кажется многим более сохранно-нравственным, избегающим сатанически-изощренных извращений разума и поведения, как то происходит в глобалистском «авангарде». Часто «отсталость» лучше, глубже, органичнее,

человечнее (божественнее), чем безудержное предполагаемое *вперед* на ложных путях.

Однако по-настоящему продуктивно противостоять процессу глобализации вряд ли получится через островки местной автаркии, самозамыкания в своих этнических, культурных нормах и ценностях. Нынешней неолиберальной, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов ноосферы, активного христианства. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосприятий, логик. А вот планетарному, ноосферному человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования человеческой природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни и эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом. Вспомним хотя бы с детства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты...

Очень важно в наше время отбросить фатум одного, единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем сам этот новый выбор и прозреваемые

его результаты, так сказать, зов грядущего, начинает определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, выдвигаемый русским космизмом — ее даже теоретическое для начала освоение обществом начнет реально действовать как направляющий, эволюционный фактор.

ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ИММОРТАЛИСТ

**АЛЕКСАНДР
РАДИЩЕВ**

В советское время Александр Николаевич Радищев (1749–1802) был фигурой культовой: в генеалогии русского революционно-освободительного движения, по ставшей канонической оценке Ленина, он занял место его зачинателя, духовного родоначальника декабристов и революционных демократов. Да, Радищев непримиримо выступал против неограниченной «тирании» «самодержавства» и крепостничества, но прежде всего по самому своему образованию и натуре, одновременно мягкосердечной по отношению к людям, особенно же притесняемым и терпящим бедствие, и твердой в своих убеждениях, был апологетом справедливого закона, и еще до Французской революции (и уж тем более до эпохи, которая так подняла его на избранный пьедестал) предвидел каверзные метаморфозы «вольности» («Свобода в наглость превратится / и власти под ярмо падет» — ода «Вольность», 1783).

Александр родился 20 августа 1749 года в имении отца в селе Немцово Калужской губернии. Он был первым ребенком в образованной дворянской семье крупных землевладельцев. Его отец, Николай Афанасьевич, человек благочестивых православных правил, начитанный в богословии и истории, знал несколько языков и сам активно участвовал в первоначальном обучении ребенка еще в деревне. Уже с семи лет домашнее его образование про-

должилось в Москве, в доме Михаила Федоровича Аргамакова, куратора только что открывшегося Московского университета, родственника его матери (в девичестве Аргамаковой), где с ним занимались университетские преподаватели.

В тринадцать лет, во время коронации в Москве только что захватившей престол Екатерины II, Аргамаков записал тринадцатилетнего Александра в пажи, и при дворе в Санкт-Петербурге он стал учащимся элитного Пажеского корпуса, где обычно готовили придворных. Но новая императрица с первоначальной претензией на преобразование России в просвещенную монархию добавила задачу начать формировать здесь и будущих юристов, необходимых для учреждения нового Уложения, свода имперских законов, который не пересматривался с правления Алексея Михайловича. Для завершения юридического образования Екатерина II отправила шестерых лучших воспитанников Пажеского корпуса, в том числе и Радищева (присоединив к ним еще шестерых из знатных фамилий), в Лейпциг, где он пробыл четыре года (1767–1771).

Это было время не только углубленного занятия юриспруденцией, но и формирования знаний Александра по естественным наукам, особенно медицине, увлечения французской просветительской философией от Монтескье и Вольтера до Мабли и Руссо, особенно же Гельвеция, по книге которого «Об уме» он и его друзья (Алексей Кутузов, Андрей Рубановский, Сергей Янов, рано умерший в Лейпциге Ушаков, о ком позднее Радищев написал «Житие Федорова Васильевича Ушакова») «мыслить научались». Но как отмечает сын Радищева Николай Александрович в своих небольших заметках об отце, опубликованных в «Русской старине», обнаружилась и одна слабая сторона: «Им не дано было учителя русского языка, так что в пять лет пребывания своего в Германии, они почти забыли свой язык и, в разговорах на нем, вмешивали многие латинские, немецкие и французские слова»¹⁷³, так что Радищев позднее немало с большим тщанием занимался родным языком.

173 Радищев Н.А. А.Н. Радищев // Русская старина. 1872. Т. 6. № 11. С. 575.

Вернувшись в Россию, он работает два года протоколистом в Сенате, обращается к литературе, знакомится с Новиковым, который в частности издает его перевод книги Мабли «Размышления о греческой истории» с примечаниями, а в 1773 году со своим ближайшими друзьями Кутузовым и Рубановским переходит на военную службу в штаб Финляндской дивизии в качестве юридического советника (обер-аудитора). В этом же году его посвящают в масоны в ложе «Урания» — казалось бы, пошел процесс смены мировоззренческой ориентации, который всерьез захватил его друзей, ставших видными деятелями русского масонства¹⁷⁴.

Но с Радищевым такого не произошло, тем более в радикальной форме. В работе ложи активности он не проявлял, разве что продолжал какое-то время поддерживать личные, дружеские отношения со многими русскими «свободными каменщиками». Тем не менее установившееся мнение было иным: так, Пушкин писал, что знаменитая опальная книга Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» написана под влиянием его общения с масонскими кругами¹⁷⁵, а Екатерина II, познакомившись с той же книгой, первым делом припечатала: «автор — мартинист»¹⁷⁶. Хотя это было достаточным недоразумением: Радищев довольно скоро разошелся со своими прежними друзьями, его духовному вкусу претили теософские «лжемудрования» Сен-Мартена и прочих оккультистов, новых их кумиров, как не мог он принять и их сугубую подчеркнутую лояльность к властям, отказ от всякой социально-политической критики режима.

Впрочем, та же императрица, за год до процесса над Радищевым, в 1789 году, прикрыв издательскую деятельность Новикова,

174 См. подробнее: Семенова С.Г. Русское масонство XVIII века // Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли. Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом ПоРог, 2012. С. 327–341.

175 См.: Пушкин А.С. Александр Радищев // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 353.

176 Этот отзыв Екатерины II был зафиксирован в записках статс-секретаря императрицы А.В. Храповицкого (см.: Прибавления // Там же. С. 361).

лишив его московской университетской типографии, а в 1792 году посадив на пятнадцать лет в Шлиссельбургскую крепость и разогнав масонские ложи, во многом боролась со страшными тенями своего воображения, подозревая в мартинистах европейский революционный и антихристианский запал (на деле в России с ними было совсем наоборот), чрезмерно опасаясь возможных сношений их с ее сыном, наследником престола Павлом.

Если Новиков вступил в масонский орден в 1775 году после подавления Пугачевского восстания, получив, как и его сподвижники, от зрелища беспощадной жестокости бунтовщиков (впрочем, и обратная, государственная сторона в своих карах нередко впадала в крайность) первую мощную прививку от политической активности, которая позднее еще укрепилась после французских революционных черных бурь, то Радищев в том же 1775 году, когда он женился на племяннице Рубановского Анне Васильевне, хотя и ушел в отставку на два года, погрузившись в частную, семейную жизнь, вскоре возвратился на государственную службу, в Коммерц-коллегию, под начальство ее президента, крупного государственного деятеля, сенатора, несколько либерального уклона, критически настроенного к императрице, Александра Романовича Воронцова, открывшего для себя ум и честность Александра Николаевича. Прослужив там десять лет, в год своей *катастрофы* он становится по протекции Воронцова управляющим крупнейшей в России Петербургской таможней, не изменив своих антидеспотических убеждений.

Радищев специально подбирает себе здесь сотрудников, которые в течение полугода в качестве переписчиков и наборщиков помогают ему издать в оборудованной в его доме типографии «Путешествие из Петербурга в Москву», над которым он работал несколько лет. Казалось бы, формально Радищев попытался себя обезопасить: во-первых, он действовал в соответствии с новым указом Екатерины II, разрешавшим создание свободных частных типографий, во-вторых, опубликовал свою книгу анонимно и небольшим тиражом (несколько более 600 экземпляров). В конце

мая 1790 года в одной из книжных лавок книга появилась в продаже, расходясь довольно быстро, но вскоре последовал донос в инстанции одного из «благонамеренных» читателей, а уже через месяц Екатерина II, ознакомившись с первыми тремя десятками страниц «Путешествия...» и выдав своему статс-секретарю знаменитый вердикт «Бунтовщик, хуже Пугачева»¹⁷⁷, открыла следствие. 30 июня, в день ареста, когда его препроводили прямохонько в Петропавловскую крепость, Радищев успел разве что сжечь оставшийся тираж.

Но что это могло изменить? Уже после задержания Александра Николаевича императрица за несколько дней внимательно прочла всю книгу, оставив на ее страницах свои замечания, полные высочайшего, часто очень личного раздражения и гнева. Ее впечатления и легли в основу допросов и судебного разбирательства, все нити которого она держала в своих руках. Дознание вел начальник тайной экспедиции Шешковский, известный своим жесточайшим обращением с «политическими» подследственными, но, к счастью, и падкостью на лакомые подношения. Этим и воспользовалась сестра рано умершей жены Радищева Елизавета Васильевна Рубановская, пожертвовавшая бриллиантами, так что пытка была исключена из арсенала средств давления (как всегда, искали сообщников...). Кстати, Радищев, очевидно, следуя советам Воронцова, «каялся» в своей проступке, просил прощения и милосердия, разыгрывал наивного честолобца, желавшего лишь литературной славы... Стремительно, всего за десять дней, рассмотрев его дело, Петербургская Палата уголовного суда уже 25 июля 1790 года вынесла приговор: «смертная казнь».

Так что Радищев, как позднее Достоевский, пережил с трудом вмещаемое сознанием потрясение ситуацией *перед лицом скорой, уже запланированной насильственной и позорной смерти*. Два следующих дня он уже пишет свое завещание, об-

177 Эти слова Екатерины II также зафиксированы в записках А.В. Храповицкого (Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 361).

рашаясь главным образом к своим юным детям и свояченице Елизавете Васильевне. В этом завещании отразилась благородная, чувствительная душа Александра Николаевича: спешит он дать и последние отцовские наставления, и рекомендации своим близким по устройству их благосостояния и судьбы, не забывая и слуг, приданных ему его отцом (своих крепостных у него никогда не было), прося дать им отпускную за верную службу, и молит о прощении у всех родственников... Интонация этого документа пронзительна: «Простите, мои возлюбленные! Ах, можете ли простить несчастному вашему отцу и другу горесть, скорбь и нищету, которую он на вас навлекает? Душа страдает при сей мысли необычайно и ежечасно умирает. О, если бы я мог вас видеть хотя на одно мгновение, если бы мог слышать только радостные для меня глаголы уст ваших, о, если бы я слышать мог из уст ваших, что вы мне отпускаете мою вину... О мечта!..»¹⁷⁸. Ожидая в конце июля – августе подтверждения Сенатом и Государственным советом постановления Суда, Радищев читал в камере Петропавловской крепости «Минеи-четии» и, основываясь на житии Филарета Милостивого, «переложил» его «несколько на образ нынешних мыслей», с личным подтекстом и педагогическим замыслом: хоть так, из узилища, оставить главный завет детям – пестовать в себе «мягкосердечие, которое можно назвать физическим корнем добродетели», доброделания, *упражняться* в «милосердии, чело-веколюбии, благодеянии, милости»¹⁷⁹. Писал, мало надеясь, что дойдет до них – и оказался прав, текст этот, упрятанный в секретно-сыском «деле» Радищева, вышел на свет лишь в конце следующего века. (О сколь нам известная побочная «культурно»-архивная, сберегающая роль отечественной охраны!)

Тем временем императрица, как решающая, хотя формально и внесудебная инстанция, по случаю Радищева выпустила 4 сентября именной указ, в котором признала его «виновным в преступ-

178 Радищев А.Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 340.

179 Там же. С. 399.

лении присяги и должности подданного», в издании книги, «наполненной самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный, умаляющими должное ко властям уважение, стремящимися к тому, чтобы произвести в народе негодование, противу начальников и начальства и наконец оскорбительными и неистовыми изращениями противу сана и власти царской»¹⁸⁰. Но «по милосердию и для вящей радости», радости в связи с заключением мира со Швецией, смягчила таки окончательно утвержденный Государственным Советом смертный приговор (до того Сенат вынес довольно путаное постановление, где фигурировали как некая возможная альтернатива розги и каторжные работы): лишить дворянства, всех чинов, ордена и сослать на десять лет в дальний сибирский Илимский острог!

Интересна реакция масонов на такую оглушительную новость, о которой можно судить по изданной «Переписке московских розенкрейцеров Н. Н. Трубецкого, И. В. Лопухина с А. М. Кутузовым». Мы уже знаем, что Кутузов был ближайшим другом юности и молодости Радищева, хотя и разошелся с ним в последние двадцать лет, когда тот стал одним из самых видных мартинистов. Но тем не менее именно ему Радищев посвятил не только «Житие Федора Васильевича Ушакова», но и «Путешествие...» под инициалами А. М. К. со специальным вводным текстом, где называет его «своим сочувственником» и, признавая различия их во «мнениях о многих вещах», верит, «что сердце твое бьет моему согласно — и ты мой друг»¹⁸¹. Как и объясняет неудержимые побудительные *сердечные* причины к такому сочинению: из «чувствительности и сострадания» к человеку в его бедствиях («Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала»¹⁸²) и надежды на помощь ему, «я почувствовал,

180 Русская журналистика в документах: История надзора. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 61.

181 Радищев А.Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 227.

182 Там же.

что возможно всякому соучастником быть во благодействии себе подобных»¹⁸³.

Тут, действительно, как не сойтись Радищеву со своим другом в общих идеалах равенства и достоинства людей, человеколюбия, терпимости, воспитания высшего человека, активно сострадательного к другим, особенно несчастным и нуждающимся!.. Но Радищев покусился на резкие, бичующие акценты, касающиеся самой власти, а тут уже стоп, отход от общественно незлобиво-безобидного русско-масонского христианства, которое, кстати, тоже не спасло их от подозрения в тайном «бунтарстве». Отсюда в письмах Лопухина к Кутузову, находившемуся за границей, при понятно-осторожных уверениях, что книгу Радищева саму не видел и не читал, разве что жалость к его *недомасонскому* недомыслию, сожаление о нем, несчастном, и надежда, что опамятуется, поймет, покается... «Правда, думаю, что ежели он войдет в себя, то увидит, что источник заблуждения его и терпимого им теперь бедствия есть точно в невежестве о истине христианской и в непривязанности к ней. Его почитали мартинистом и все насчет сего полагали в здешнем городе. Но совсем напротив, он именно оттого и сделал оное дело, что не есть то, что разумеется мартинистом»¹⁸⁴. Масоны по сути более всего осудили Радищева не столько за дерзость социально-политических требований, но за открытую публикацию своего взгляда, за стремление к публичности. Ведь нечто *разгласить* — это радикально не-масонский жест!

Но сам Кутузов, убежденный, что «главное место наших подвигов находится в нас самих», «в шествии к средоточению»¹⁸⁵, при этой своей (в отличие от Радищева с его темпераментом общественного борца) доминанте на *внутреннее*, нашел такие слова ободрения и утешения узника, которые оказались в точном ре-

183 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. I. С. 227.

184 И.В. Лопухин — А.М. Кутузову. 28 ноября 1790 // Переписка московских масонов XVIII века. 1780–1792 гг. Петроград: Изд. Отд-ния рус. яз. и словесности Императ. акад. наук, 1915. С. 46.

185 А.М. Кутузов — И.В. Лопухину. 18(29) декабря 1790 // Там же. С. 60.

зонансе с новым глубинно философским и религиозным поворотом мысли и сердца Александра Николаевича. В письме старому опальному другу из Берлина от 27 марта (7 апреля) 1792 года Кутузов писал: «Доколе мы носим на нас одежду тленности, нет нам надежды наслаждаться чистою радостью. Существует ли она на земле сей? Мы окружены здесь тленностию, всё здесь мечта и сон. То, что мы называем счастьем, есть не что иное, как кратковременное отсутствие горестей. Мужайся, сердечный мой друг, побеждай мысли твоего воображения, будь тем, чем бы нам всем быть должноствовало, — человеком. Бога ради, не предавайся отчаянию. Горько мне, друг мой, сказать тебе, но душа моя исторгает сию истину: твое положение имеет свои выгоды. Отделен, так сказать, от всех человеков, отчужден от всех ослепляющих нас предметов, — тем удачнее имеешь ты странствовать в собственной твоей области, в самом себе; с хладнокровием можешь ты взирать на самого себя, и следовательно, с меньшим пристрастием будешь судить о вещах, на которые ты прежде глядел сквозь покрывало честолюбия и мирских сует. Превозмогай твои обстоятельства в “училище несчастья” и помни, что ты человек»¹⁸⁶.

И Радищев, действительно, наилучшим образом использовал выпавшее ему «училище несчастья». Уже по дороге в ссылку, мучаясь поначалу больше всего разлукой, быть может, вечной, с самыми дорогими ему существами, своими четырьмя детьми, страдая от нестерпимой тоски («душа моя болит, и сердце страждет» почти до *потери рассудка*) он искал способы *упражнять свой разум*, «сколько возможно то чтением, то примечанием и наблюдениями естественности», пытаясь разогнать «черноту мыслей»¹⁸⁷. Тогда-то еще он и задумал свой философский труд, решив обратить его прежде всего «для образования» двух старших сыновей, четырнадцатилетнего Василия и двенадцатилетне-

186 Переписка московских масонов XVIII века. 1780–1792 гг. С. 195.

187 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 22 октября 1790 // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 348.

го Николая (младшим из его детей, дочери Екатерине тогда было всего восемь лет, а сыну Павлу — семь, жена Радищева скончалась в 1783 году, вскоре после его родов, еще трое их детей умерли младенцами). И действительно через несколько лет, когда рукопись труда «О человеке, о его смертности и бессмертии» была готова, Александр Николаевич сумел переправить ее старшим сыновьям, воспитывавшимся его любимым братом.

Скорее всего, он сумел это сделать через своего «добротного ангела» сибирских лет, уже упоминавшегося Воронцова, с кем он состоял в переписке и кто стал тут же помогать ему, передавая по своим каналам деньги, вещи, книги, письма, располагая симпатией к ссыльному еще в его долгом пути местных губернаторов и чиновников. Похоже, что сама императрица надеялась на другое, быстрое и фатальное завершение истории с «бунтовщиком»: уже 10 сентября его, душевно растерзанного, физически полубольного, в кандалах, набросив на плечи снятую с солдата поношенную «гнусную» шубу, под «крепчайшей стражей» немедленно отправили в путь почти в семь тысяч верст... Так что когда Радищев в своих письмах к Воронцову пишет, что тот спас его, то это было буквально ... от неминуемой гибели.

Между тем путь его в Илимск растянулся почти на полтора года, с большими остановками, особенно во время проезда через Сибирь. Так, в Тобольске он прожил более семи месяцев, с конца декабря 1790 до конца июля 1791 года, в Иркутске — конец лета, осень до начала зимы 1792-го, когда установился единственно пригодный для перемещения санный путь, наконец, доставивший их в конечный пункт отбытия наказания. Я пишу «их», ибо с начала марта 1791 года произошел отрядный внутренне-сердечный перелом в жизни Александра Николаевича. В Тобольск к нему, с помощью того же Воронцова, добралась Елизавета Васильевна Рубановская, сестра его покойной жены, с младшими детьми, Екатериной и Павлом, кому она заменила мать: «великая отрада», «существо мое обновляется», «разум, в недействие почти приведенный, испытывает паки свои силы, и сердце, обывшее повтори-

тельною печалию содрогаться ежечасно, трепещет еще, но от радости»¹⁸⁸. И не просто приехала навестить его, а осталась с ним до конца ссылки, став его гражданской женой, родив ему двух девочек и мальчика, попросту говоря, составив счастье его жизни тогда, когда он об этом и помыслить, и мечтать не мог.

Жизнь их в ссылке была нелегкой, в суровом климате оба много болели, без устали занимались детьми, хозяйством, садом-огородом, Александр Николаевич еще и «сделался здешним лекарем и хирургом»¹⁸⁹, изучал историю, географию, минералогию, экономику, этнографию Сибири, размышлял над сибирским типом русского человека. Но главное — неуклонно осуществлял замысел своей книги. Уже через двенадцать дней по прибытии в острог он начал работу, изучая и обдумывая большое количество литературы, которую ему еще в Иркутск, а затем и в Илимск, по его просьбе, присылал Воронцов.

Читая письма Радищева Воронцову, полные вполне искренних, но слегка и ритуальных ему благодарных излияний как человеку, который не просто значительно облегчил его пребывание в ссылке, покровительствовал его старшим сыновьям, но и способствовал приезду к нему младших детей с Елизаветой Васильевной, то есть фактически уберег его от полного отчаяния, от *скорби беспредельной*, естественно встречаешь в них необходимые акценты сокрушения по поводу случившегося с ним («Я сам себе устроил бедствие и стараюсь сносить казнь мою с терпением...»¹⁹⁰). Так и в документах, так сказать, официальных, будь то же «Завещание». Но в немногих его стихах, написанных тогда и не предназначавшихся для чьих-либо глаз и ушей, кроме самых близких и доверенных, он утверждает духовное свое тождество самому себе, несправедливость кары за высказанную им «истину»:

188 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 15 марта 1791 // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 355.

189 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 17 февраля 1792 // Там же. С. 428.

190 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 22 октября 1790 // Там же. С. 347.

Ты хочешь знать: кто я? что я? куда я еду?
Я тот же, что и был и буду весь мой век.
Не скот, не дерево, не раб, но человек!
Дорогу проложить, где не бывало следу,
Для борзых смельчаков и в прозе и в стихах,
Чувствительным сердцам и истине я в страх
В острог Илимский еду.

Но вот наступил момент, когда сработал закон коловращения вещей, приносящий неизбежные изменения, на который единственно надеялся илимский ссыльный: вступив на престол 6 ноября 1796 года, Павел I на другой же день затребовал бумаги по Радищеву, отчет о его поведении и указом от 23 ноября освободил его из ссылки, приказав поселиться «в своих деревнях». Радостная весть добралась к нему лишь через три месяца. И вот 20 февраля 1797 года, провожаемый почти всем населением Илимска, со своей семьей двинулся Александр Николаевич в долгий обратный путь. И вновь — Тобольск, некогда место воссоединения с любимой женщиной и детьми, место бывшего счастья, но какой трагический оборот судьбы: именно здесь, до того простыв по дороге, Елизавета Васильевна скончалась 7 апреля 1797 года. Коротко и страшно описал Радищев 24 июля свое состояние в письме Воронцову уже из села Немцово, имения, где он родился и где дозволил ему жить отец: «...потрясенный, переставший быть, так сказать, самим собою, вследствие роковой утраты, постигшей меня в Тобольске, я продолжаю следовать за моими воспоминаниями, которые ведут меня по путям злосчастия, и питаться лишь печальными и бедственными предметами»¹⁹¹.

Описывая в сентябрьском письме тому же Воронцову свое деревенское житье, Александр Николаевич рисует образ человека, преданного тихой меланхолии, созерцанию природы, крестьян-

191 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 24 июля 1797 // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 495.

ских *трудов и дней*, радующегося разве что «чужой радости» поселян... Он как будто умалился в своих стремлениях («...я читаю мало, не пишу совсем ничего, эта мания уже давно прошла»¹⁹²), наложил на себя внутреннее ограничение («Я наблюдал, но я запретил себе размышления»¹⁹³). Впрочем, он прекрасно знал, что Павел I, освободивший его из сибирской ссылки главным образом, как писал Герцен, «назло покойной матери»¹⁹⁴, приказал со всех его писем делать в Москве копии и отправлять их генерал-прокурору Сената и вовсе не собирався его окончательно прощать и возвращать ему дворянство и чины.

Через два года тон писем Радищева еще мрачнееет и, поздравляя Воронцова с наступающим новым 1800 годом, он философически констатирует: «...несмотря на Лейбница и Панглосса, мы не живем, увы, в наилучшем из возможных миров. <...> Земля вертится, время летит, еще несколько шагов – и кровь застынет и могила открыта»¹⁹⁵. В целом, жизнь его в Немцове была даже тягостнее, чем в Илимске, он чувствовал свое сердечное одиночество, невосребованность изгоя, за которым шло неусыпное наблюдение.

Лишь после многих прошений Александру Николаевичу разрешили приехать в Верхнее Облязово навестить престарелого, потерявшего к этому времени зрение отца. Он пробыл у него около года, и затем вернулся в Немцово. Может быть, самым тяжким грузом на душе лежало то, что его глубоко им почитаемый, строгих правил отец категорически отказался признать его детей от Елизаветы Васильевны как «незаконнорожденных» и даже после смерти Александра Николаевича намеревался лишить их фамилии Радищевых, чего, к счастью, не случилось под давлением других его родственников.

192 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 21 сентября 1797 // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 505.

193 Там же.

194 Герцен А.И. Император Александр I и В.Н. Каразин // Герцен А.И. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 16. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 64.

195 А.Н. Радищев — А.Р. Воронцову. 27 декабря 1799 // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 530.

Очередной исторический виток — мерой его в России была всегда смена высочайшего правителя. Александр I, пришедший к власти после убийства отца, Павла I, в ночь с 11 на 12 марта 1801 года, упразднил Тайную экспедицию, по ведомству которой проходили политические заключенные, в том числе Радищев, и объявил об их амнистии, а в июне вышел указ об учреждении Комиссии по составлению законов, куда был приглашен на службу восстановленный в своих сословных и чиновничьих правах Радищев. Меньше года он участвовал в ее работе, граф Михаил Михайлович Сперанский, доверенный советник императора, инициатор либеральных реформ, предложивший его кандидатуру, определил Александра Николаевича на наиболее, казалось бы, спокойный, безопасный участок работы (составление истории законов), но и здесь от него боялись непредсказуемого, излишнего радикализма. А граф Петр Васильевич Завадовский, председатель Комиссии, бывший кабинет-секретарь и один из фаворитов Екатерины II, усмотрел и в его теоретико-исторических подходах желание протащить свои излюбленные убеждения в необходимости отмены крепостного права и сословных привилегий, и, по рассказам, строго его предостерег, напомнив, к какой уже испытанной им участи приводит такое поведение.

Собралась некая критическая масса общественного разочарования, душевной тоски и, возможно, реанимированного страха. В ночь с 11 на 12 февраля 1802 года Александр Николаевич принял смертельную дозу яда и скончался в диких мучениях.

О праве на самоубийство как форму защиты своего человеческого достоинства в духе *христианизированного* античного стоика Радищев размышлял не раз, в том числе в своем «Путешествии...». Концовка второй его главы «София» звучит как пророчество его собственного финального жеста: «Отче Всеблагий, неужели отворишь взоры свои от скончающегося бедственное житие свое мужественно. Тебе, источнику всех благ, приносится сия жертва. Ты един даешь крепость, когда естество трепещет, содрогается. Се глас Отчий, взывающий к себе свое

чадо. Ты жизнь мне дал, тебе ее и возвращаю, на земле она стала уже бесполезна»¹⁹⁶.

Кстати, дети Александра Николаевича, присутствовавшие при его кончине, говорили о его тяжелой болезни, начавшейся еще во время ссылки, и в церковной ведомости Волковского кладбище, где он был похоронен, значится: «умер чахоткой». А прямую причину внезапной кончины они определили как несчастный случай: якобы отец по рассеянности выпил стакан с приготовленной крепчайшей «царской водкой» для *выжига* старых офицерских эполет его старшего сына. Впрочем, такая версия, скорее всего, была необходима для православного погребения и последующего поминовения Александра Николаевича.

А теперь обратимся к подробному рассмотрению философского трактата Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии». Замечательно, что писатель и мыслитель, столь уязвленный проблемами, связанными с социальным и политическим бытием различных слоев русского общества, его конкретных членов, столь затронутый мощным общеевропейским движением к антидеспотическому, более справедливому, более гуманному устройению социума на более эгалитарных и свободных, чем прежде, началах (оставим пока в стороне изнанку этого процесса), когда он берется, наконец, подумать о самом главном — о природе самого человека как особого физического, нравственного и духовного существа в мире, то упирается в парадокс его *смертности*, императив ее преодоления, без чего настоящее устранение прочих столь раздиравших его ум и чувствительность земных бед и несправедливостей обрекается на неудачу или лишь паллиативное утешение.

Самому этому введению метафизического ракурса в рассмотрение проблемы человека Радищев обязан во многом мысли своих друзей-масонов, хотя и спорил с ними. Вся их оптимистическая конструкция человека разваливалась без презумпции бессмертия души, отрицающей исчезновение личности, «я» в материаль-

196 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 230.

ных стихиях мира. Специально проблеме бессмертия души, сумме достаточно схоластических доказательств его наличия посвящено немало страниц масонских текстов. Александр Николаевич подошел к своей задаче значительно обстоятельнее, объемнее, глубже, развернув не только желательный, благоприятный вариант (третья и четвертая книга трактата), но начав в первых двух книгах с серьезного, *имманентного*, не допускающего упрощения, изложения другого, условно говоря, «материалистического» взгляда. Привлечение философской традиции французских и немецких просветителей, особенно Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803), на которого Радищев несколько раз ссылается в своем трактате, открыло для русского автора, пусть еще в брезжащей интуиции, ценнейшие начатки эволюционного и даже активно-эволюционного подхода к проблеме бессмертия. Так что в мысли Радищева проглядывает первая достаточно цельная русская имморталистическая концепция. В религиозно-философской мысли второй половины XIX и первой половины XX века эта ее имморталистическая составляющая, начиная с Федорова, вписываясь в христианское видение, приобретает то новое качественное требование синергии божественного и человеческого (причем, второго в синтезирующей полноте его сущностных сил, развитых в религии, науке и искусстве), которое составляет суть активного христианства.

Радищев начинает с человека, отталкивается от данности человеческого естества, дабы «оком любопытным» проникнув во внутренность нашу, «угадать, что мы будем или быть можем»¹⁹⁷, промыслить, что случится с нами после физического конца. Точнее, его волнует средоточие нашей личности, «наша единственность, сие столь чувствуемое я» — продлится ли оно «за пределами дней наших»¹⁹⁸. Он сразу же нацеливает свое исследование человека в конкретном векторе: вот она, наша смертность, сей удручаю-

197 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 39.

198 Там же.

ший до отчаяния капитальный факт нашего бытия, а что же потом, и есть ли это *потом*... Весь трактат, при неизменном тщании автора объективно рассмотреть все *contra et pro* идеи бессмертия, пронизан эмоциональными всплесками, настойчивыми аргументами сердца: невозможностью принять окончательное исчезновение мыслящего, чувствующего, каждый раз уникального существа в бездне небытия. И в ужасе перед этим черным провалом проступает столь глубоко *естественный* для человека, можно сказать, *нравственный* смысл этого мучительного чувства. Неприятие смерти острее переживается в отношении людей близких и дорогих — тут прямой контакт и опыт восприятия другого как личности никем и ничем не заменимой. «В необходимости лишиться, может быть, навсегда надежды видеться с вами я уловить хочу, пусть не ясность и ни очевидность, но хотя правдоподобие или же токмо единую возможность, что некогда и где — не ведаю, облобызаю паки друзей моих и скажу им (каким языком — теперь не понимаю: *люблю вас по-прежнему!*¹⁹⁹». Так позволяет он себе взлёт предвосхищающей экстатической эмоции: неужели реален этот чаемо-прекрасный выход из трагедии, блаженство новой встречи с любимыми («Мы будем паки совокупны; мы можем быть блаженны; мы будем!»). И тут же сомнение: «Будем ли?...»²⁰⁰. Обнаруживается по-своему очень русский поворот радищевской антропологии: *sub specie* не просто *mortis*, но *post-mortum*, *под углом зрения посмертия*, загробной нашей участи.

Понятно, из какого экзистенциального толчка начинает пульсировать его замысел в самом начале его вынужденного путешествия: то что «уехать это немножко умереть», он остро чувствовал всегда, а тут его увозили в край столь отдаленный... — и вставал образ и аналог смерти, с отсутствием надежды вновь видеть и обнять своих детей и друзей. Оставалось подойти к источной радикальной ситуации реального земного конца и исследовать его.

199 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 39.

200 Там же.

Мысль его движется естественно и методически честно: до того как прорицать о будущем человека «по разрушению тела его», не надо ли сосредоточиться на том, что почти через два века Владимир Набоков, движимый близким намерением, назвал «передней вечностью»: «Где был ты, доколе члены твои не образовались?», в «предрождественном», так сказать, своем существовании, какой пылинкой *терялся* ты «в бездне вещества»²⁰¹? в конечном итоге, Радищев приходит к заключению, что если потенциальное семя будущего человека и существовало во чреве матери, то только в качестве возможности, лишенной еще жизни, которая возникает в качестве зародыша только в результате «плододеятельной влажности мужеской»²⁰², соединения двух семян — мужского и женского. А уж какая чреда органических метаморфоз жизни и ее форм предшествовала самому семени родителей, в котором, условно говоря, предсуществовал человек, тут уж открывается глубь бесконечности, куда опуститься мы пока никак не можем со своей мерой и счетом.

Ясно одно, в «предрождественном» своем состоянии человек не может считаться «тварью разумной». Ибо таковой он становится только в своем утробном и «послерождественном» состоянии, оснащаясь телесными органами, через которые и которыми действуют и развиваются равно и его физические способности, и душевные, духовные силы (то, что считалось принадлежностью «души»). К тому же степень, качество и характер этих сил (логика, воображение, творческие способности, нравственные качества и т.д.) зависят от нравов разных народов, их истории, исповедуемой религии, законов, от климата, пищи, географического положения... Да и разумная сила в каждом человеке «следует постепенности в разверзании и уничтожении сил телесных»²⁰³: почти ничто при рождении, расцветает она в период его физи-

201 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 39–40.

202 Там же. С. 41.

203 Там же. С. 59.

ческого акмэ и ослабевает в старости. Так Радищев утверждает важнейшее основание первой защищаемой им концепции: нераздельность духовно-душевной силы и материального органа. *Чувствовать и мыслить* — эти качества души действуют через нервы и мозг; повреждены эти орудия и «исчезает понятие, воображение, память, рассудок»²⁰⁴.

Склоняясь своим разумом и интуицией к такому предполагаемо материалистическому мировоззрению, в том числе к отрицанию предсуществования души, этого верования на деле вполне платонического, а не христианского, Радищев встает, сам того не сознавая, на вполне ортодоксально христианскую точку зрения. Более того, убедительное для него представление теснейшей связи души и телесности вовсе не является прерогативой материалистического, атеистического мировоззрения (как то считалось).

Ведь и настоящее, незамутненное христианство исповедует нравственный духовный материализм, в котором материя, телесность — такая же, по сути, позитивная бытийственная сущность, как и духовное, являясь не только необходимой материальной опорой духа, формой его полноценного воплощения, но и приложением его усилий по совершенствованию и возвышению материально-телесного. Так что, повторю, честно не сумев ради ложного «религиозного» благочестия, на деле же спиритуального извращения, отступить от очевидного факта, отказаться от рассмотрения нераздельной сопряженности материального и душевно-духовного в человеке, Радищев на деле опередил многих вроде бы смиренно-церковных «умников» в понимании *тайн Царствия Небесного*, тайн Павлова «тела духовного», называвшего Христа не только «главой Церкви» (а та, как известно, всегда именовалась «телом Христовым»), но и «Спасителем тела» (Еф. 5, 23).

Но таковые, уже точнее сфокусированные христианские видения соотношения плоти и духа, бытийственной *подлинности*

204 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 44.

тела и вектора его возвышения к одухотворенной «святой телесности» придут в русскую мысль позже, вместе с Федоровым, Вл. Соловьевым, Булгаковым, Бердяевым и др.

Вернемся же к течению размышлений русского мыслителя еще XVIII века, века, который утратил в своем образованном классе глубины святоотеческого богомыслия и исихастского опытного духовно-телесного делания, впитал в себя грубоватый материализм многих просветителей (но и в нем были ценные зерна) и ложно воспринял как христианский взгляд неоплатонические, дискредитировавшие материю и телесность уклоны немецкой мистики и философии, начиная с Бёме, в понимании психофизической проблемы.

Радищев точно отмечает ту особую сферу, где телесность демонстрирует свою сущностно незаменимую роль: только ею, путем ощущения, через *чувственность* мы воспринимаем реальность мира, «мы можем удостоверены быть о том токмо, что предлежит нашим чувствам». «Если чего не ощущаем, то заключаем по сходствию. И дабы вам сие изъяснить примером: мы по сходствию токмо заключаем, что рождены и смертны есмы. Итак, о прошедшем и будущем своем состоянии человек судит по сходствию»²⁰⁵. Когда же вступает человек в свой «час бытия и жизни», то дерзновенно тщится *угадать* Всесильного Творца, но разве только «умствованием одним», тогда как путь к нему прямее и вернее другой: «я живу и Тебя чувствую»²⁰⁶.

Восторженно-приподнято рисует автор момент, как в «величайшем плотском веселии», эротическом «исступлении, забвении самого себя» зачинается новая жизнь, как во чреве матери формируется зародыш, как образуются и растут физические члены, будущие орудия «движения, чувства, голоса и жизни», «умственных сил», как рождается дитя — «человек да будет»!²⁰⁷

205 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 44–45.

206 Там же. С. 45.

207 Там же.

И тут же приводит стяженно философское и высоко поэтическое, можно сказать, *космическое* определение человеку как особому вершинному явлению Жизни на Земле: «Итак, исшед на свет совершеннейший из тварей, венец сложений вещественных, царь земли, но единоутробный сродственник, брат всему на земле живущему, не токмо зверю, птице, рыбе, насекомому, черепокожному, полипу, но растению, грибу, мху, плесне, металлу, стеклу, камню, земле»²⁰⁸. Философ вовсе не хочет унизить человека, указывая многие «сходственности» его с другими тварями, уходящими в общую им «вещественность» и единую цепь природного поступания («шествия», как выражается Радищев), ибо ведет он читателя к уяснению существенного его «отличения».

Подробно рассмотрев общие черты человека и животных, анатомические, физиологические, даже «психические», автор останавливается прежде всего на том, что разительно его выделяет из всех прочих существ: на вертикальном его положении, открывшем ему огромные возможности совершенствования, обзорно-наблюдательного, трудового и умственного, и на членораздельной речи, *изошрившей* «силы разума». «Первый учитель в изобретениях был недостаток»²⁰⁹: сама «беззащитность» физического строения человека (ни когтей, ни клыков, ни густой шерсти...) «родила вымысел», стала побуждением к творчеству — от одежды, домов до способов передвижения, изобретения разнообразной хозяйственной деятельности... Новые интеллектуальные и душевные его способности возникают и развиваются вместе с развитием их физического субстрата, их телесно-физиологической основы: первые — мозга, вторые — *нервно-гуморальной* системы (сказали бы мы сейчас). И тут Радищев особо выделяет кроме традиционной *разумности* человека еще и его *сердечность*: «О чувствительность, о сладкое и колющее души свойство! Тобою

208 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 45–46.

209 Там же. С. 64.

я блажен, тобою стражду!»²¹⁰. «Следствием нежности в нервном сложении и раздражительности в сложении фибров человек паче всех есть существо соучаствующее»²¹¹ — *сопечалится* он другому, равно как и *совеселится*, *сопереживает* и в жизни, и в восприятии искусства. И то, что он еще очевидным образом «существо подражательное», предстает разновидностью «соучаствования», являя тот ансамбль качеств, которые делают его существом социальным.

Проникновенно рассуждает Радищев об *умягчении*, облагораживании еще первобытного человека силой склонности эротической, любви семейной, родительской и сыновне-дочерней. «Преторгла ею природа скитание зверообразного человека, обузда его нежностью, и первое общество возникло в доме отеческом. <...> Привычка, благодарность, уважение, почтение делают сей союз наитвердейшим. Вот первое общество, вот первое начальство и царство первое. Человек рожден для общежития»²¹². Более того, автор, по очевидной здесь связи идей и образов, именно из этого первичного нравственного чувства человека к своим родителям, к отцу, к породителю своему и прародителю, непосредственной природной причине своей, прикровенно выводит идею Творца и Вседержителя бытия: «Единому человеку между всех земных тварей удалось познать, что существует Всеотец, всему начало, источник всех сил. Я здесь не буду говорить, что он доходит до сего познания силою разума, возносяся от действий к причинам и, наконец, к высшей из всех причин; не разыщу, что познание Бога произошло от ужаса или радости и благодарности; понятие о Всевышнем Существе в нем есть; сам он его сложил или получил откуда, того мы не рассматриваем. Но то истинно, что когда разум, а паче сердце страстями незатменно, вся плоть, все кости ощущают над собою власть, их превышающую. <...> И если

210 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. С. 55.

211 Там же. С. 54.

212 Там же. С. 57.

ты не изверг, о человек! то Отца своего ты чувствовать должен, ибо он повсюду; он в тебе живет, и что ты чувствуешь, есть дар Вселюбящего»²¹³.

Здесь русский автор близок к той *философии чувства и веры*, которую первым развивал в Германии Иоганн Георг Гаман (1730–1778), оказавший значительное влияние на Гердера. не столь уж важны умозрительные доказательства бытия Божия, философский и теологический догматизм — он-то как раз в силу усмотренных кем-то логических сбоев и неузюлок может приводить и к неверию. Бог удостоверяет себя прежде всего в непосредственном чувстве, неотразимой интуиции, ощущающей Божье присутствие всегда и везде, и прежде всего в душе самого человека. «Итак, познание Бога может проистекать из единия наша чувствительности, и познание сие есть ее упражнение», — пишет Радищев, призывая развивать свою «чувствительность», углубляться в познании Бога, утверждаясь тем самым и в надежде, «что и ты причастен будешь бессмертию»²¹⁴.

Но... человек, «возносящийся превыше всего творения» в своих науках, общественных и естественных, в искусствах и творчестве, «постигающий начертания создания <...> разумом Божеству уподобляющийся <...> Творцу вселенной сопричащающийся <...> нередко уродствует, заблуждает <...> рождая нелепости, небылицу, чудовищей»²¹⁵. В отличие от прекраснотворно-спрямленных взглядов русских масонов на человека, Радищев более реалистичен и глубок, он не обходит его загадку и парадокс, то, что бросается в глаза, мучительно озадачивает в человеке: его возможность двигаться и действовать в противоположные крайности — добра и зла. «Но сие-то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствовать он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще неиз-

213 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. С. 58.

214 Там же.

215 Там же. С. 59.

вестны. Но какое животное успевать может в добром и худом, как человек?»²¹⁶ Выйдя из рук Творца и природы в столь мирном «телесном сложении», как «тварь, чувствительнейшая из всех земнородных», насколько удалился он «от своей цели»: Железом и огнем вооружив руки свои, на произведение искусственных действий сложенные, он воссвирепел паче льва и тигра; он убивает не в снедь себе, но на увеселение, не голодом в отчаяние приведенный, но хладнокровно»²¹⁷.

Человек обнаруживает свою уникальность в этой присущей ему свободе выбирать между добром и злом, утверждаться на пути порока или добродетели. Но так ли все просто и показательно складывается, и порок идет об руку с бедствием и карой, а добродетель — с радостной удовлетворенностью, как предупреждают моралисты и «педагогически» повторяет здесь Радищев? И не пронизывают ли смешанные, двойственные, «иррациональные» (вплоть до вызывающе-злодейских, «демонических») побуждения и реакции самое ткань натуры болезненно-парадоксального существа, одновременно смертного и сознательного, колеблющегося в понимании и исходе своего мучительного смертного статуса?!

Да, человек в ходе своего исторического шествия стяжал фантастические успехи: проник «в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосязаемом; беспредельному и вечному дал меру; исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслью самого Творца»²¹⁸. Но Радищев прекрасно понимает: нередко человек «ниспадал при этом во глубину блуждения и животворил мечтания»²¹⁹, и особенно часто происходило это на «стеze рассуждения», результаты которой затем пытался он с несчастными последствиями

216 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 48.

217 Там же. С. 53.

218 Там же. С. 60.

219 Там же.

втискивать в реальность. Впрочем, и в наше опытное познание вкрадывается «ложность», и в показаниях *чувственности* существует неизбежный коэффициент неточности и ошибки. И тем не менее весь обучающий и наставляющий текст Радищева (как мы помним, прежде всего предназначенный для правильной *постановки* ума и сердца его детей) пронизан волевым воздымающим импульсом, который всегда бросал род людской вперед, *несмотря на и вопреки*: «О смертный! Воспрями от лица земли и дерзай, куда несет тебя мысль, ибо она есть искра Божества!»²²⁰. Затормозить, остановить импульс к восхождению равнозначно погашению этой искры.

Во второй книге Радищев непосредственно подходит к переживанию смертного порога, рисуя смятение человека, «удостоверенного, что состав его разрушиться должен, что он должен умереть»²²¹ — всем существом своим отторгает он *невозможное и невмещающееся*, когда погаснет и прекратится то, что неотъемлемо от него: жизнь, мир близких и любимых, чувства, мысли, всё... «Прилепленный к бытию своему накрепчайшими узами, разрушение кажется ему всегда ужасным. Колеблется, мятется, стонет, когда, приблизившись к отверстию гроба, он зрит свое разрушение. Ты есть!.. Час бьет, нить дней твоих прервется, ты будешь мертв, бездыханен, бесчувствен, ты будешь ничто! — Ужасное превращение, чувства содрогаются, колеблется разум!..»²²²

Что же спасло человека перед такой для него страшной участью, следы которой он видел всюду окрест себя в природе? Только надежда на то, что жизнь его не окончится со смертью, что он вновь так или иначе вернется к бытию — религия с идеей бессмертия явилась как избавительница, необходимейшая опора в его трудах самоустроения, в его земной юдоли: «...он восторжествовал и, попирая тление свое, отделился от него бодрственно

220 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 60.

221 Там же. С. 71.

222 Там же. С. 71–72.

и начал презирать все скорби, печали, мучительства. Болезнь лютая исчезла, как дым, пред твердою и бессмертия коснувшеюся его душою; неволя, заточение, пытки, казнь, все душевные и телесные огорчения легче легчайших паров отлетели от духа его, обновившегося и ощутившего вечность»²²³.

Но нельзя не считаться с теми бесстрашными душами и умами, которые методично и последовательно, по-своему блестяще и убедительно выразили сомнения, подспудно жившие, похоже, во многих. Доводы их излагает здесь Радищев, с тем чтобы, в финале взвесив их с противоположным подходом, представить обе стороны на выбор самого читателя, хотя сам он тут же заявляет свое предпочтение: «А я, лишенный вас, о друзья мои, последую мнению, утешение вливающему в душу скорбящую»²²⁴.

Интересно, что углубленно излагая материалистические аргументы, что «смерть в человеке есть его последняя и совершенная кончина», Радищев представляет взгляд на *«тела»* и общее о них понятие, названное *«веществом, материей»*, и на то, что называется *«духом»*, *«духовными существами»*, *«человеческими душами»*, рассматривая и корректируя признанные «наукой» его времени свойства как вещественности (непроницаемость, протяженность, образ, делимость, твердость, «бездействие»...), так и духовных существ (мысль, чувственность, жизнь...), приходя при этом к замечательному выводу, что эти свойства неразделимо принадлежат единому «веществу чувствующему и мыслящему»²²⁵. И далее он развивает видение, которое через два века будет уже предельно убедительно и ясно изложено в эволюционно-христианской концепции Тейяра де Шардена о единой ткани универсума, в которой соединены и вещественность, оформляющаяся в материальные тела, и движущий их *духовный* импульс к развитию — и всё это в едином потоке восхождения бытийственных

223 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 72.

224 Там же. С. 73.

225 Там же. С. 83.

и жизненных форм ко все более сложной организации и сложной *душевности, психейности, разумности*. Радищев представляет целый ряд утверждений: «...что жизнь, сие действие неизвестного также вещества, везде рассеянна и разнovidна; что явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино; что там их более, где превосходнее является организация; что там, где лучшая бывает организация, начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуя постепенно, досязает мысленности, разума, рассудка; что все сии силы и самая жизнь, чувствование и мысль являются не иначе как вещественности совокупны; что мысленность следует всегда за нею, и перемены, в ней примеченные, соответствуют переменам вещественности, — то заключим, что в видимом нами мире живет вещество одинакородное, различными качествами одаренное; что силы в нем всегда существуют, следственно, ему искони присвоены. Но как союз сей произведен, то нам неизвестно; ибо понятие наше вознестися может токмо до познания первой причины, но тут и наш предел»²²⁶.

По сути далее он лишь более детально рассматривает это видение, доказывая, что придавать человеческому организму душу (то есть *жизнь, чувственность и мысль*) в качестве непонятного отдельного от него существа, «не только излишне, но и неосновательно совсем»²²⁷. Полагая душу субстанцией нематериальной, простой, неделимой и оттого бессмертной, качественно отличной от телесности, хотя и движущей всем в ней, защитники такого взгляда, упираются в противоречия, ставящие много вопросов, в частности такие: «как вещество простое может действовать на сложное; как действует непротяженное на протяженность?..»²²⁸ по сути превращают душу в некое предельное отвлечение, граничащее с *ничтожеством, небытием, воображением*,

226 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 83.

227 Там же. С. 89.

228 Там же. С. 91.

мечтой, когда намного естественнее и логичнее представить ее, т.е. «единственность чувствования и мысли»²²⁹, как сложный интеграл действия всех органов и особого «сложения» каждого человека. Главное, на чем настаивает «материалистический» здесь голос, нам уже известно: неразрывная связь и зависимость «души», мысленности нашей, от тела, его состояния, его возраста, здоровья или болезни, от внешних впечатлений и внутренних эмоций (страстей, горя и радости...), от голода или пресыщенности... Этот голос позволяет себе разнообразный, гибкий и красноречивый диапазон убеждения: от аналитики, патетики до иронии: «О, вещество бестелесное! Если чему другому ты неподвластна, то пьяные пары, конечно, сильно на тебя действуют. Когда ты, о любитель духовных веществ! усумнишься в своей вещественности, то войди в сонм пьяных. Верь мне, скоро, скоро убедишься, что с телом и душа пьянеет»²³⁰. Недаром Пушкин отмечал в своей заметке о Радищеве, что сильнее всего в его трактате доводы атеизма. И тут наш великий поэт вряд ли прав. По сути, Радищев даже в этих своих рассуждениях, основанных на целой уже традиции мысли, лишь не может принять расхожего представления о душе и вполне солидаризировался бы с тем же отцом Тейяром, для кого душа, психическое, возникает в ходе восходящей эволюции как образование чрезвычайной сложности и тонкости, и реальная надежда на бессмертие связывается уже не с предполагаемой неделимой простотой души, а с высочайшим уровнем организации единого материально-духовного целого личности. Вот какое замечательное определение проскальзывает у Радищева: «душа твоя, сие высшие степени вещество»²³¹. Впрочем, близкие мысли высказывал еще и Гердер.

Наконец, Радищев выдвигает сомнение, похоже, для него самое существенное. Даже если признать наличие простой и от-

229 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 92.

230 Там же. С. 93.

231 Там же.

того неразрушимой души, но сама она после смерти, лишенная орудий своего действия (мозга, нервов, сердца и т.д.), может ли сохранить уникальные черты личности, коей она была придана? «Ведаешь ли, от чего зависит твоя особенность, твоя личность, что ты есть ты?»²³² Наиболее понятный ответ — от твоей памяти, сохраняющий преемство твоей личности. «Если по смерти своей память твоя не будет души твоя свойство, то можно ли назвать тебя тем же человеком, который был в жизни? <...> Памяти престол есть мозг; все ее действия зависят от него, и от него единственно; мозг есть вещественность, тело гниет, разрушается. Где же будет память твоя? Где будет прежний *ты*, где твоя особенность, где личность?»²³³ И если, увы, расхожий взгляд увидит здесь подрыв веры (да и сам Радищев помещает его по этому ведомству своей испытующей мысли), то на деле, если это подрыв, то подрыв платонизирующего, ложного христианства, а вовсе не истинного, стоящего на вере в «воскресение мертвых», в преображенное восстановление целостного телесно-душевно-духовного состава человека, то есть той единой личности, о судьбе которой пекутся ум и сердце автора.

Во всяком случае, сам Радищев, принимая господствовавшую мысль о капитальном значении «бессмертия души» для надежды на вечное бытие человеческой личности, обрушивается на тех, кто зовет оставить «пустую мысль» о бессмертии, о том, «что ты есть удел божества!»: «О ты, доселе гласом моим вещавший, тиран лютейший, варвар неистовый, хладнокровный чело-веконенавидец, изыскательнее всех мучителей на терзание! <...> Жестокосердый! ты лишаешь даже надежды претертую злосча-стием душу, и луч сей единственный, освещавший ее во тьме печалей, ты погашаешь. Лишенного на земле утех, не ожидающего веселия ни на мгновение уже едино, ты ограбляешь его надея-

232 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 94–95.

233 Там же. С. 95.

ния возродиться на радость и на воздаяние добродетели; ты лишаешь его будущие жизни»²³⁴.

В третьей книге трактата властно вступает в свои права голос, оппонирующий логике первых двух книг. Начальный, «метафизический» довод этого голоса, всегда стоявший на первом месте в сочинениях, защищавших тезис о бессмертии души как субстанции простой и несложной, оттого неразрушимой и бессмертной, разумеется, присутствует и здесь, но не на нем держится основная конструкция мысли Радищева о возможности бессмертия для человека. И тут он близок к Гердеру, который решительно утверждал: «Не ждите здесь доказательств бессмертия души на том основании, что душа проста, духовна и т.д. Физике эта простая природа не ведома; и физике скорее было бы дозволено сомневаться в ее существовании, ведь мы душу знаем только по проявлениям ее в сложном многосоставном органическом строении и по таким действиям, которые проистекают из многообразия возбуждений и ощущений. Самая общая мысль — лишь результат бесчисленных частных восприятий, и душа, эта правительница нашего тела, воздействует на неисчислимое воинство подчиненных сил, и воздействует так, как будто присутствует в каждом отдельном месте»²³⁵.

Основу своей убежденности в возможности человека обрести бессмертие Радищев находит в наличии в мире явной *лестницы развития* (слово «эволюция» еще не вошло в обиход), по которой земные твари с неуклонной постепенностью восходят ко все более сложной и совершенной организации. В своем «возглавии» эта лестница получает человека, являющего собой интеграл «сложений и организаций», действующих в природе, и вместе с тем «силу, от всех сил естественных отличную»²³⁶.

234 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 96.

235 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 114.

236 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 125.

Когда разрушается тело человека, то материальные его элементы отходят к различным стихиям, идут на построение других материальных тел. Но никакая сила в природе уничтожиться не может, тем более этот закон касается «мысленности» человека, «души», «будучи всех сил естественных превосходнее и совершеннее»²³⁷. В «Идеях к философии истории человечества» Гердер писал: «...пусть свою душу как чистый дух мы не знаем, но и не хотим знать ее такой»²³⁸. Ему же принадлежит замечательная мысль, оброненная в одной из его работ: «Я еще не знаю, что такое материальное и нематериальное, но я убежден, что между ними нет железной преграды»²³⁹. Мы можем понять и принять душу как «силу органическую», ибо только в организме она «научилась мыслить человеческим мозгом, чувствовать человеческими нервами, только в органическом состоянии постепенно обрела она разум и гуманность»²⁴⁰. Возможно вначале ее можно представить похожей на другие «энергии материи, возбуждения, движения, жизни», а в «более совершенно, тонко построенном организме», как человеческий, она выходит на ту «высокую ступень развития»²⁴¹, которую называли душой. Ту же мысль, как уже отмечалось, высказывает и Радищев и позднее углубленно развивает Тейяр де Шарден. И оба современника, немецкий и русский, согласно делают вывод, что вообразить исчезновение именно этой силы «из всех на земле благолепнейшей, себя самую познающей, собою управляющей, в деяниях своих уподобляющейся силе творчей»²⁴² совершенно невозможно: «Она ли может уничтожиться,

237 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. С. 125.

238 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 122.

239 Цит. по: Гулыга А.В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» // Там же. С. 618.

240 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 122.

241 Там же. С. 95.

242 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 113.

когда ни единая пылинка, атом единый, не могут изыдти из пределов творения»²⁴³, превратиться в ничто.

Еще несколько доводов за бессмертие той составляющей, которую Радищев называет силой «мысленности» (излюбленное им название «души»), он извлекает из нас самих. Да, сила мысленности, хотя и формирует свои понятия, исходя из первичного чувственного опыта, всё же «возмогает» создавать новые, усложненные, абстрактные и изоциренно ими оперировать. *Мысленность* способна продемонстрировать свою власть не только в мире умозрительных построений, но и над телесностью человека, над его страстями, порывами и желаниями, даже, случается, над недугом и болезнями; напряжение душевных и духовных сил религиозных подвижников приводит тело к полному послушанию душе, преодолагает страдание, страх смерти и страшной казни, рождает бестрепетность мучеников и героев... Для Радищева в ряду доказательства своего рода божественной самостийности души и чудесный дар речи, и особенно наше самосознание, «явственное наше о нас самих познание» — всё это для него «убедительные доказательства, что мысленность наша не есть явление нашей телесности, ни действие нашего сложения»²⁴⁴.

И вот, постаравшись привести своего читателя к вере в неразрушимость *мысленности, души*, в последней, четвертой книге своего трактата Радищев дерзает предвосхитить, «предузнать, предчувствовать хотя, что может быть за пределами жизни»²⁴⁵, какая участь ждет там человека. Он рассматривает существовавшее в античности и особенно распространенное в восточных религиях верование в переселение душ в новые тела, «лучшие» или «худшие», содержащее тем самым элемент то ли кары, то ли воздаяния за прежнее существование, в качестве примера вспоминает позднего пифагорейца Аполлония Тианского, такого авантюриста

243 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 113.

244 Там же. С. 125.

245 Там же. С. 126.

как Сен-Жермен, утверждавших свою бессмертность в различных воплощениях, упоминает эффект «дежа вю», каким любят подпирать веру в метампсихоз, и отбрасывает всё это, все *тощие, пустые*, «надутые доказательства» этого верования.

А вот восхождение живых тварей от низших, примитивных ко всё более изощренным и «сознательным», отчетливо наблюдаемое на основной магистрали природного развития, наводит на мысль, темпераментно выраженную в риторическом вопросе русского автора: «Все силы стремятся выше, да в человеке соединены будут; ужели силы в нем усовершенствованные, ни к чему не послужат? Ужели наилучшая организация определена разрушится, не оставляя по себе ни малейшего следа? Или же все силы, теснившиеся в сложении человека, будут напрасны и токмо разойтись определены? Нет, столь безрассудно божество не определяло! Тут не было бы цели, ни намерения, и мысль всесовершенная, всемогущая, предвечная была бы ненацеленна! Се хуление»²⁴⁶.

При жизни людей их высшие качества, ум, душевность, творческий потенциал, увы, сколь часто расходуются на элементарную борьбу с притеснением и нуждой, соперничество с себе подобными за материальные блага и власть, и тем самым погашаются *не по адресу*, не по своему предназначению. И вот уже природный закон выметает их с жизненной арены, освобождая место их потомкам, в которых тоже едва-едва успевают поднять голову драгоценные душевно-духовные, творческие силы. Об этом размышлял и Гердер: «Кто из смертных может сказать: я обрел, я обрету чистый образ человечности, заложенный во мне? <...> Цель его высока, широка, бесконечна, а начинается он на Земле с малого, начинается поздно и сколько внешних и внутренних препятствий встречает на своем пути!»²⁴⁷. Пока еще человек в лучших своих

246 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 114.

247 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 131–132.

образцах разве что лишь «предварение, бутон будущего цветка» «богоподобной гуманности»²⁴⁸.

Еще на земле человек обнаруживает стремление к расширению своей сферы деятельности и своих способностей: явившись как существо, «всех животных беззащитнее, беспомощнее, немощнее»²⁴⁹, он остро осознал свои физические слабости, и вопреки им двинулся в долгий путь изощрения своих чувств и интеллекта, своего трудового творческого самоустроения. Именно «вследствие способности совершенствования», этой главной «меты (цели. — С. С.) мысленного существа», «человек возвышается выше всех существ на земле и явен становится ее властитель»²⁵⁰. Более того, при всей ограниченности нынешнего поприща человека, этому порыву к совершенствованию «предела и конца означить невозможно», «желание наше объемлет бесконечность, и вечности его разве измерить можно, а не временем»²⁵¹. Когда Радищев представляет истинное предназначение человека, космический порыв подымлет его мысль, устремляя ее «за пределы вселенной, за пределы пространства, в царство неиспытанного». Более того, добавляет он, «даже телесность наша тшится вослед мысли и жаждет беспредельного...»²⁵². И такого рода неистребимое, пробивающееся неуклонно стремление, являясь конститутивной чертой человеческого существа, может дать только один ответ на риторический вопрос автора: «Ужели всемогущий, всеблагий Отец хотел сделать из нас игрище куколок?»²⁵³ Нет, нет и нет! Тут не грёза, не фантазия, не обольщение и самообман, а выражение глубочайшего замысла творения.

Резюмируем — *объективная* закономерность дальнейшего восхождения человека к высшей бессмертной природе вытекает

248 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 132.

249 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 134.

250 Там же.

251 Там же.

252 Там же.

253 Там же. С. 135.

из импульса к совершенствованию, пронизывающего становление жизненных форм. *Субъективная* же надежда на обретение такой природы рождается в неотразимом ощущении смертного человека: за время своего земного срока он только-только начинает раскупоривать свой духовно-творческий потенциал, который требует для своего максимального проявления бесконечного времени и пространства.

Интересно, что Радищев в точном мыслительно-логическом прозрении попутно по-своему предвосхищает одну из сторон антропного принципа, оригинально подходя к своей формулировке ее. Все наши общие понятия, от красоты до добродетели, кристаллизуются в ходе операции *сравнения*, которая есть «деяние вещества мыслящего». И не будь существ мыслящих и разумных, способных к сравнению и выявлению-определению качеств окружающего, весь мир и вся его красота «*ничтожествовали*» бы. Таким образом, эти существа «в *начертании* сложения мира суть необходимы» — их неуничтожимость принципиально значима для самого универсума: «Как же можно вообразить их уничтожение, а особенно тогда, когда деятельною мысленностью они усовершенствовались, следовательно, удобнее еще стали постигать всё изящное, все превосходное, всю красоту»²⁵⁴.

Утвердив целевую направленность к восхождению, пронизывающую существо человека, и продолжив ее действие и в посмертном бытии его души, Радищев законно ставит последний вопрос. На земле необходимым средством *действия* души было тело, совершенствование шло при помощи физических органов человеческой телесности, а тут, при расставании с ними, каким образом будет осуществлять себя этот тренд в чисто духовной, бестелесной сущности? и автор, так сказать, с бокового входа, приходит к христианскому духо-телесному, целостному видению спасения: очевидно, наша продолжающая свое развитие душа потребует себе другой, «лучшей организации», «совер-

254 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 135.

шеннейшей и усовершенствованному ее состоянию соразмерной»²⁵⁵, т.е., говоря новозаветным языком ап. Павла, потребует преображенного «тела духовного».

«Возвратный путь для него (человека. — С. С.) невозможен, и состояние его по смерти не может быть хуже настоящего; и для того вероятно или правдоподобно, что он сохранит свои мысли приобретенные, свои склонности, поелику они от телесности отделены быть могут; в новой своей организации он заблуждения свои исправит, склонности устремит к истине; поелику сохранит мысли, коих расширенность речь его имела началом, то будет одарен речью: ибо речь, яко составление произвольных знаков, знамение вещей означающее, и может внятна быть всякому чувству, то какая бы организация будущая ни была, если чувствительность будет сопричастна, то будет глаголом одаренна»²⁵⁶. Две главные мысли заключены в этом предфинальном прозрении Радищева касательно условий «будущего века» для существ мыслящих и чувствующих. Первая: раз замысел Творца, как и цель человека, в котором этот замысел уже выходит на свет и осознается, есть совершенствование, то оно продолжится и после смерти: ниспадение в худшее состояние, как и стагнация противоречат намерению Вседержителя. Вторая мысль: в более совершенной обретенной человеком организации появляется тем большая возможность как исправления своих недостатков и грехов, так и осознания направления дальнейшего совершенствования. И естественно рождается убеждение в полноте спасения человеческого — Радищев фактически первым в русской мысли присоединяется к традиции всеобщности искупления и *восстановления* падшей твари в «благолепие нетления» и добра. Как видим, сердце его и ум тут отвечают глубоко христианскому неприятию радикального бытийственного зла («зло лишь недостаток добра») и неизбежности сокрушительно-внешней кары («вечный ад») для злодеев, укоренных в этом зле.

255 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 141.

256 Там же. С. 141.

«Если кто из них, употребляя во зло данные ему способности, устраняется предопределения своего, то все следствия злых дел налагают на него. Едкая совесть грызет его сердце и не отступит от него, дондеже не истребит в нем все преступное, все злое. Яко врачебное некое зелие, совесть есть лекарство злых дел, и если в жизни она нас не исцеляет, то, конечно, по смерти. Излеченных совестью ужели Всеотец исключит из своих объятий? Почто мы бываем толико жестокосерды? Преступник не брат ли наш? И кто может столь сам пред собою оправдаться и сказать: никогда во мне ниже мысль злая не возникала?»²⁵⁷.

Приступая к чтению трактата Радищева, читатель мог полагать, что ждет его еще одно сочинение (вроде «Федона, или о бессмертии души» его немецкого современника Моисея Мендельсона), которое развернет перед ним метафизические доказательства бессмертия души. Но Александру Николаевичу ближе оказалось русло мысли Гердера, выдающегося просветителя, глубоко вдумывавшегося в законы развития природы, истории, языка, человека, высказавшего ряд замечательных эволюционных интуиций и идей. Самые сильные, вдохновенные пассажи книги Радищева рождаются тогда, когда он расстилает перед нами видение восходящего развития мира, его органики, его «психейности» и «церебральности» (используя более поздние термины), совершенствования творческой силы человека. Когда он опирается на внутреннее душевное, *сердечное* убеждение как на важнейший источник понимания замыслов Творца и прорыва в должный, высший порядок вещей.

Наиболее оригинальная для русской мысли постановка проблемы бессмертия у Радищева (хотя в точном смысле генетически связанная с гердеровскими идеями) в том, что он провидит будущую, посмертную, бессмертную жизнь человека как совершенствующуюся новую форму бытия (сохраняющую при этом тождество каждой личности) в новых «организациях», формах

257 Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 138.

и законах, создаваемых Творцом в деятельном сотворчестве с самим человеком. Речь идет не о некоем вечном бесплотном парении души или ее сладком сне, а о жизни, распахнутой в вечность созидания и самосозидания. не уставая на протяжении всего трактата подвигать человека на беспредельные дерзания, Радищев этим же и завершает его: «Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель <...> Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта»²⁵⁸.

«...БЕСКОНЕЧНОЕ БЛИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА К БОГУ»

АЛЕКСАНДР СУХОВО-КОБЫЛИН

Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817–1903) – колоритнейшая, своеобразная и несколько загадочная фигура русской культуры второй половины XIX века. Среди отечественных литераторов он отличился редким долголетием: восемьдесят шесть лет чрезвычайно активной и разноплановой жизни, наполненной увлеченными умственными занятиями и светским рассеянием, любовными победами и личными трагедиями, упорной творческой работой и длительной борьбой за выход на русскую сцену, бурным предпринимательством и размеренным существованием деревенского любомудра. Как автор драматургической сатирической «Трилогии» Сухово-Кобылин широко известен, тщательно изучен. Но, оказывается, главным делом своей жизни он считал философию, почти 40 лет переводил Гегеля, разрабатывал систему, которую называл неогегелизмом, учением Всемира. К сожалению, плоды этой грандиозной мыслительной попытки так и не дошли до современников ее автора. «Непостижимым определением рока»²⁵⁹, как выразился сам Александр Васильевич, в огне пожара, обрушившегося на его родовое Тульское имение в селе Кобылинка 19 декабря 1899 г., погибли все его переводы и часть (скорее всего небольшая, состоявшая из вариантов) его собственного сочинения. Основной же массив рукописей все же

259 Сухово-Кобылин А.В. Авторство (Человек и наука) // Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. М.: С.Е.Т., 1995. С. 12.

был еще до несчастья вывезен им во Францию, и в настоящее время хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) в составе его большого архивного наследия, содержащего 18 000 листов.

Знакомство с этим фондом убеждает, что систематического изложения философии Всемира не было создано. За четверть века самостоятельных поисков у Сухова-Кобылина набрался ворох отдельных разработок, «приступов», фрагментов, набросков, которые он все собирался объединить в стройное целое, до поры до времени отдавая основные силы «подстрочному, тщательно верному» переводу основных произведений Гегеля, переводу, обраставшему бесконечными примечаниями и толкованиями.

Получилось так, что в своем оригинальном философском творчестве Сухово-Кобылин проявил себя как автора фрагментов — в отличие и по контрасту от своего кумира, великого немецкого системосозидателя. Как ни взнудывал он себя, как изо всех сил ни старался дать последовательно развертывающийся философский текст, в нем побеждал склад афориста, автора отдельных этюдов и фрагментов, впрочем вполне складывающихся в мозаику цельного, даже слишком *логически*, чуть ли не математически выверенного целого. То, что Александр Васильевич никак не мог создать законченного сочинения в классическом, «немецком» духе рационального развития мысли *от* и *до*, что его мировидение органично высекалось при встрече с близкой, стимулирующей мыслью лишь в форме отдельных прозрений и размышлений, схватывавших ту или иную сторону его видения, рождало скрываемое недовольство собой и внутренний разлад. Можно говорить о мучительном его церебрально-психическом комплексе, который для современников и потомков «замечательно» замаскировался несчастным случаем пожара, в котором якобы сгорело его собственное готовое сочинение, и он лишь частично и отрывочно что-то восстановил уже на финальном жизненном склоне. Да, верно, что бесследно исчезли в огне его гегелевские переводы — впрочем, тут была своя поучительная символика

и благодетельная провиденция. Погиб труд, на который он, похоже, напрасно потратил столько жизни и сил. К этому времени Гегель уже был в России профессионально переведен, и вряд ли «доморощенный», часто буквалистски-тяжеловесный перевод далекого от философской среды Сухово-Кобылина представлял еще особую ценность.

А вот фрагментарно-афористический жанр и стиль в философствовании весьма почтенен: он был присущ античным учителям жизни, европейским моралистам, прежде всего французским (Паскаль, Лабрюйер, Ларошфуко, Вовенарг...), наконец, блестяще проявился в творчестве Розанова и Шестова. Так что и *фрагментарное* наследие Сухово-Кобылина надо воспринимать как законченный философский труд и ценить его именно в этом жанрово-стилевом качестве.

Обратимся подробнее к личности, жизненному пути и идеям этого своеобразного русского мыслителя. Родился Александр Васильевич 17(29) сентября 1818 года в Москве в доме при большой семейной усадьбе Сухово-Кобылиных в Большом Харитоньевском переулке в родовитой дворянской семье. Он был первенцем четы Василия Александровича Сухово-Кобылина, гвардейского офицера, героя войны с Наполеоном, и калужской дворянки Марии Ивановны, в девичестве Шепелевой. Мать Александра, под чьим властным влиянием он формировался с детства и юности, была женщиной достаточно образованной и амбициозной, с сильным характером, держала в Москве известный светский и литературный салон и претендовала, по характеристике критика и издателя Н.И. Надеждина, на *новый европеизированный образ мыслей*, хотя отметилась особо жестким обращением со своими крепостными. Дети, Александр и трое его сестер, все личности незаурядные, были отмечены умом и талантами. Так его старшая сестра Елизавета, по мужу графиня Салиас де Турнемир, стала под псевдонимом Евгении Тур известной писательницей; младшая, Софья, первая русская женщина, удостоившаяся по окончании Академии художеств золотой медали, прославилась своими пей-

зажами; средняя, Евдокия (*Душенька*), душевная умница, красавица, всеобщая любимица, известна как муза поэта Николая Огарева. Обликом и темпераментом Александр более всего пошел в свою мать: эффектной физической красотой, взрывным характером, сословной гордостью (Сергей Тимофеевич Аксаков, описывая скандал в доме Сухово-Кобылиных в связи с романом Елизаветы со своим домашним учителем Надеждиным, когда всякая надежда на желанный обоим брачный союз была жестоко задушена рукой старшего брата, писал о нем, что тот был «напитан лютейшею аристократиею»²⁶⁰).

Как многие дворянские дети Александр начинал с домашнего воспитания и образования, пройдя достаточно серьезный курс среднего обучения с помощью нанятых университетских преподавателей, а в 16 лет был принят «своекоштным студентом» на физико-математическое отделение философского факультета Московского университета. Здесь он занимается философией, но особенно увлеченно — широким спектром точных и естественных наук: математикой, физикой, астрономией, минералогией, а также науками о живом — ботаникой и зоологией, включая практический поворот — сельским хозяйством. В год окончания университетского курса (1837) он получает золотую медаль на математическом конкурсе, а за год до того — серебряную за гуманитарное сочинение. Мать Александра настаивает на увенчании его образования в Европе, в Германии, и он еще четыре года в Гейдельбергском и Берлинском университетах проходит курсы философии и философии права, всемирной истории, мифологии и символики. В Берлинском университете, где преподают профессора-гегельянцы и Александр Васильевич слушает их курсы, происходит его энтузиастическая встреча с мыслью Гегеля. Немецкий философский колосс зацепляет его глубинно, надолго становится его учителем и кумиром, основным предметом его занятий на десятки лет. Свободно владея

260 Кстати, эта громкая история позднее получила отклик в «Былом и думах» Герцена.

тремя основными европейскими языками, немецким, французским и английским, Александр Васильевич путешествует по Европе, посещает Италию, Швейцарию, Францию, особо интересуясь театральной жизнью этих стран (страсть к театру развилась в нем с детства и юности, с домашних постановок, в которых он принимал самое активное участие). Но главное и сокровенное — в путешествиях двигало им особое внутреннее задание: он разыскивает людей, в том числе «известнейших ученых и писателей», тех, кто знал «интимно Гегеля», — его влечет проникнуть в его личность, в тайну философского гения.

Кстати, Александру Васильевичу грозила та же история, что веком ранее Радищеву и его товарищам, посланным в свое время Екатериной II в Германию на учебу: за границей они отрывались от родного языка, забывали его и потом, по возвращении, испытывали с ним немалые трудности, а стиль их русских писаний сохранял некоторую «немецкую» тяжеловесность. В случае с Сухово-Кобылиным его разговорный русский язык быстро воспринял, более того, по свидетельству современников, отличался особой образной меткостью, умением остро подметить и представить смешные и гротескные стороны вещей и людей. Хотя говорил он при этом все же с легким иностранным акцентом. Впрочем, постоянное вникание в немецкую философию, прежде всего в гегелевскую, пиетет перед ней несколько испортили слог уже его собственных философских писаний. И писал он существительные с большой буквы на немецкий манер.

В Россию Александр Васильевич возвращается только через четыре года, осенью 1842-го, уже с весны следующего года он пишет о себе, что занимается Гегелем, «мало-помалу его разбирает»²⁶¹. Но его, двадцатипятилетнего богача, наполненного энергией здоровья, обладавшего острым, бодрым умом, красавца

261 Цит. по: Карулин А.А., Мирзалис И.В. А.В. Сухово-Кобылин: фрагменты философской биографии // Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. С. 6.

(высокого роста, стройного, жгучего bruneta с густыми волосами, прямым тонким носом, загадочными карими глазами, тонким абрисом мягких губ), с изысканными аристократическими манерами, имеющего бешеный успех у женщин, в этот пик молодости и эротического разогрева захлестывает светская жизнь, любовные коллизии и сюжеты. Но при всей его общности к кругу тогдашней золотой молодежи, он всё же выделялся чертами усвоенного в Европе стиля жизни, в которой всегда сохранялся свой порядок, занятия философией, гимнастика, верховая езда, хозяйственные дела и не было места ни вину, ни кутежам, позднее и табаку. Его отличала и несколько отстраненная, внешне холодноватая манера обращения с влюбленными в него женщинами, приводившая их в особый градус любовного неистовства.

Роковой слом, произошедший в его жизни, был связан с одной из его любовных историй, самой, казалось бы, рядовой, банальной, «утилитарной», с женщиной совсем не его круга. В 1842 году в Париже он знакомится с хорошенькой юной модисткой Луизой Симон-Деманш, осенью того же года она приезжает в Россию и становится его содержанкой, а ровно через восемь лет, 7 ноября 1950 года ее находят убитой. Обвинили ее слуг, дворовых людей Сухово-Кобылина, с которыми она будто бы немилосердно обходилась, тень причастности к этому преступлению легла и на самого Александра Васильевича, и на его тогдашнюю любовницу, на которой он, похоже, собирался вскоре жениться. Это была яркая звезда высшего света Надежда Ивановна Нарышкина, которая не скрывала своей с ним связи, порвала с мужем и ожидала ребенка от Сухово-Кобылина. Началось судебное дело, не миновали Александра Васильевича (дважды) и арест, и тюрьма, правда кратковременная, и изнуряющее семилетнее следствие, в ходе которого то приговаривали к каторжным работам слуг и оправдывали хозяина, то вновь открывали дело против Сухово-Кобылина, «оставляя его в подозрении в убийстве...», и только в октябре 1956 года Государственный совет утвердил окончательный вер-

дикт: оправданы и крепостные, и Сухово-Кобылин, правда, последний за прелюбодеяние принужден был к церковному покаянию.

Именно в ходе всех этих оскорбительных для его столь чувствительной гордости мытарств ему открылась вся неприглядная изнанка российской судебной и чиновничьей системы, нашедшая свое отражение в его драматургической трилогии, в которую он транспонировал свой опыт, сублимировал свои переживания и травмы, где открыл оригинальные для русского театра элементы буффонады, эксцентрики, абсурдизма... Это три пьесы, вставшие в ряд классических произведений отечественной драматургии: «Свадьба Кречинского» (1853–1854, поставлена в 1855, опубликована в 1856), «Дело» (1856–1861, напечатана в Германии в 1869, поставлена в России в 1882), «Смерть Тарелкина» (1869, разрешена к печати только в 1903).

Сухово-Кобылин пережил страшное семилетие судебных преследований, когда вокруг него невыносимо сгустилась атмосфера сплетен и пересудов, сложилась скандальная репутация светского льва, оказавшегося способным на преступление. Характерный факт: никто из тех, кто общался с ним, часто довольно тесно, из причастных в серьезной мере к русской культуре и, следовательно, к шансу на запечатление себя в памяти потомства, не удостоил его в своих воспоминаниях ни страницей, ни строкой. (Лишь так, по касательной, кое-что проронили Аполлон Григорьев, Чехов, Щепкин...). Какой-то внутренний морально-санитарный кордон был обведен вокруг его фигуры: как будто стыдились признаваться в близости к нему, не оставили в своих мемуарах и дневниках ни описания его облика и характера, ни записей разговоров с ним. Все же так и не рассеялись в обществе то ли уверенность, то ли подозрение в его виновности, некая, пусть смутная и предполагаемая, аура убийцы. В эпоху выхода на авансцену всё более *народнически* настроенной элиты и демократической образованной публики никакого сочувствия не вызывал «надменный» аристократ (к тому же так нравственно опростоволосившийся) со своими уже обветшавшими

сословными предрассудками и спесью, крайней вспыльчивостью, категоричностью суждений, сомнением, замкнутостью в себе. Несмотря на огромный успех «Свадьбы Кречинского», он при жизни во многом оставался некоторым культурным изгоем, обочинным типом. И цензуру два его последующих творения проходили удивительно долго и мучительно. И тут немаловажным становился личный момент: не вызывал он человеческой симпатии у цензоров, яростно, бескомпромиссно сталкивался с ними, как, впрочем, и с теми судебскими, что вели его дело.

«Жестокий День 7 ноября», день убийства Луизы, стал, по выражению Александра Васильевича, в записи, предназначенной для племянника Евгения, сына Елизаветы (Евгении Тур), «жестокою Точкою Поворота Меня в Меня Самого»: «Буря общественного Мнения, которая разразилась надо мною, вогнала меня в меня Самого и чрез это и Зачалась моя Внутренняя Жизнь — работа Мышления, которое отныне и составило все Содержание Моего Я»²⁶².

В годы следствия спасительным для Александра Васильевича стал новый жизненный выбор, включавший творчество, интеллектуальную работу и жизнь преимущественно вдали от столичных «вавилон», обеспечивающие столь ему теперь желанные внутренние «Мир и Тишину» вместо былых «Аффектов Чувствительности и Воображения»²⁶³. «Жизнь начинаю понимать иначе. Труд, Труд и Труд. Возобновляющий, освежительный труд. Среди природы, под ее утренним дыханием. Вот сосцы матери той Изида, у которой двенадцать богатырских сосцов. Да будет это начало — началом новой эпохи в моей жизни. Совершился перелом странным переломом. Мое заключение жестокое, потому что безвинное — ведет меня на другой путь и потому благодатное...»²⁶⁴, —

262 Сухово-Кобылин А.В. 1895 год. 40-летие «Свадьбы Кречинского» // Сухово-Кобылин А.В. Картины прошедшего. Л.: Наука, 1989. С. 235–236.

263 Там же. С. 236.

264 Странная судьба (Из дневников А.В. Сухово-Кобылина) / Публ. Н.Б. Волковой // Встречи с прошлым. Вып. 3. М.: Советская Россия, 1978. С. 30.

пишет он в своем дневнике (11–16 июля 1854 г.) во время своего второго полугодового ареста.

В 1852 году, уточняет Сухово-Кобылин в своей «Автобиографии» (1898), «начат был Перевод гегелевой *Философии истории*. <...> Совместно с этой умственной Работой в свободные минуты начал писать свои драматические Произведения. В 1854-м году перевод *Философии истории* был исполнен и с сим вместе была окончена комедия “Свадьба Кречинского” ...»²⁶⁵. Сухово-Кобылин засаживается за перевод на русский язык всех сочинений Гегеля (имеются в виду первые семь томов его полного немецкого издания, включавших то, что безусловно принадлежало его перу (остальные тома компоновались его учениками уже после смерти Гегеля). Работа продолжалась двадцать лет. Упорному в достижении поставленной перед собой цели Александру Васильевичу удалось в конце концов завершить этот гигантский труд.

Правда, в ходе его постепенно и всё больше обнаруживается его неприятие многого в гегелевской системе, нередко прибегающее к достаточно сильным выражениям своего отторжения. 12 января 1869 года он записывает: «Мой разрыв с Гегелем, написанные примечания (по ходу перевода он оставляет свои критические замечания. — С. С.) и решительный переход к социализму, как более разумному направлению». «Гегель стал врать и фальшивить»²⁶⁶. Пробивается собственное видение мира Сухово-Кобылина, во многом стимулированное новым влиянием: дарвиновской эволюционной теорией, стремление к созданию нового мировоззренческого синтеза, к фиксации и развитию его. И уже с конца 1850-х годов он параллельно продолжает переводить Гегеля и начинает продумывать первые контуры своей философской конструкции. А со второй половины 1870-х гг., когда перевод вступает в завершительную стадию, Сухово-Кобылин сосре-

265 Сухово-Кобылин А.В. Автобиография. (1898) // Сухово-Кобылин А.В. Картины прошедшего. С. 233–234.

266 Цит. по: Карулин А.А., Мирзалис И.В. А.В. Сухово-Кобылин: фрагменты философской биографии. С. 6.

доточивается на своей философии, которую называет «учением Всемира». Впрочем, он долго таит и продумывает его в некоей интеллектуальной и душевной глубине, долго не усиливаясь мобилизовать волю к неуклонному и методичному выражению и развитию его в письменном слове (вполне по-русски — он нередко сознается в мешающей ему лени). Недаром он отмечает, что самостоятельная его мысль является *плодом* внутренней «долговременной сосредоточенности» «в сорокалетнем молчании совершавшегося труда».

В 1890-х годах учение Сухова-Кобылина уже предстает в основных своих интуициях, идеях, проективных разработках, правда, всё еще в сыром виде «заметок и набросков». Мыслитель четко осознает его корни и суть предлагаемого им нового мировоззренческого направления, формулируя его как «синтезис гегелизма и дарвинизма», как «неогегелизм», выход за Гегеля, «поступание спекулятивного познания за Гегеля» в новую стадию общечеловеческого сознания, на новый более высокий и точный уровень мышления и проектирования будущего мира и человека. В 1898 году Сухово-Кобылин так резюмирует финал своего столь долгого философского романа с немецким гением: «... с прискорбием удаляюсь от Гегеля в собственную даль. Раскрылись передо мной многие и капитальнейшие его упущения»: «...заканчивать абсолютный процесс искусством и религией я не согласен»²⁶⁷ — для русского мыслителя важно выйти из границ культуры и духовного знания, разве что на деле предложить такое понимание религии, которое предполагает деятельное человеческое участие в субстанциональном продвижении и преображении мира. Кстати, отвечая на вопрос, почему его синтез основывается на Гегеле и Дарвине, Сухово-Кобылин отмечал главное в них, то что они оба представили «философию развития или философию рядования»²⁶⁸ (т.е. рядов, восходящих ступеней движения).

267 Цит. по.: Карулин А.А., Мирзалис И.В. А.В. Сухово-Кобылин: фрагменты философской биографии. С. 7.

268 Цит. по: Указ. соч.

Почти до самой смерти Александр Васильевич живет и работает умственно и физически (он считает необходимым самому участвовать в сельскохозяйственных работах) большей частью в Кобылинке, где у него большой уютный барский дом, со вкусом меблированный, с большим количеством картин и замечательной библиотекой. Выезжает он отсюда разве что по хозяйственным заботам, связанным с имениями семьи, которыми он управляет, с построенными им заводами (винокуренным, сахарным, паточным, торфяным, стеариновым), да изредка в Москву и Петербург по делам театральным. В апреле 1858 года, едва освободившись от судейских пут, он устремляется в Париж. Главное событие — встреча на вилле Люшон под Парижем с восьмилетней дочерью, которая родилась от него у Надежды Нарышкиной, уехавшей еще беременной во Францию при начале следствия об убийстве Луизы Симон-Деманш. Жила девочка в семье Нарышкиной как сирота-воспитанница Луиза Вебер. Сама же Надежда Ивановна, женщина свободных нравов, обольстительная и умная, после связи с герцогом Морни, братом Наполеона III, вскоре сходится с Александром Дюма-сыном, страстный, мучительный роман с которым длится много лет, завершившись церковным браком только в 1864, когда они удочеряют и Луизу, и их собственную дочь, родившуюся до того. Радость обретения Александром Васильевичем своей дочери омрачается невозможностью пока официально признать ее и ощущением все большего своего одиночества.

Сорокадвухлетний Сухово-Кобылин укрепляется в желании жениться, создать свою семью. Через год это и происходит. В августе 1859 года он венчается в Париже с молодой француженкой, баронессой Мари де Буглон, воспитанной в монастыре, которую ему сосватала одна из его бывших возлюбленных Анжелика Голицина. А в самом начале октября он уже привозит свою первую законную жену в Кобылинку. Но в начале зимы следующего года, скорее всего под влиянием суровой русской погоды, обострилась ее застарелая, скрытая от будущего мужа чахотка, быстро принявшая скоротечную, безнадежную форму. И уже в конце

октября 1860 года она скончалась по пути во Францию, куда вез ее Александр Васильевич. Через год умирает и его мать. До предела усугубляется его душевная горечь, ощущение, что он *один, как перст*, вместо семьи — «африканская пустыня».

Только через семь лет, в 1867 году, Александр Васильевич пытается изменить свою столь горестную *личную* карму, женившись на англичанке Эмилии Смит и вновь привезя супругу в Кобылинку, где она проявила себя приятным, уютным человеком, заботливой женой, замечательной хозяйкой, рачительной и умелой. Но на этот раз счастье было еще короче, всего четыре месяца: любительница быстрой верховой езды, она простудилась во время зимней конной прогулки и скончалась от мозгового воспаления 27 января 1868 года. Это была последняя попытка Александра Васильевича устроить свое личное семейное счастье — больше он уже и не пытался спорить с нависшим тут над ним роком.

Как всегда в периоды тяжелых испытаний (в эти годы он теряет еще и сестру Софью, и отца) Сухово-Кобылин мобилизует те ресурсы, над которыми он властен сам, — внутренние, творческие: после кончины Мари де Буглон он завершает пьесу «Дело» и публикует ее в Лейпциге тиражом в 25 экземпляров (хотя потом она, по выражению самого автора в письме к высоко ценившему его творчество театральному критику Василию Силовичу Кривенко пролежала «с намордником в объятиях цензуры 20 лет»²⁶⁹; после потери Эмилии заканчивает «Смерть Тарелкина» («Расплюевские весёлые дни») (тут «намордник» цензуры оказался еще крепче, пьесу разрешили к постановке в театре Литературно-художественного общества в Петербурге только в 1900 году, а к печати — только через год после смерти автора). И интенсивнее всего предается своим философским трудам. Он решительно подводит черту под своей прежней жизнью, потеряв уже и мать, и сестру Софью, и отца (позднее

269 Письмо к В.С. Кривенко // Сухово-Кобылин А.В. Картины прошедшего. С. 240. Кстати, благодаря усилиям именно этого критика, Сухово-Кобылин был избран в феврале 1902 года почетным академиком по разряду изящной словесности Российской Академии наук.

в 1890-е годы — сестру Елизавету и любимую Душеньку): продает московский дом, окончательно уйдя в существование деревенского хозяина и отшельника-философа. В его дневнике есть такая запись: «...частота смертей в моей жизни превысила допустимые пределы. Со смертью и старостью я спорил трижды: пьесой “Смерть Тарелкина”, личной гигиеной и здоровым образом жизни, а также своим философским учением “Всемир”, в котором обоснована и путем математических исчислений доказана возможность перехода человечества, благодаря развитию, в другое качество, качество бессмертия»²⁷⁰.

Последний период жизни Александра Васильевича был всё же согрет любовью: это была привязанность к нему и забота о нем уже законно (по милостивому разрешению Александра III) обретенной дочери Луизы, чрезвычайно на него физически похожей, кстати, получившей при рождении имя темно и трагически погибшей Симон-Деманш, к образу которой часто обращался в своих дневниках и письмах Сухово-Кобылин, обращался почти навязчиво с особой болью и запоздалым чувством сожаления о том, что он недостаточно ценил ее, своего «милого друга», при жизни, не осознавал, как она была ему дорога... В 1895 году умерла Надежда Нарышкина, а их общая дочь Луиза (в замужестве де Фальтан) похоронила своего любимого мужа и дочь Жанну, внучку Александра Васильевича. Она стала часто и подолгу жить в Кобылинке, обратив всю нежность сердца на отца, кого она узнала так поздно.

Когда Александр Васильевич достигает уже возраста, редкого для его времени, — восьмидесятилетия, его остро начинает мучить сознание, что он так и не вынес в свет свое новое миропонимание. В России издать свои философские сочинения он не видит возможности — цензура не пропустит из-за его «отношения

270 Цит. по: *Старосельская Н.Д.* Сухово-Кобылин. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 185.

к православию», «крайних симпатий к рационализму»²⁷¹. И осенью 1898 года он осуществляет для себя еще один выбор: решает уехать из России к дочери, жившей во Франции на Лазурном берегу в Болье на вилле Гаврос, давно купленной им для нее, там перевести свой труд на немецкий язык и «напечатать в Берлине помимо всяких цензур и полицейского управления»²⁷². Он оставляет в Кобылинке свой перевод Гегеля (за границей он был не нужен) и перевозит значительную часть рукописей своего оригинального труда в Болье. И только после этого, 19 декабря 1899 года, в его русском поместье огонь пожара пожирает его перевод и оставленную там часть труда по философии Всемира.

Чувствуя нависающий скорый конец, Александр Васильевич героически пытается привести в порядок написанный им ворох фрагментов, «приступов» к дорогим ему темам, заметок, отрывков, вариаций одной и той же мысли («чересчур много» их), пытаюсь из них письменно высечь наиболее точный и убедительный вариант и тем закончить свой труд. Он уже выходит в особое состояние некоего стоического высокого равнодушия к собственной славе, возлагая надежды на тех, кто придет за ним, проникнется когда-то его видением и двинется еще дальше: «Мне уже слышались за порогом шаги тех, которые ступят далее меня и для которых труды мои станут уже поблекшею листвою осени, но то что не должно пройти <...> это та любовь к истине, которая донесет меня вела <...> и которая будет вечно жить в человечестве и других вести, и других поддерживать»²⁷³.

Ностальгия русского мыслителя по собственному завершеному сочинению ярко проявилась в его этюде «Авторство (Человек и наука)», который он писал в Болье как своего рода предисловие к своему труду. Он дает филигранно точное и, можно сказать, внутренне страстное определение усилию к философскому твор-

271 Цит. по.: Карулин А.А., Мирзалис И.В. А.В. Сухово-Кобылин: фрагменты философской биографии. С. 7.

272 Цит. по: Указ соч.

273 Сухово-Кобылин А.В. Авторство (Человек и наука). С. 14.

честву: «Авторство есть прием, способность пишущего обвнутряться, в себе накопить напряженность, т.е. самого себя из себя зарядить, заряд этот услышать как внутренний шепот и этот шепот или внутреннюю речь — мышление — изловить на бумагу, и такую изловленную речь или остывшее мышление в форме вещи, т.е. сочинения, передать в пользование и достояние человечества. <...> Сочинение есть изловленное и в кандалы протяженности закованное мышление, — так что мысль ставшая реальной, чувственной вещью, есть, конечно, более устойчивая форма экзистенции ее, мысли, чем речь. Вот почему великие мыслители больше сделали, написав сочинение, чем произнося речи; так что самое величайшее, что человек из всего им совершаемого может совершить, есть написать сочинение...»²⁷⁴.

В этом же введении Александр Васильевич пишет о «*черном траурном крепе*»²⁷⁵, который в виде помянутой уже стихии огня судьбе было вольно накинуть на его творчество, которую он сам представил здесь как алиби его несостоявшегося торжества. Он признает, что часть его «Учения Всемира» была им увезена во Францию, другая же — погибла, и сейчас он, в свои 84 года, сидит на «духовных обломках» якобы им почти завершенного целого. И он для себя ищет прецедент именно своей формы философствования и находит тот жанр, который был ему знаком на русской мыслительной почве по Чаадаеву, намереваясь издать свои фрагменты «в неопределенной форме философских писем»²⁷⁶, первым из которых и должно было быть его «Авторство».

Пожар в Кобылинке, разметавший в прах его родовое гнездо, символически запечатлел для него агонию родного дворянского сословия в России (его вырубленный «вишневый сад», прибегая к чеховскому образу). И хотя Александр Васильевич, всегда выглядевший значительно моложе своих лет, сильно сдал после

274 Сухово-Кобылин А.В. Авторство (Человек и наука). С. 10–11.

275 Там же. С. 12.

276 Там же. С. 13.

этого удара, он продолжал и в Больё выработанный им *здоровый* образ жизни, поддерживавший его интеллектуальный и физический тонус: постоянная умственно-творческая работа, чтение, беседы с гостями, физические упражнения, ежедневные многочасовые солнечные ванны у раскрытого окна. Правда, последнее, самое, кстати, сомнительное и «вредное» по современным медицинским представлениям, и сгубило его: он простыл во время одного из таких *загораний*, заболел и скончался 11 марта 1903 года. Дочь похоронила его на местном кладбище в Больё, а через тридцать четыре года, в 1937 году, Луиза Александровна де Фантан (1851–1942), кстати, прожившая на шесть лет дольше своего отца-долгожителя, передала его архив на родину.

В Сухово-Кобылине кипели страсти и противоречия: личные, общественные и философские. Потомственный аристократ, просвещенный крепостник (он сильно переживает упадок хозяйства своих многочисленных разбросанных имений, включенный в «общее разорение дворянства», сход его с исторической сцены России после крестьянской реформы 1861 года) и ядовитейший обличитель самых глубоких, каких-то неизбывных язв России: бюрократии и чиновничества; темпераментный хозяйственник, в проектах и хлопотах, и сельский отшельник, погруженный во все извивы и темноты гегелевской мысли; мечтатель о прекрасном звездном будущем бессмертного, духовного человечества и социал-дарвинист, переносящий на общество идеи борьбы за существование и селекции. Впрочем, упрек в противоречивости, даже кричащей, сам Александр Васильевич воспринял бы, пожалуй, как похвалу, удостоверив тем самым и в себе самом живое диалектическое единство любезных ему «экстремов» (крайностей). Ведь именно идея противоречия, раздвоения на противоположности, «эналакса» (перехода) этих противоположностей, через который и происходит «поступание» мира, была для него основоположной. За нее он так высоко почитал Гераклита и Гегеля, возведя их в своих философских кумиров. Я не буду пересказывать те положения гегелевской философии, которые целиком принимает и развивает ее русский

последователь. Важнее понять, в чем была «идея» самого Сухова-Кобылина, в чем состояла новая ступень гегелизма, которую он предлагал в виде своего учения о Всемире.

При всей безграничной преданности Сухова-Кобылина немецкому гению он упрекает его в том, что тот не понял по-настоящему задачи человечества. Толчком к ее осознанию для самого Александра Васильевича стала эволюционная теория Дарвина, конкретно его книга «Происхождение человека и половой подбор» (1871). В этой теории он уловил подспудную, прямо самим Дарвином не выраженную тенденцию восходящего характера эволюции, которую и развил в своей теории трехмоментного развития человечества: земного (теллурического), «заключенного в тесных границах нами обитаемого земного шара», солярного (солнечного), *летающего человечества*, «которое является как всекупота обитателей нашей Солнечной системы»²⁷⁷ и звездного, «т. е. бесконечного сидерического универсального человечества»²⁷⁸. Как видим, вторая стадия предполагает расширение ныне прикованных к своей планете землян на все околосолнечное пространство, а третья — овладение всем звездным миром, всей Вселенной.

«Издавна человек был мыслим и чувствуем как *венец творения*; здесь существенно надо иметь в виду, что высшее это состояние человечества в этом ряду восходящих форм, *чувствуемо высочайшим и наисовершеннейшим* есть таковое относительно ему предшествующих форм и, конечно, безотносительно к дальнейшим, еще неизвестным потенциальным формам...»²⁷⁹. Только колоссальный эволюционный рывок может обеспечить небесные, звездные горизонты ныне столь еще несовершенным смертным.

277 Сухово-Кобылин А.В. Первый набросок социологии как философии истории в его трехмоментном теллурическом человечестве, солярном и сидерическом // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 52.

278 Сухово-Кобылин А.В. К летанию // Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. С. 74.

279 Там же. С. 73.

Философ видит возможность такого невероятного прогресса человечества на путях все большего его одухотворения, достижения способности летания, преодолевающей пространственные ограничения. «Эти Крылатые люди и суть высшие, совершеннейшие люди, а высочайший всемирный человек есть уже бесконечная абсолютная легость, или абсолютная свобода передвижения, т.е. абсолютная победа над пространством или протяженностью — нуль пространства, точка, точечность, дух»²⁸⁰. Активная эволюция у Сухова-Кобылина, предполагающая всеобъемлющую космическую экспансию человечества, включает и его «бесконечную инволюцию... В себя самого, поступание в глубину» самосознания, вплоть до такого «соключения с самим собой», такого одухотворения, что этот будущий организм становится как бы беспространственным, сверхчувственным («до исчезания плоти»), «эфирным». Тем, кто знаком с видением будущего «лучевого» человечества в «теории космических эр», изложенной А.Л. Чижевским от лица К. Э. Циолковского²⁸¹, нетрудно увидеть тут почти буквальное совпадение с интуицией Сухова-Кобылина.

Кстати, в самом образе жизни и поведения Сухова-Кобылина после того, как он, отринув столичную суету, поселился в деревне, чувствовалось его следование духу своей мысли. Пусть «летание» и бессмертие, о которых он мечтал, пока были ему еще недоступны, но максимально продлить свою жизнь, создать здоровый, легкий, одухотворенный организм он стремился неустанно. Среди его рукописей есть «Похвала вегетаризму», настоящий панегирик существованию на лоне природы, которое разумно сочетает интенсивный физический и умственный труд, включает в себя «воздушную гимнастику» и вегетарианскую пищу. Кстати, он как-то признался М. Ковалевскому: «Я стал человеком только

280 Сухово-Кобылин А.В. Летание // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 53.

281 Чижевский А.Л. Теория космических эр // Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. М.: Мысль, 1999. С. 659–678.

с тех пор, как перестал есть мясо, а то был настоящим зверем»²⁸². Он красочно описывает, как принятый им режим дает ему «приподнятость и крепость», «высшую интенсивность», сладость ощущения жизни. И не только описывает, а осмысляет такой образ бытия, так сказать, натурфилософски: «Вегетаризм и есть та реформа нутра, которая уменьшает объем желудка, увеличивает объем легких, учиняет человека легким, наполняет бодрящим духовным ощущением легкости, одухотворяет его»²⁸³. В бумагах писателя находим и апологию продолжительной, здоровой старости как «эпохи мудрости», когда человек, освобожденный от всех чувственных прельщений, может предаться «свободной деятельности мышления». Он считал, что продление человеческой жизни, «увеличение старческих годов» укрепит в обществе «элемент разумности».

В рассуждениях Сухово-Кобылина встречаются и жесткие интонации. Так, восхождение и одухотворение человечества в целом он мыслит путем беспощадного отбора, «потребления» слабых и неприспособленных форм: «этот огонь, вечный, пожирающий неразумных и слабых, и есть божественный, т. е. абсолютный закон селекции, т. е. тот закон, по которому всевластно и фатально сильные крепнут, множатся и процессуют, а слабые слабеют, истребляются и в конце концов исчезают...»²⁸⁴. Философ хладнокровно обрекает на огонь «селекции» все промежуточные формы, ведущие род людской к блистательному звездному финалу. В этом проявился гипноз «объективности» и неотменимости законов животно-природной эволюции, под который попадали многие, особенно по первому ошеломляющему впечатлению от теории Дарвина. Этот гипноз заставлял забыть принципиальное отличие человека от остального животного

282 Цит по: Старосельская Н.Д. Сухово-Кобылин. С. 273.

283 Сухово-Кобылин А.В. Похвала вегетаризму // Круг чтения: Литературный альманах, 1992. Москва, 1992.

284 Сухово-Кобылин А.В. К селекции // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 62.

мира – как существа не только сознательного, но и чувствующего, и нравственного.

При всем безбрежном футуризме мысли Сухово-Кобылина, на ней лежит некая печать архаики, как будто его формирование ограничилось гегелевской философией, любомудрием 1820–1830-х годов с его культом немецкой философии как науки, разве что с более поздней прививкой Дарвина («Происхождение человека»), а ведь Учение Всемира окончательно оформлялось в 1880–1890-х годах, когда уже на арене отечественной философии прошли славянофилы, появилась фигура Владимира Соловьева, но новые веяния оригинальной русской религиозной мысли, расширявшие задание христианства в синергические горизонты восхождения человека к высшей божественной природе, прошли мимо кобылинского барина-затворника. Хотя каким-то боком он на деле прислонялся, пусть со своими крайностями и дефектами, к рождающейся традиции активно-эволюционной мысли.

Читатель, знакомый с гибким, колоритным языком пьес Сухово-Кобылина, может озадачиться каким-то нарочито архаичным, тяжеловесным, лексически довольно однообразным слогом его философских фрагментов. В свое время Герцен, дав классическое определение философии Гегеля как «алгебры революции», отмечал: «Но она, может, с намерением дурно формулирована»²⁸⁵. Благоговеющий перед громадой Гегеля, его русский ученик пытался следовать и формализованному, «немецко»-философскому языковому складу, точнее, дать нечто вроде его русской кальки. Но, как ни проникался Сухово-Кобылин знаменитой системой объективного идеализма, его собственный философский акцент, оригинальная мыслительная краска, относясь к области высшей цели – «последних сроков», обличают в нем тип русского мыслителя. Ведь именно эта эсхатологическая обращенность русской мысли (в смысле чаяния радикального преобразования челове-

285 Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 23.

ка и мира) неоднократно отмечалась как одна из своеобразных черт национально философской традиции. Истинное свое место автор «учения Всемира» находит в плеяде русских космистов, с разной степенью глубины, объемности и научности развивавших идеи космического будущего человечества, активной эволюции и, наконец, в нашем веке — ноосферы.

**ФИЛОСОФ
БУДУЩЕГО
ВЕКА****НИКОЛАЙ
ФЕДОРОВ**

В истории существуют духовные явления, содержание и смысл которых раскрываются не сразу. Пройдя малозаметно, затронув небольшой круг умов и сердец, они с течением времени все возрастают в величии и значении. К такого рода явлениям принадлежит наследие оригинального мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея, автора «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829–1903), поразительно национальное по своим прозрениям и устремлениям и вместе с тем достигающее уровня универсальных, мировых идей.

В начале XX столетия известный эстетик и критик А. Л. Волынский писал об авторе учения всеобщего дела следующее: «Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодотворной, ни гением начатого труда... В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа»²⁸⁶. Я не знаю ни одного из самых

286 Цит по: *Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928. С. 7.*

великих национальных деятелей, государственных или культурных, о которых было бы сказано нечто подобное.

Впрочем, среди высказывавшихся в том же роде о философе были самые мощные умы и таланты, первые духовные авторитеты России: Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Смелые, предвосхищающие будущее мысли Федорова Достоевский «прочел как бы за свои»²⁸⁷, Лев Толстой говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»²⁸⁸, а Владимир Соловьев называл его «дорогим учителем и утешителем» и с редким дерзновением признал учение Федорова ни больше, ни меньше, как «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»²⁸⁹.

Николая Федоровича широко знали в Москве, но сама его необычная фигура, поражавшая воображение образом жизни, поведением, убеждениями, была окружена некоей тайной. «В нем было что-то по своей загадочности напоминавшее столь популярного в последнее время старца Федора Кузьмича»²⁹⁰. По самоотверженному служению людям его сравнивали с доктором Федором Гаазом, свято исполнявшим собственный девиз: «Спешите делать добро!» Ходили рассказы о колоссальных познаниях Федорова, утверждали, что он знал содержание всех книг библиотеки Румянцевского музея (ныне — Российская Государственная библиотека), которая до настоящего времени хранит благодарную память о своем выдающемся библиотекаре. Его поразительная осведомленность в мировой культуре определялась уникальной синтезирующей мощью ума, видением накопленных человечеством знаний в стройной

287 Ф. М. Достоевский — Н. П. Петерсону. 24 марта 1878 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30 (I). Л.: Наука, 1988. С. 14.

288 Это высказывание Л. Толстого приведено А. А. Фетом в его письме Н. Ф. Федорову от 6 декабря 1887 года // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. I. СПб.: РХГИ, 2004. С. 103.

289 В. С. Соловьев — Н. Ф. Федорову. 12 января 1882 // Соловьев В. С. Письма: В 4 т. Т. II. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. С. 345.

290 Линниченко И. А. Речи и поминки. Одесса: тип. «Техник», 1914. С. 315.

системе и внутренней логике. На четверть века Федоров становится нравственным и духовным средоточием всей деятельности центральной библиотеки и музея Москвы. Отношение к нему образованного общества древней столицы было каким-то особенно проникновенным, можно сказать, родственно-любовным.

Вскоре после смерти Федорова в статье «Загадочный мыслитель» (1908) С. Н. Булгаков печатно окрестил его «Московским Сократом». Другой публицист и философ В. Н. Ильин, подхватывая эту аналогию, позднее утверждал, что в лице Федорова «во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность»²⁹¹. за этим сравнением, часто прилагаемым к Николаю Федоровичу, стоит не столько формальный принцип (распространение идей через устные беседы, тем более что в случае с Федоровым все же основным источником были рукописные тексты, дававшиеся на прочтение) и тем более не содержательный (их учения существенно разнятся), а указание на самый *тип* и *склад* их как мыслителей — духовных вождей человечества, только одного — дохристианской, а другого — христианской эры.

ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ

Документально точные сведения о жизни Николая Федоровича Федорова, особенно первой ее половины, достаточно скудны. Характеристики его личности, оставленные знавшими его по работе в библиотеке Румянцевского музея, некоторыми его почитателями и прежде всего двумя учениками и посмертными издателями его трудов — Владимиром Александровичем Кожевниковым и Николаем Павловичем Петерсоном, — рисуют один и тот же цельный образ труженика, подвижника и аскета. Некоторая легендар-

291 Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 20.

ная клишированность в отражении его жизненно-духовного облика, показательный набор эпизодов его биографии, переходящих из воспоминания в воспоминание, в известной степени оправдывают высказывание о том, что Федоров — единственный или один из немногих — философ не с жизнью, а с житием.

Как и в традиционном жанре жития, наиболее разработанные эпизоды его существования приходятся уже на период собственно подвижничества и духовных подвигов. (Для Федорова это прежде всего последние 35 лет жизни в Москве, когда скромная каталожная Румянцевского музея превратилась, по словам его биографа, в «ученый клуб», «умственный центр Москвы»²⁹².) Вся же его предыдущая сорокалетняя жизнь в *миру* ограничивалась скупой строчкой о рождении, предполагаемом изгнании из отчего дома и скитании-учительстве по среднерусским городам.

Только сейчас удалось более точно раскрыть загадку его рождения: будущий мыслитель появился на свет 26 мая (7 июня) 1829 года²⁹³ в селе Ключи Тамбовской губернии; отцом его был князь Павел Иванович Гагарин, помещик и позднее — театральный антрепренер, принадлежавший к славнейшему российскому роду, а мать — «дворянской девицей Елизаветой Ивановой»²⁹⁴. Как незаконнорожденный, Николай получил отчество и фамилию от своего крестного отца.

Сильнейшее потрясение, взлом сознания лежат у истоков личности Федорова. Необычная установка органов чувств и понимания определилась еще в детстве. Формирование гения, великого человека — чудо; неисчерпаемо созвездие его истоков и причин. Попробуй судьба вынуть из этого созвездия самое, ка-

292 Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. С. 14.

293 Дата рождения Федорова установлена В.В. Богдановым: *Богданов В.В.* Новое о дате рождения философа Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): В 2 ч. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2010. С. 326–328.

294 Свидетельство о крещении Н.Ф. Федорова // Там же. С. 327.

залось бы, малое и странное впечатление, какой-нибудь генетический фактик, часто уходящий далеко в прошлое родственной цепи, и не состоится этого чуда. Почти все пишущие о Федорове цитируют отрывок явно автобиографического содержания, найденный в его бумагах после смерти, где он пишет о трех определяющих воспоминаниях детства: о «черном-пречерном хлебе», который ели крестьяне в голодный год, о потрясшем его объяснении войны (люди убивают друг друга?!) и, наконец, о том, что оказывается, «есть и не родные и чужие» и «что сами родные — не родные, а чужие»²⁹⁵. *Голод, смерть, неродственность* — эти фундаментальные натуральные бедствия человека, ставшие главным предметом преобразовательного дерзания мыслителя, впечатались в него сильнейшим экзистенциальным первооткрытием. «Чувство смертности и стыд рождения»²⁹⁶ — так позднее определит Николай Федорович два основных аффекта, образующих травматическое ядро человека. Ранняя смерть деда, знаменитого вельможи Ивана Алексеевича Гагарина, повергшая в безутешную горечь всех близких в имении отца, где воспитывался маленький Николай, позднее смерть дяди, предводителя тамбовского дворянства Константина Гагарина, его покровителя, на чьи деньги он учился в Тамбовской гимназии (1842–1849) и в одесском Ришельевском лицее (1849–1851), не говоря уже о «стыде рождения», усугубленном самим фактом незаконнорожденности, — в случае с Федоровым мы сталкиваемся с обостренно-невротическим переживанием и «стыда рождения», и «чувства смертности», давшим уникально-созидательный, религиозно-пророческий выход.

Осень 1851 года — поворотный рубеж в жизни Николая Федоровича; внешне он означен смертью дяди, уходом из лицея, внутренне — колоссальным переворотом, когда ему открылась основная Идея его учения. Сам Федоров рассказывает о рождении этой Идеи как о некоем откровении: оно раскалывает,

295 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 4. С. 161.

296 Там же. Т. 1. С. 177.

переворачивает все его существо и претворяет в нового человека, точнее сына человеческого, остро осознавшего долг живущих (еще) детей перед умершими (уже) отцами и матерями. Если сравнить это озарение с метаморфозой пушкинского пророка, то вряд ли молодому Федорову внятен стал «гад морских подводных ход» и уж точно при нем осталось сердце и только затрепетало еще сильнее, зато совпало одно и главное: «Исполнишь волею Моей». Все его откровение как раз и заключалось в необыкновенно ясном явлении Божьей воли человечеству. Вот это, можно сказать, *детское*, в евангельском смысле (т.е. посрамляющее «умных и разумных») понимание: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире через человека, и предназначение его — соделаться сознательно-активным орудием Божьей воли. Воля же Господа дана в откровении Евангелия, Благой Вести о Царствии Небесном, преображенном, бессмертном порядке бытия, в котором принципом связи всего со всем, основой устройства является не борьба и вытеснение, а любовь. Бог смерти не создавал, Он — «Бог не мертвых, а живых», желает спасения каждому, Он послал на Землю Своего Сына с вестью *усыновления* людей этому новому, обоженному порядку бытия, с призывом уподобления Себе, с указанием на созидающую, творческую природу Бога («Отец Мой доныне делает, и Я делаю» — Ин. 5, 17) и на то, следовательно, что творение еще не завершено, оно идет и человек приглашается к сотрудничеству в нем словами Христа: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Объем же этих дел никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал продемонстрированный Спасителем полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших. Таким образом, от человека требуется активность, творческий труд в стяжании новой природы («Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» — Мф. 11, 12). Как позднее сформулировал Федоров, Бог не только создает и совершенствует человека через него са-

мого (начиная с первого акта его самодеятельности — принятия вертикального положения), но и учит его, так сказать, «гевристически», только наводя, наталкивая на мысль о его предназначении и цели, давая ему возможность самому до них додуматься.

Итак, человечество должно осознать, что Бог через него самого будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия. И в ходе длительной исторической работы должно оно приуготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда-то в сотрудничестве с Божественными энергиями род людской станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. Простейшая вещь поразила юного Николая Федоровича: катастрофический конец мира с предварительными борьбой, войнами, разгулом стихий, природных и космических казней, а затем воскресением гнева — апокалипсический сценарий, предполагающий разделение единого рода людского на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, может быть понят как всякое пророчество лишь как угроза, а не роковой приговор. Так свершится, если будем упорствовать на пути рабствования своему низменному естеству, не начнем восхождение к высшей природе — да, тогда конец и кара всем: ведь ужаснее, тоньше всех наказаны будут не грешники, а лучшие, чистые, обреченные в вечности сознать вечную разлуку с «недостойными» братьями, а то и созерцать их муки (как нередко это представляли многие, и вовсе не худшие христиане). Вот чем грозит трансцендентное воскресение гнева, венчающее историю человечества, так и не осознавшего воли Божией и не ставшего ее исполнителем! Федоров же зовет к другому, благому варианту разрешения мировой драмы: постепенному *эволюционному*, органическому вращанию в божественный порядок бытия, как бы вызреванию Царствия Небесного в лоне земного бытия — через действительное осуществление библейской заповеди обладания землей, через регуляцию внешних смертоносных природных стихий, все большее управление духом ма-

терии внутри самого человека. Не конец, а переход, не сгущение тьмы, уплотнение зла до моментального трансцендентного выхода в свет (но, увы, далеко не для всех!), а постепенное их рассеяние с верой во всеобщее спасение, *не катастрофа, а преобразование* — такова суть федоровского прозрения новой активной, творческой эсхатологии.

Двадцати двух лет Николай Федорович бросил такой решительный вызов смерти (по новозаветному слову: «Последний же враг истребится — смерть» — 1 Кор. 15, 26), как никто из смертных за всю историю. Явление идеи совпадает с резкой сменой ценностей: не попадаться в сладкую ловушку человеческого жребия, забываясь в автоматизме его исполнения, — семья, деньги, успехи по службе, благолепная кончина. Выбор был сделан: подвиг в миру и вызревание Слова для будущего явления миру Дела воскрешения. Произошло второе духовное рождение к жизни уникальной, посвященной вначале глубоко потаенному служению одной Идее, ее продумыванию и развитию, сердечному и умственному испытанию. Когда через тринадцать лет, в 1864 году, молодой Николай Павлович Петерсон, ставший верным учеником Федорова, впервые встречается с ним в Богородском уездном училище, тот уже давно ведет совершенно необычную жизнь монаха в миру, питается в основном чаем с хлебом, спит три-четыре часа на голом сундуке без подушки, ходит круглый год в одной, старенькой одежде, все свое жалованье раздает нуждающимся... Надо отметить, что Николай Федорович обладал страстным, почти неистовым темпераментом, доставшимся от отца (тот был большим женолюбом, от последней его пассии — итальянской певицы Ольги Вервициотти родился сын, ставший знаменитым актером, «первым любовником России» — Александр Ленский). Но в философе всеобщего дела происходит как бы возгонка родотворных, по его выражению, энергий в силу воскресительной мысли, каждодневное подвижничество.

Четырнадцать лет (с 1854 по 1868 гг.) Федоров отдал школе, причем начальной, дающей первое направление сердцу и уму.

Он не случайно пошел вначале к детям, к естественным носителям родственного чувства, которое было для него критерием нравственности. Возвратить «сердца детей к отцам их» (Мал. 4, 6), как наказывал последний пророк Ветхого завета Малахия, — вот основной внутренний переворот, что должен произойти в людях. В преподавании географии и истории («География говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней же как о кладбище»²⁹⁷) Николай Федорович и пытался начать непосредственно на детских душах конкретную работу в этом направлении, используя при этом метод активного участия самих учащихся в познании. Материал знаний добывался учениками, его сотрудниками, из непосредственного изучения родного края, его истории, из наблюдений над природными и космическими явлениями. Сочетание мыслительной разработки вселенски-преобразовательных проектов с обязательной, тут же выходящей в жизнь практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было свойственно деятельности Федорова до конца.

Это же сопряжение мы встречаем в его долголетней библиотечной работе: с 1869 года он становится помощником библиотекаря московской Чертковской библиотеки²⁹⁸, а с 1874 года переходит в Румянцевский музей (ныне — Российская Государственная библиотека), где при скромной должности дежурного по читальному залу на четверть века становится высшей нравственной инстанцией Музея, духовным и интеллектуальным средоточием всей его деятельности. Колоссальный авторитет Федорова у коллег и посетителей, среди которых были виднейшие ученые, писатели, философы, выросал из его нравственной чистоты, материального самоотречения, фантастического объема знаний, щедро раздаваемого нуждающимся, а для самых посвященных — из удивительной глубины и оригинальности его учения. Труд свой здесь Федоров рассматривал как «священное дело», служение одному

297 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 212.

298 См. о ней в очерке о К.Э. Циолковском.

из центров мировой памяти и проявил себя настоящим новатором и подвижником наиболее целесообразной, системной организации, сохранения и живого бытования этой памяти.

Под обаяние его светлой личности («он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бываю святые, то они должны быть именно такие», — вспоминал о нем сын Льва Толстого Илья Львович²⁹⁹), его мощного ума, «могучей диалектики», поразительной мысли попадали и А.А. Фет, и Л.Н. Толстой, и В.С. Соловьев. При этом кроткий и уступчивый в личных отношениях, Николай Федорович становился непримирим, когда речь шла об учении общего дела, его он расценивал как доведенный до высокого градуса сознания голос веков и поколений (недаром и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым», как бы от имени этих масс, живущих и живших). От близких людей, с которых сама их духовная высота заставляла требовать многое, мыслитель не признавал ничего среднего между «да» и «нет». Его попытки, в духе древней и христианской традиции, переложить на авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении полного успеха не имели. Хотя для самих кандидатов на эту должность — будь то для Достоевского, познакомившегося с идеями Федорова в письменном изложении перед работой над «Братьями Карамазовыми», или для Л. Н. Толстого и особенно для В. С. Соловьева — их контакт с личностью и идеями необыкновенного библиотекаря остался далеко не бесследным³⁰⁰.

299 Толстой И.Л. Мои воспоминания. М.: Художественная литература, 1969. С. 189–190.

300 См. подробнее: Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 814–936 (статьи: Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров); Гачева А.Г. Новые материалы к истории знакомства Ф.М. Достоевского с идеями Н.Ф. Федорова; Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений); Семенова С.Г. «Высшая идея существования» у Достоевского // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Издательский дом Порог, 2004. С. 261–290; Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

Федоров вовсе не был чудаком-отшельником, как это иногда представлялось. Он стремился не только участвовать в общественных событиях своего времени, но и повернуть их в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Все его выходы в свет со своим учением (всегда анонимно или под псевдонимом) привязывались к поводам конкретным и злободневным: сближение России и Франции, засуха и голод, конгресс мира, дебаты о разоружении... Его статья «Разоружение» («Новое время», 14 октября 1898 года) с проектом превращения армии в естествоиспытательную силу получила отклик в русской печати и заинтересовала некоторых западных политиков. Редко что так увлекало Николая Федоровича, как идея внести свет самосознания и самоисследования в существование русской провинции, буквально каждого забвенного ее угла. Любое поселение — историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и — шире — общемировой. Сбирать, изучать, сохранять все следы родного близлежащего прошлого, историю своего края, своих отцов и дедов надо так, чтобы вставляли для начала в памяти их живые единственные образы («отечествоведение»). Где бы сам Федоров, пусть недолго, ни жил, будь то Керенск, Воронеж, Ашхабад, куда он приезжал к Петерсону, помогавшему мыслителю в работе над рукописями, он тут же разворачивал деятельность то по сбору краеведческих материалов, то по организации музейных выставок, археологического съезда. Его волнуют судьбы русской школы, Румянцевского музея. Кремля как священной крепости, сторожащей прах предков. Он выдвигает проект превращения Кремля в обучающую истинному пониманию долга перед историей национальную святыню, «воспитательный музей» и привлекает к нему ряд культурных деятелей, в том числе художника Верещагина. Первым в России Федоров начал целое движение за собирание сведений и исследование обыденных храмов северной Руси, созидавшихся в единомысленном народном порыве, священном аврале за день-два в години народных бедствий, войн, эпидемий.

В последние годы жизни философ напряженно работает над окончательным приведением своих рукописей в порядок для скорейшего их обнародования уже под своим именем, но труд его прерывает неожиданная тяжелая болезнь — двустороннее воспаление легких. Скончался он 28 декабря 1903 года в Мариинской больнице для бедных, где в одном из флигелей родился Достоевский. До конца волновала мыслителя судьба его главной Идеи, умирал он с именем великого читателя Воскресения, только что тогда канонизированного святого Серафима Саровского на устах... Похоронили Федорова на соседнем от больницы кладбище Скорбящего монастыря. Могила философа памяти, призывавшего живых обратиться сердцем и умом к кладбищам, была снесена вместе с другими в 1929 году; место последнего упокоения было утрамбовано под игровую площадку. Осуществилось его пророчество о нравственном одичании, одним из симптомов которого станет «превращение кладбищ в гульбища», а «сынов человеческих» в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

УЧЕНИЕ «ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА»

Результаты мыслительной и душевной работы Федорова нескольких десятилетий были собраны двумя его последователями В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном в большой труд под заглавием «Философия общего дела» (1-й том вышел в 1907 году в г. Верном, 2-й — в 1913 году в Москве, 3-й том остался в рукописи). Богатство его, философское, богословское, историософское, социологическое, эстетическое, огромно. Войти в него по-настоящему можно, опознав ту невиданную и часто ошарашивающую *оптику* взгляда на мир и человека, которую он предлагает. Во-первых, это оптика *родовая*: осознать свой долг человек может, лишь почувствовав, что он есть *сын человеческий* (как и называл Себя Сам Христос), то есть сын умерших отцов и ма-

терей, вереницы предков, погребенных в землю, вплоть до первоотца и первочеловека, которые ему дали все: жизнь, средства к ней, цивилизацию и культуру, а он, вольно-невольно повинувшись *падшему* природному порядку вещей, вытеснил их из бытия, чтобы быть, в свою очередь, вытесненным своими детьми, те — своими, новыми валами поколений... Для детей, что удаляются и, наконец, полностью отдаляются от родителей, те обращаются в «скорлупу яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод»³⁰¹, — столь жесток природный закон, достанет он и самих птенчиков, и они пойдут на скорлупу. И тем не менее родовая солидарность поколений — самая натурально глубокая и неотменимая связь между людьми, как бы она ни оскорблялась «блудными сынами и дочерьми»; родовая логика лежит в основе языка и мышления; родовая спайка помогла в первобытные времена выжить и развиваться роду людскому перед лицом грозной природы, и только родовое единство в новом всечеловеческом качестве поможет и сейчас обуздать смертоносные эффекты истощенной, извращенной, отравленной неразумными человеческими руками природы, еще более опасной, чем некогда дикая и непроходимая, и более того — даст возможность нынешним смертным выйти в бессмертный, космический статус своего бытия.

Но пока так далеко до подобных перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, озверелого человекоубийства, говоря словами Федорова, *неродственности* всех форм, от крайне вопиющих до более *мягких*. Человек — единственное в природе существо (пожалуй, кроме крыс) — предается самой ожесточенной внутривидовой борьбе. Австрийский зоолог, один из создателей этологии, науки о поведении животных, Конрад Лоренц видел причину такой борьбы у крыс в том, что они более-менее успешно справились со своими видовыми проблемами, им мало страшно

301 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 101.

ны естественные угрозы, и тогда накопленный агрессивный инстинкт устремляется в ложном направлении — на особой своего же рода. С человеком происходит нечто похожее: он вроде бы царь природы и планеты, вооружившийся разнообразными орудиями защиты от внешней опасности. Но это, увы, лишь иллюзия! Федоров не устает повторять, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах (добавим к этому новых выпущенных джиннов, типа радиации) казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, а вместо этого сцепляемся с ближним — идут народ на народ, люди одних убеждений на других... Сместить адресат агрессии и борьбы с себе подобных на общего всем врага: стихийные, разрушительные силы, смерть — вот главный призыв философа общего дела. Остается надеяться на вразумление *синяками и шишками*, отрицательными уроками, попущенными, по мнению мыслителя, «в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом»: «На благоразумие трудно рассчитывать; нужен высший интерес для объединения, или общее бедствие, для борьбы с коим только и можно надеяться на соединение. И быть может, ничтожный жучок, какое-либо микроскопическое насекомое и будет тем бедствием, которое соединит всех»³⁰².

Во-вторых, это оптика *активно-эволюционная и активно-христианская*. Идея восходящей эволюции стала естественно-научным обоснованием его проекта регуляции природы и воскрешения умерших. Федоров усматривал в эволюции стремление к порождению сознания, разума — а они призваны стать активным орудием уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направленного этапа совершенствования мира. Человек и вершина эволюции (пока!), и вместе существо — кризисное, кричаще-противоречивое, ибо быть смертным и осознавать свою смертность, то есть неизбывный трагизм личностного бытия, есть такой странный, казалось бы, невозможный для суще-

302 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 192.

ствования живой, ходячий парадокс, что он должен в конце концов или самоуничтожиться, или разрешиться в новое бессмертное, божественное качество. Сам эволюционный закон восхождения духа в лоне материи («цефализация») влечет человеческую природу в более высокое, совершенное онтологическое качество. Неоязыческий, как называет его мыслитель, идеал общества потребления делает ставку на наличную несовершенную, смертную природу человека, предлагая в лучшем случае лишь ее ублажение на краткое «время живота». Это, по выражению Федорова, «мануфактурно-промышленное» язычество, культ «мануфактурных игрушек» — служат они и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего «высшим благом, последнею целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта»³⁰³. Но пока остается смерть — убежден философ — остается глубокий, натуральный исток зла и нигилизма разного рода и масштаба в человеке и человечестве, и заклинивание их в кризисном смертном качестве приведет в более-менее дальней перспективе к саморазрушению.

Разработка идеи регуляции природы, касающейся и внешнего мира, и самого человека, стала наиболее философски глубокой и оригинальной стороной федоровского учения. Здесь и представление о новом типе органического прогресса, осуществляющегося в самой природе человека (психофизиологическая регуляция) в противовес прогрессу чисто техническому, орудийному, протезному, так сказать. Это и обретение способа питания по образцу растений, синтезирующих необходимые органические соединения и строящих свои ткани из элементарных веществ среды и солнечного света (автотрофность), это и идея «самосозидания», «естественного тканетворения», будущей «полноорганности» человека, дающей ему возможность бесконечного перемещения, «последовательного вездесущия», это и метеорическая, космическая регуляция, и конкретные воскресительные проекты, раз-

303 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 84.

вивающие интуиции христианских эсхатологов, прежде всего свт. Григория Нисского.

При этом все его идеи и проекты, мысли и прозрения движутся по одному, центральному нерву его учения — требованию воскрешения умерших. Тут — его «одно виденье, непостижное уму», тут его высокое безумие, тот главный и заветный пункт, с которого его не стронуть никакой силой, его сверх- и моноидея, а используя его собственное выражение, «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом, все!»³⁰⁴. Федоров предельно укрупняет императив воскрешения, по нему определяя активное христианство, ибо это сразу придает тому резкий и определенный, а главное, конкретный и деловой характер. В письме к В. А. Кожевникову от 1 июля 1903 года он пишет о том, что «самых страшных врагов» учение о воскрешении имеет в «иносказаниях, метафорах, символах, аллегориях»³⁰⁵, то есть в метафорическом, *окультуренном* понимании высших истин о Боге и человеке, о духе и материи, когда все это выносится в *безобидную* горную область метафизического или мистического умозрения и видения, изощренной дискурсии.

Но воскрешение — не только христианское обетование или тем паче выдумка одинокого русского чудака, «“воскресенья ради” юродивого»³⁰⁶. Приложенное мыслителем как *принцип и критерий* к существованию на земле рода человеческого, оно вскрывает объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все, связанное с человеком, от первых религиозных культов до искусства и науки, — сознательно и бессознательно — проникнуто воскресительным духом, потребностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т.д., восстановить его хотя бы в форме подобий и образов. Достаточно напомнить об изобретениях

304 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 73.

305 Там же. Т. 4. С. 481.

306 В.С. Соловьев — М.С. Соловьеву // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М.: Московский рабочий, 1990. С. 295.

последнего времени, необычайно раздвинувших способы и средства запечатления и восстановления (*воскрешения*) жизненных явлений: фотографии, кино, телевидения, интернета, видеомagnetофонной записи, голографии, методик восстановления ушедших форм, применяемых в археологии... Речь идет, правда, о воскрешении голоса, лиц, событий, хотя и материальном, но в точном смысле неживом. Возможен ли тут качественный скачок? Ведь прогресс такого воскрешающего развития не может быть остановлен — он отвечает какой-то глубиннейшей потребности человека. Федоров ясно осознает необходимость следующего этапа: превращения воскрешения из только *мысленного*, художественно-мнимого, духовного, обобщенно-типового в факт действительный и индивидуализированный.

В расширении идеи бессмертия до долга воскрешения выражается особый нравственный максимализм учения Федорова. То, что лишь какие-то будущие счастливые олимпийцы смогут обрести бессмертную природу, а предшествующие поколения вольно-невольно пойдут в *перегной* грядущей гармонии, казалось мыслителю по меньшей мере безнравственным («Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок»³⁰⁷), не говоря уже о том, что, по большому счету, такое сужение цели обрекает всеобщее дело борьбы со смертью на участь очередной утопии. Кто захочет переориентировать привычный смертный уклад жизни, идти на титанические усилия в работе на такую цель, если у него нет или мало шансов дожить до ее реализации для себя лично?!

Федоров подходит к возможности восстановления прежде живших как к особой гипотезе, гипотезе *проективной*, требующей своего доказательства только всеобщим опытом и делом. Фактически все умершие, когда бы ни произошел их уход из жизни, минуту, час или год, век или тысячелетие назад, должны, по мыс-

307 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 297.

ли Николая Федоровича, считаться как бы клинически мертвыми, а все сыны и дочери умерших матерей, отцов, предков должны почувствовать и осознать себя призванными на отыскание всех возможных средств для их возвращения к новому, уже бессмертному существованию. Точно представить эти средства пока трудно: их откроет и сумеет развить только широкое исследование старения, смерти, посмертного состояния и творческий эксперимент.

Однако Федоров пытается прощупать и конкретные направления поисков того, как возможно было бы восстановить жизнь и обессмертить ее. Первый его проект связан с собиранием и синтезированием разложившихся частиц праха умерших на основе «познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира»³⁰⁸. Именно этот проект дал повод для обвинения мыслителя чуть ли не в вульгарном материализме, хотя на деле, как ни парадоксально, он восходил не к Бюхнеру и Молешотту, а к важнейшим интуициям христианских эсхатологов, пытавшихся в полемике с античными мыслителями (которые отметили идею воскресения как сущую нелепицу) найти реалистические аргументы за саму возможность воссоздания распавшегося, рассеявшегося тела умершего. Так, они утверждали, что каждая частица человеческого тела отмечена особой личностной печатью, которую накладывает на нее душа, понимавшаяся в аристотелевской традиции как некий «эйдос», духовное семя, формообразующий принцип человека, содержащий в себе идеальный «вид», предсуществование целого организма (ср. ген). И в посмертном рассеянии частицы тела сохраняют эту индивидуальную отметину души, а потому в момент воскресения родственные частицы как бы опознаются конкретной душой и воссоединяются в бывший единый организм (естественно, что для отцов Церкви такая операция осуществляется исключительно волею и мощью Бога). Интересно, что эта богословская интуиция в наше время обрела вид научной идеи и даже начавшейся практики клонирования, создания цело-

308 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 421.

го организма по одной клетке, несущей, как стало известно, всю генетическую информацию о нем.

Вместе с тем Федоров не считал, что восстановление комбинации уникальных телесных частиц человека, сохранение или отыскание хотя бы одной его частицы, чего по принципу клонирования может оказаться достаточным, исчерпывает воскресительный процесс для такой многоуровневой реальности, как человек. «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организма со всеми их недостатками и достоинствами. <...> Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут воссоставлять образы родителей» (I, 282). Федоров провидит еще один путь воскрешения, который можно назвать наследственно-генетическим. Он предполагает тщательное изучение родителей и предков, сначала в душе, мысли, в документально-художественном виде (дело Музея). Это восстановление стремится ко все большему и полному охвату последовательности поколений, народов, семей, вплоть до постепенного воссоздания генеалогического древа человечества, восходящего, как известно, к немногим генетическим прародителям.

В предвосхищающем видении Федорова воскресительный процесс идет последовательно, в родовом ряду, цепь за цепью: сын и дочь как бы *из себя* восстанавливают своих отца и мать, те — своих, и так далее разворачивается, раскручивается в новое бытие все свернутое полотно когда-то чувствовавшей, сознательной жизни. Ясно, что имеется в виду возрождение предка по той выявленной и изученной наследственной информации о нем, которую он передал потомкам (причем в реальном воскрешении будет приниматься во внимание все сложнейшее и тончайшее переплетение генетических связей и по прямым, и по боковым родственным линиям). Речь, по существу, идет о восстановлении генетической формулы организма предка, которую он записал по частям в своих потомках, начиная с чего

можно — по крайней мере теоретически — уже ставить вопрос о его воссоздании.

Однако через генетическую формулу можно скорее получить нечто вроде генетического двойника жившего человека. Остается основная задача — вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, содержание его личности. У самого Федорова мелькает образ неких «лучевых образов» умерших; возможно, точнее всего они могут быть поняты на фоне современной концепции биопсиполя, разработанной белорусским ученым А. К. Манеевым. Носитель индивидуального самосознания человека (то, что с древности называлось его бессмертной душой) обладает биополевой, не подверженной энтропии природой и сохраняется после смерти: «И если излученные поля (например, радиоволны) ведут уже независимое от их источника существование, что, однако, не мешает им нести в себе соответствующую информацию, то столь же возможно существование и биополя, “излученного” при гибели организма, но все же сохраняющего всю информацию о нем». «На базе информационных программ биополевых систем» и видит Манеев возвращение «к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме»³⁰⁹. Таким образом, ученый предполагает радикальное преобразование телесной организации человека в адекватное его биопсиполю преображенное, бессмертное качество.

Федоров считал: полное воссоздание прежде живших — это не буквальное их возвращение к прежней физической природе — та была несовершенной, паразитарной, заикленной по смертному типу существования. Речь идет о ее претворении в самосозидаемую, управляемую сознанием, способную к бесконечному самообновлению, в которой сохраняется самосознание личности (по существу, именно этот духовный центр и средоточие «я», точнее носитель самосознания, и должен быть найден и восстановлен). Преображение организма воскрешенных касает-

309 Манеев А.К. Философский анализ антиномий науки. С. 136

ся и самих воскресителей, т.е. тех, кто сумел достичь бессмертия, не испытав собственно смерти, а пройдя лишь через смерть прежней материальной своей организации, которая, по мнению Федорова, не только функционально, но и морфологически, органически становится иной, регулируемой, одухотворенной, могущественной.

Русский мыслитель не устает повторять, что все даровое, природой данное в слепом рождении человек должен *выкупить* трудом, заменив на сознательно регулируемое, творчески-трудовое, сотворенное: «наше тело будет нашим делом». Тут попутно встает вопрос метафизического порядка. Как *рожденное* существо, человек смертен, как *сотворенное* когда-то Богом, еще в первой своей, райской, догрехопадной природе — нет. Сотворенное не столь фатально смертно вообще. Недаром то творение в миниатюре, которое человек осуществляет в своем художественном творчестве, также менее смертно, чем сам творец, относительно бессмертно. Причем различные временные рамки этой относительности — более узкие или широкие — зависят от красоты и совершенства самого творения. Человек, по Федорову, должен уже для самого себя это определение «относительно» снять, имея образец в Божественном бытии. Работа над достижением бессмертия будет проходить различные этапы, в том числе и этап более-менее относительного бессмертия — продление жизни до 100–200–500 и более лет — до возвращения человечества к Эдему богоподобия. Итак, в глубинах библейского мифа человек вначале мыслит себя как чистое творение, т.е. бессмертным. И только с грехопадения он вступает в порядок рождения, страдания, вытеснения, смерти. (Или можно перевернуть: существующий природный порядок рождения, вытеснения, смерти и представляется высшему человеческому прозрению как падение, грех, недолжное состояние.) Так раскрывается метафизический смысл федоровского требования заменить рожденное сотворенным, что значит: смертное — бессмертным, зависимое, не имеющее причины существования в самом себе, — истинно свободным, несущим в себе божествен-

ную прерогативу быть *causa sui*, *причиной самого себя*, обрести истинное бытийственное *совершеннолетие*.

Идея необходимости преображения при восстании из мертвых («сеется тело душевное, восстает тело духовное» — 1 Кор. 15, 44) несет в себе абсолютную надежду на спасение всех. Новый высший уровень сознания воскресенных, в том числе и бывших злодеев, раскрывает перед ними — как и перед всеми, только в разной степени — всю бездну сотворенного ими земного зла, так что этап нравственного мучения и очищения (разной длительности «адские муки») предшествует их включению в единое любовное бытие «по типу Троицы». Федоров развивал то течение в христианской мысли, которое стремилось утвердить полноту восстанавливающих, жизнетворческих начал высшего христианского идеала: Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена, в новое время прот. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев с их учением о всеобщем апокатастасисе, т.е. искуплении всех без исключения и преображенном восстании к вечной обоженной жизни. Иррациональный, природный корень зла, уходящий в естественную необходимость вытеснения, пожирания и убийства, будет вырван для всех через обретение новой природы, избавленной от рабства тлению, рабства материи, чувственности и гордыни. К тому же учтите, что убийственные результаты злой деятельности аннулируются, ибо все жертвы вытеснения, и вольного и невольного, возвращаются к жизни вечной и блаженной. Кто же может остаться носителем зла? Будет искуплен — в том числе и собственным «врачеванием от скверны греха» (свт. Григорий Нисский) — и Иуда, и Нерон, и убийца собственных родителей, и сладострастный истязатель слабого, и сатана в конечном счете. Зло не просто исчезнет, считает свт. Григорий Нисский, но не оставит в итоге по себе и памяти.

Федорову чрезвычайно близок такой подход к проблеме зла, не признающий за ним державной онтологической природы (зло — лишь «недостаток добра»); добро несет в себе возможность неограниченного развития, зло же имеет свой предел: в крайней своей точке оно может дойти до самоуничтожения или... превра-

титься в добро. Важнейшим нравственно-философским принципом активного христианства становится необходимость превращать зло в добро, трансформировать извращенно, зло направленную энергию человека и человечества в благоую и жизнестроительную. В убеждении, что сами «наши пороки суть извращенные добродетели», что носители зла и зло подлежат разной участи: первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, в этом убеждении — залог всеобщего спасения.

Кстати, Федоров тот мыслитель, который соединяет ум и чувство, признает единственно нравственным, дающим верную оценку и должный проект, *ум сердечный*. Его подходы нередко доказывают себя *нефилософским* образом, через чувство, призывом прислушаться к своим самым глубоким внутренним желаниям. Вот, к примеру, как он разворачивает один из аргументов за воскрешение. Сама нынешняя история, «история как факт», может привести человечество через горький отрицательный опыт, страдания и кровь, упертость в тупики и отчаяние от избранного ложного пути — к сознанию необходимости исполнять эволюционное требование онтологического совершенствования своей природы, управления стихийными смертоносными силами, победы над смертью и, наконец, воскрешения. Человек сможет почувствовать себя исполнителем высшей благой воли. Но как удостоверит он для себя, что эта воля действительно благоая? А вот так — предлагает мыслитель: представьте себе ваши ощущения повоскресной встречи с дорогими и любимыми вами людьми, аж дух захватывает от неописуемой радости обретения потерянных и погребенных и свидания с ними уже навеки — такого ликования и счастья позволить себе сейчас не можешь даже в предвосхищающей мечте... Да, великая «радость воскресающих и воскресаемых, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве»³¹⁰, становится для русского мыслителя критерием действительно благого дела, опознавателем блага.

310 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 136.

Воскрешение, главный принцип и высшая цель в философии Федорова, приводит к последовательной ориентации на *синтез* как тип мышления и функционирования сущностных сил человека, на новый синтезирующий склад культуры как творчества самой жизни. Вся нынешняя цивилизация, по Федорову, напротив, стоит на анализе: в своем производственном фундаменте она убивает, расчленяет, препарирует живые первопродукты природы и сельского хозяйства, чтобы соорудить из них головокружительное изобилие мертвых, искусственных вещей; и наука торгово-промышленного, *городского* общества — «наука разложения и умерщвления»; само глубинное согласие на смерть (а она первый натуральный, радикальный анализатор, разлагающий сложное на все более простое) предопределяет соответствующие привычки аналитического, разделяющего, диалектического и трагического мышления. Воскрешение же есть обратный процесс воссоединения разрозненного, разложившегося, воспроизведения сложного, цветущего из простого и элементарного с приобретением нового, преображенного качества. (А работающая в его векторе наука станет уже «наукой сложения и восстановления».) Воскресительная мысль и соответствующий уклад бытия подвижны синтезированием всех сил и способностей человека, энергий и скрытых возможностей природы и мироздания, пафосом преодоления расколов и антагонизмов: ученых и неученых, города и села, знания и дела, чувства и мысли, веры и науки, эгоизма и альтруизма.

Возьмем, к примеру, федоровский подход к антиномии эгоизма (знание только себя, служение себе, когда остальные полагаются лишь орудием твоего самоосуществления и услаждения) и альтруизма (жертвенность, добровольное самоумаление ради другого), притом что альтруизм считается высочайшей моральной позицией. Для Федорова же это категории одного типа нравственного сознания, тесно связанные между собой, как лицо и изнанка: альтруизм буквально порождает, пестует эгоизм в объекте приложения своего благодеяния — самоотречение одних предполагает

вечный эгоизм других. К тому же отдавать себя целиком другим — может стать преступлением перед собой, «отречением от себя», утратой собственной личности... Не эгоизм и не альтруизм, относящиеся, по Федорову, к людям, взятым в отдельности (обе позиции взаимно погашаются в таком плодотворном синтезе, из которого родится «мы» и «все»), а жизнь, работа и творчество «со всеми и для всех» в едином, кровно родном для всех деле. Кстати, только в таком общем деле спасения всех от болезней, страдания, смерти, деле действительного преображения естества существующее личностное неравенство в смысле физического или умственного превосходства одного над другим не будет вызывать, как сейчас, злобы или зависти, а только радость, ведь эти преобладающие качества, выдающиеся таланты будут работать на всех и прежде всего на отставших в развитии, на их подтягивание и совершенствование, на возвращение к жизни дорогих умерших.

Итак, философия всеобщего дела предлагает последовательно синтезирующий способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*»³¹¹, *литургического* (литургия и есть «общее служение», «общее дело»), синтеза религии, науки и искусства в едином богочеловеческого деле.

Первоначальные религиозные прозрения Федорова были им развернуты в целостную систему «богословия как богодействия», или точнее богочеловекодействия, теоантропоургии. Как коротко определить федоровский вклад в то, что он сам называл *совершеннолетним, активным христианством*? Это прежде всего идея превращения догмата в заповедь, т.е. понимание догмата как образца для человеческого действия и устройства. Скажем, догмат о двух природах Христа, Божественной и человеческой, раскрывается как залог самой возможности сочетания и сотрудничества Божественных и человеческих воли и энергий в еди-

311 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 388.

ном Деле. А догмат Троицы, нераздельной и неслиянной, существующей в тесном единении и вместе ипостасно-личностной самобытности, должен быть принят как идеал для человеческого многоединства, призванного устроиться не «по типу организма» (т.е. не разделительно-функционально, как члены в теперешнем физическом теле человека, по модели которого — разделение функций, подчинение, иерархия — строится и земное общество), а «по типу Троицы», идеального родового коллектива, живущего по закону любви, взаимного дополнения и обогащения, бессмертного и всемогущего. Кстати, русский религиозный ум с его практическим склонением и ранее нащупывал подход к догмату троичности как к заповеди. Преп. Сергей Радонежский, недаром первый святой в пантеоне федоровского учения о воскрешении, был чителем Троицы именно как образца для общежития монахов, ставил Ее зеркалом для поведения и действия. Мистериальная храмовая литургия, причащение верующих к плоти и крови Христовой, к Его бессмертной Божественной природе, в мысли Федорова расширяется до внехрамовой литургии и внехрамовой Пасхи: она объемлет уже всю Землю и Вселенную, реально обращая мертвый прах при помощи «сил небесных», природных и космических энергий в «тело и кровь умерших». Наконец, им была всесторонне продумана, с убедительной опорой на Священное Писание, и идея условности апокалиптических пророчеств, воспринятая в русской религиозной философии как настоящее откровение. Эта идея — альтернатива пассивно апокалиптическому мышлению, утверждающемуся и в наши дни сознательно и бессознательно, индивидуально и массово, — тяготеет проклятие конца над всеми, верующими и неверующими, обессиливает волю, погашает надежду. И с таким фатально обреченным психическим фоном вступили мы в новый век, и он для многих так и видится в зловещих отсветах финальной катастрофы. Между тем пророчество о дурном конце — открывает нам Федоров — следует принимать как предупреждение, а не железный, неотменимый приговор, и это, кстати, явлено в пророческих книгах Ветхого завета, особенно ярко в знаменитом проро-

честве о разрушении Ниневии и уничтожении ее погрязших в грехах жителей, отмененном, однако, Господом после покаяния ниневитян (Книга пророка Ионы). Так что нет фатально предписанного свыше «конца света» — от нас самих зависит, какой поворот примет человеческая история, упрется ли она в «страшный суд» самоистребления рода людского или подойдет к переходу в новое творчески-преображающее качество.

Принцип добровольности и исключительно благих средств (только через убеждение и дело!) — один из основных в учении Федорова, потому всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у русского мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: поймет — не поймет, осознает — не осознает, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный суд, и воскресение гнева... «Вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т.е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о распространении регуляции чрез воскресенные поколения также и на другие миры; или же, увлеченный городскою суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род человеческий признает регуляцию невозможною, делом для себя непосильным, окажется таким образом, бесплодным, и будет отвергнут <...>. И отнимется у него царство Божие и дано будет другому роду разумных существ на иной земле, или планете, живущих»³¹². И все же, предполагая такой худший финал, Федоров, на мой взгляд, в него не верил, ибо понимал, что касается он не только человека, «венца творения», но и Бога, обрекая Его домостроительство на неудачу. Автор «Философии общего

312 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 433.

дела» допускал подобную катастрофу скорее как теоретическую посылку, как своего рода педагогическую угрозу, сам, как видим, иногда «пугая» даже не свойственной ему картиной других заместительных *космических* альтернатив (на самом деле мыслитель разделял христианскую интуицию единственности жизни и разума на Земле, которая бесконечно и *незаменимо* повышает их вселенскую ответственность.)

Особо ценил Федоров эстетическое богословие, художественно-символическую, воспитательную сторону обряда: в самой воплощенной зримости истин веры видел он некое приуготовление к Делу. Как известно, основным аргументом за иконопочитание св. Иоанна Дамаскина, подготовившего своими трудами определения последнего, седьмого Вселенского собора (787 г.), стал факт вочеловечения Иисуса Христа. То, что Божественное начало обрело зримую плоть, метафизически обосновывало саму возможность творить иконы, создавать явленные образы, в которых воплощались бы Божественные сущности и святые лица. (В то время как в Ветхом завете, в иудаизме и исламе Бог принципиально незрим, откуда — строгое воспреещение Его изображения.) Опираясь на соборные догматы, развивая логику, лежащую в их основании, Федоров расширяет идею священного искусства, т.е. наглядно-материального выражения духовных начал, до необходимости религиозного Дела, осуществления в действительности религиозного идеала. В своих уникальных иконно-философских проектах росписи образовательного храма-музея он сам стремится дать активному христианству предварительное «архитектурно-живописное выражение», которое раскрыло бы с равной силой поучения и убеждения и прошлое, и будущее, и историю как *факт*, и историю как *проект* дела регуляции и воскрешения, обожения человека и мира.

Искусству Федоров придавал гигантское значение в осуществлении общего дела. Интересно, что, продумывая несколько раз собрание и издание своих трудов, он *возглавлял* их именно вопросом об искусстве. Вот один из примеров: «Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: “Чем должно быть

искусство, как оно началось, чем было и чем стало, или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть”»³¹³. Правда, в планах на будущее речь шла об искусстве пока проективном, *коперниканском*, занятом творчеством самой жизни. Но стать таковым в конце оно может именно потому, что в самом своем *первоначале* родилось в акте житнетворчества: осуществленном порыве и прорыве в вертикаль самосозидания: «В вертикальном положении, как и во всем самовосстании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и сознания, притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*»³¹⁴.

То же, что, собственно, называют искусством, родилось — считает мыслитель — как своего рода попытка «мнимого воскрешения»: из погребальных обрядов, отпевания, стремления восстановить и сохранить облик умершего, хотя бы искусственно, в живописном и скульптурном виде. И древнее эпическое искусство, летопись родового предания — священная поэма памяти о героических предках и скорби об их утрате. Воскресительный импульс никогда не исчезает из искусства, становясь его определяющей генетической чертой: ведь так или иначе, в особом художественном пространстве идеально существующей вещи (будь то роман или картина) происходит своего рода *обессмертивание* мгновений и лиц, запечатление преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные. Искусство для Федорова — прообраз воскресительного акта и даже самого типа его реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни и людей как бы «из себя». Существующее искусство, с присущим ему арсеналом выразительных средств и способов воздействия, становится своего рода лабораторным *предварением* (особенно убедительным в храмо-

313 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 293.

314 Там же. Т. 2. С. 162.

вом литургическом синтезе искусств) того искусства будущего, которое в синтезе с религией и наукой станет силой самой жизни, реально воскрешающей и преображающей погибшее, распространившей творчество в благе и красоте на всю Вселенную.

Всемирная история предстает в оригинальной оптике Федорова как грандиозное развертывание восточно-западного вопроса, т.е. противостояния двух различных принципов жизнеустройства, в своей крайности приходящих: Восток — к насильственному единству, деспотизму, давящему личность; Запад — к такой свободе личности, которая ведет к ее атомизации, к постоянной розни и соперничеству. Важное место в мысли автора «Философии общего дела», точнее в его впечатляюще панорамном видении мировой исторической драмы в основных ее коллизиях и узлах, занимают не только перипетии сюжета Запад — Восток, «борьбы океанического мира с континентом», но и перспективы мирного схождения, — а их Федоров видит в объединении против единого, общего всем врага: стихийных, разрушительных сил, смерти. Особое значение в таком потенциально созидательном повороте земной истории философ отводит России, рассматривая те задатки в характере ее народа, особенностях природы и истории, которые позволили родиться здесь проекту воскрешения и могут дать ей возможность стать инициатором Вселенского дела.

Основоположный факт *срединности* Русской земли — между Западом и Востоком — обдумывался неоднократно, возникла даже своеобразная философия срединной русской географии; убедительные ее начала даны у историка В.О. Ключевского. Куда же клонится Россия, в какую сторону? С Петра Великого особенно она вроде бы ориентируется на Запад, учится у него, пытается его понимать и впитывать его идеи. (Впрочем, и ранее через православную Византию к нам пришло и античное наследие, и христианство, две культурно-исторические составляющие западной цивилизации.) И действительно: Россия понимает Европу достаточно точно и даже участвует в общеевропейском культурном и научном движении, особенно в XIX и XX веках. Россию, казалось бы,

можно рассматривать как особую, отличительную от других провинцию Европы. Но в каждом отдельном русском глубоко в переживании бытия живет Азия, Восток, буддизм. «Черт поberi все», русская лень, обломовская стихия, в которой особенно выразилось стремление к покою, бездействию, — все это дышит Востоком. не говоря уже о восточно-деспотическом наклонении в государственном управлении, необходимо выделяющем бюрократически-чиновнические касты. Переживание личности вынесено преимущественно в немногие фигуры вождя, начальника, осознается скорее по патриархальному типу в отце, а для остальных большую ценностную роль играет тот или иной коллектив, масса народа, то есть сочетание личностей в некую общность.

Но в отличие от настоящего Востока есть и западное переживание человеческой индивидуальности — в особом конечном заострении, в глубинной невозможности примириться со смертью. Можно сказать, что через смерть, подсознательный отказ ее принять, оправдать то ли природным пантеизмом, то ли западным культурным строительством в русской душе особенно интенсивно переживается уникальная особенность личности. Здесь и мог явиться Федоров, в котором это чувство выразилось в категорическом требовании не потерять, найти, вернуть все бесчисленные и незаменимые «песчинки» живших людей.

И «Запад», и «Восток» не просто рядом лежат в русском человеке, тут произошел некий синтез, правда, пока лишь в смутном переживании, в особых, «загадочных» народных чертах характера и поведения, выразился более-менее определенно в великих творцах нации и определил себя вполне четко в учении «общего дела» и в русском космизме. Итак, раскинувшаяся между Западом, реализующим творчеством и трудом сущностные силы природного человека (о противоречиях, даже самоубийственных, такой реализации в рамках «мануфактурно-промышленного» неоязычества, общества потребления можно много говорить), и Востоком, в глубине глубин своей индуистской и буддийской метафизики радикально отвергающим природный порядок существования,

самый нынешний космический строй как сопряженный с непреодолимым страданием и смертью («все зло... все эфемерность»), Россия, изнутри с сочувствием внимая восточному радикализму и оценивая западные плоды терпеливого и неуклонного исторического, культурного, научного строительства, была призвана в Федорове и далее в русском космизме сказать свое новое слово: «западные» творчество, науку, поиск, труд, правда, уже в новом векторе высшего религиозно-преображающего идеала, направить на «восточное» преодоление природно-смертного порядка бытия.

Свое же — пока в теории, в идеале, в призыве — русский логос добавляет через искупление двух типов индивидуализма: индивидуализма западного, эгоизма отдельной самоутверждающейся личности (даже в лучшем, фаустовском ее варианте), и индивидуализма восточного, где тисков природы избегает только одиноко спасающийся мудрец, отшельник, йог, достигший высот науки самоизъятия из космического закона. Русское слово есть: *все, все вместе и всех*.

Одушевляющий порыв русской мессианской идеи в любом ее варианте — а в той или иной степени эту идею исповедовали почти все большие культурные деятели России — выражался в мысли, что России предстоит указать путь спасения всему миру, всем, указать, может, начать этот путь или, во всяком случае, особенно пронзительно явить в чувстве и уме потребность всеобщего спасения. Так Достоевский видел самую задушевную идею дворянства в лучшем его выражении как цвета нации во «всемирном болении за всех». В русском мессианском сознании — не только глубоко душевная невозможность принять разделение в конечном разрешении судеб, но и откуда-то берущаяся уверенность, что нам предстоит нести в мир идею спасения. Такое чувство долго не было обосновано четкой программой, планом спасения. Славянофилы основывались на очевидных для них преимуществах православного христианства как Высшего идеала, на особенностях народного характера, началах общинно-хозяйственного строя жизни. Для Достоевского при всей его горячей вере в мировое призва-

ние России, особую ее Идею, прозреваемые очертания этой Идеи терялись в неопределенном тумане «какой-то», «некоей».

И только в лице Федорова русское сознание ясно выразило эту Идею: во-первых, как христианскую, что отвечало всем чаяниям предшественников в ее определении, но как завершительно христианскую, восполнившую противоречия и ущербы догматического утверждения; и, во-вторых, представило христианский идеал как проект для творчески-трудового его осуществления в сотрудничестве с божественными энергиями. Русское слово *все* было раскрыто в двух поворотах: первый — невозможное, непосильное, фантастическое Дело преображения смертной природы человека в бессмертную и обоженную возможно реализовать только через гигантское всеобщее, коллективное усилие, буквально *всех вместе*; и второй — конечная цель охватывает *всех*, *все* спасаются в озаренной овиди божественного бытия.

Все, так или иначе, всегда маячило в русской душе пределом блага. «Все как один» — очень русское душевно-логическое выражение, хотя оно может содержательно искажаться и до противоположности жизнеутверждающему и жизнеспасительному идеалу: «Все как один умрем!» «Для такого народа, — писал Федоров, — у которого все делается сообща, помочами и толоками, и крещение возможно было только в общей купели, а не поодиночке, по мере научения отдельных лиц; для такого народа и способы лечения нужны не индивидуальные, а общие, поражающие болезнь в ее общем корне, заключающемся в слепой силе природы, он и лечиться, как и креститься, не хочет в одиночку»³¹⁵. В сверхчеловеческой, божественно-прекрасной (такой божественной красоты, в которой уже вовсе нет места дьяволу) идее *всех* и *для всех* без изъятия — великое безумие: русской логики, логики, которая могла породить такую сверхидею, лишь питаясь предельной сердечной мечтой, лишь будучи по самой своей сути не отвлеченной, не головной, умствующей логикой, а сердечной,

315 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 16.

неразрывно совокупленной с душевными требованиями. Через это слово «все» в пророческой мысли Федорова осуществилось завершение христианского идеала до оптимума, до предельно мыслимой и мечтаемой полноты.

«Если смотреть на историю как на воспитание рода человеческого, она, разумеется, должна кончиться; но этот конец есть лишь выход из школы или переход от знания к делу, от несовершеннолетия к совершеннолетию»³¹⁶ — удача истории ставится мыслителем как задача и проект человечеству. Говоря его словами, «история как факт» уступает место «истории как проекту» регуляции природы и воскрешения (восстановления «жертв своей необузданной, слепой юности, всего своего прошлого, т.е. жертв истории как факта»³¹⁷), которая должна наконец перейти в «историю как акт», то есть во всемирное дело реализации этого проекта. «Приобретение независимости <...> в онтологическом смысле»³¹⁸, борьба за бытийственную свободу человека от смертоносных сил казалась Федорову существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, которой заполнена вся *история как факт*, ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивидов, и целые группы, большие и малые, а, напротив, может сплотить всех против «последнего врага». Вопрос о «богатстве и бедности», которым преимущественно болеет человечество, планы революционного разрешения которого были для мыслителя чреваты разделением, братоубийственной борьбой, расточением богатств, провалом «распределительной», а не производительно-творческой экономики, включался им лишь как вторичный в более широкий вопрос «о жизни и смерти», касающийся всеобщего «природного, естественного пауперизма» человечества, захватывающий задачу фундаментального обеспечения жизни всем и каждому.

316 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 208.

317 Там же. Т. 1. С. 138

318 Там же. С. 107.

Со своим призывом к *теоантропоургии*, *богочеловеческому* делу спасения человека и мира от «рабства тлению», Федоров обращался к «ученым и неученым, верующим и неверующим», людям разных мировоззрений и вероисповеданий. Ведь борьба со смертью, «последним врагом» человека, выделяющим токсины злого соперничества, отчаяния, нигилизма и демонизма в самые глубины человеческой природы, вводит воистину единственно тотальный принцип объединения всех «смертных» вокруг одной, кровно касающейся их цели. Реализация этой цели станет, по Федорову, поворотом не только в истории человечества, мыслящих существ Земли, но и в истории мира. Сама космическая эволюция обретет новое течение, получит новый вектор, восстанавливающий, преодолевающий время, энтропию, конец, выйдет в новое измерение бытия — в сосуществование всего со всем, в вечность. «Но зато и исполнение этого долга будет эпохой не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной»³¹⁹.

**«ДУША, КИПЯЩАЯ
РАДОСТНЫМ МИРОМ
ИДЕЙ...»**

**КОСМИЧЕСКИЙ
ГЕНИЙ РОССИИ —
КОНСТАНТИН
ЦИОЛКОВСКИЙ**

В воспоминаниях «Годы дружбы с Циолковским» А.Л. Чижевский писал в связи с героем своих мемуаров: «Гений — это редчайшее из редчайших проявлений вида, что возносит человеческий род над всею природою, над бездною бездн, над мириадами живых существ, где бы они и когда бы они ни жили! Мы обрекаем гения на холод и голод, на непрекращающуюся войну с отбросами человеческого общества, карьеристами и завистниками...»³²⁰. Пожалуй, впервые «прилизанный и слащавый» образ «калужского мечтателя» здесь был отброшен, и во весь рост встал великий борец за истину в науке, за свои изобретения и открытия «с учеными и обывателями своего времени», мощная натура первооткрывателя, пылавшего «внутренней духовной страстью», обладавшего «огромным монументальным знанием и необычайной, пронизывающей интуицией»³²¹.

У нас в стране Константин Эдуардович Циолковский известен буквально всем как отец ракетодинамики и космонавтики.

320 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М.: Мысль, 1995. С. 36.

321 Там же. С. 69.

О том, что он был еще и мыслителем, развивавшим некую «космическую философию», также слышали или подозревают многие, хотя вряд ли представляют более-менее отчетливо суть его идей. Впрочем, даже в книгах и статьях, посвященных его личности и вкладу в русскую и мировую науку, долго мало что писали о его собственно философских взглядах или подавали их с сильной ретушью, игнорируя все то странное, фантастическое, чуть ли не теософско-мистическое, что не приличествовало основоположнику большой позитивной отрасли знания и деятельности. В написанной за несколько месяцев до смерти автобиографии «Черты из моей жизни», говоря о работах, составляющих наследие столь дорогой ему «естественной философии», Константин Эдуардович отмечал: «Некоторые из них напечатаны, большинство же и сейчас лежит в рукописях»³²². Действительно, экономя на самом необходимом, Циолковский в период 1914–1931 годов выпустил за свой счет в Калуге более десятка философских брошюр. Выходили они на плохонькой бумаге, малым тиражом, в продажу не поступали, а раздавались автором или рассылались желающим в другие города и селения. Многие из них были переизданы в последние годы.

«Новый гражданин Вселенной Константин Циолковский»³²³, как именует себя он сам, появился на свет 17 сентября 1857 года в селе Ижевском Спасского уезда Рязанской губернии в семье лесничего, из обрусевшего польского рода, одним из предков которого был «бунтарь Наливайко». Отец, человек «сильного и тяжелого для окружающих характера»³²⁴, передал сыну свою страсть к изобретательству и незаурядную силу воли, а мать, русская, Мария Ивановна, урожденная Юмашева, с примесью татарских кровей, натура сангвиническая, пылкая, доброжелательная, наделенная прекрасным голосом, — свою общую, по выражению Циолковского, «талантливость».

322 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 51.

323 Там же. С. 23.

324 Там же. С. 21.

Из смутных глубин памяти о детстве вылавливает Константин Эдуардович характерный штришок своей натуры: «Любил мечтать и даже платил младшему брату, чтобы он слушал мои бредни»³²⁵. В десять лет Костю настигает несчастье: сильная простуда, скарлатина, тяжелое течение болезни и как результат — глухота, почти полная. Шок от этого внезапного увечья, почти прервавшего важнейший канал связи с людьми и внешним миром, был так силен, что мальчик до четырнадцати лет погрузился в «период несознательности» — произошла видимая остановка в развитии, чуть ли не регрессия в раннее «вегетативное» детство. Но на деле в нем что-то полубессознательно накапливалось и готовилось к пробуждению. Существенная деталь этих лет: проявления лунатизма. И вдруг с четырнадцати лет — пробудившийся интерес к учебникам по арифметике, математике, физике (все в них оказалось совершенно доступным и легко усвояемым) и всплеск увлеченного и успешного изобретательства. Это и побудило отца Константина, уверовавшего в необыкновенные технические способности сына, отправить его, к этому времени шестнадцатилетнего гимназиста третьего класса Вятской гимназии, в Москву. Самим же юношей движет жажда знаний, потребность создавать все более изощренные машины, расширяющие мощь человека, его власть над материей и пространством.

Полуглухой чудак, с отросшими волосами (некогда стричь!), с прожженными от кислот там-сям брюками, полуголодный (сидит буквально на черном хлебе и воде, из присылаемых отцом 10–15 рублей в месяц всё — на опыты и только 90 копеек на хлеб, по 9 копеек в день), он регулярно является весь 1873 год и начало 1876-го в единственную тогда общедоступную библиотеку Москвы — Чертковскую. Эта библиотека носила имя ее собирателя Александра Дмитриевича Черткова (1789–1858), бывшего в течение многих лет председателем Общества истории и древностей российских при Московском университете и губернским пред-

325 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 25.

водителем дворянства второй столицы. Единая задача одушевляла неутолимую страсть Черткова: создать библиотеку, посвященную специально истории и культуре России, «собрать все, что когда-либо и на каком бы то ни было языке писано о России»³²⁶, как выражался сам коллекционер. Осуществление его мечты создать «всеобщую библиотеку России» и сделать ее общедоступной завершил его единственный сын – Григорий Александрович, который и открыл ее в 1863 г. в семейном особняке. Спустя десять лет библиотека, переданная им в ведение г. Москвы, была переведена из особняка Черткова в Московский публичный и Румянцевский музеи – ныне Российская государственная библиотека), разместившись там на втором этаже.

Чертковка была настоящей приветной гаванью бедным студентам или самоучкам вроде Циолковского. В ней и произошла провиденциальная встреча Константина с ее тогда еще неизвестным служащим, таившим в себе, однако, грандиозную мечту о бессмертии и космическом будущем преображенного человечества, и не просто мечту, но и глубину философской ее разработки, богатство конкретных проектов, редкую энциклопедическую образованность.

Вот как в «Чертах из моей жизни» передает Циолковский свои впечатления от поразившего его библиотекаря «с необыкновенно добрым лицом»: «Никогда потом я не встречал ничего подобного. Видно, правда, что лицо есть зеркало души. <...> Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров – друг Толстого и изумительный философ и скромник»³²⁷.

Станный молодой человек должен был сразу же привлечь к себе Федорова. Чувствовалось в нем нечто родственное: внутренняя одержимость, своя идея, неотмирность, но еще юношески диковатая и неуклюжая. И, может быть, особенно дорогим

326 Всеобщая библиотека России, или Каталог книг для изучения нашего Отечества во всех отношениях и подробностях. Ч. I. М.: Универ. тип., 1838. С. IV.

327 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 33.

показалось сосредоточенное усилие преодолеть физический ущерб (глухота), *несмотря на* превзойти все обычные и даже сверхобычные уровни. Ведь именно философ «всеобщего дела» выдвигал достоинство созданного, обретенного, трудового в отличие от природного, данного, дарового. Одна закономерность и в индивидуальных примерах, и в судьбе человека как вида вообще: только несовершенство его природы, физическая незащищенность среди других животных (где у него шерсть, клыки или яд?), уязвимость, «недостаток» явились мощным побуждением к действию, изобретению, творчеству.

Костя на деле осуществлял тот тип образования, который Николаю Федоровичу казался предпочтительнее университетского: не пассивное потребление знаний — записывание лекций, пережевывание готового, — а труд самостоятельного исследования. Библиотека в мечте мыслителя представляла храмом и мастерской такого активного самообразования. И здесь особенно важны руководители учащегося по книжным, рукописным, музейным фондам, ориентирующие в выборе круга чтения, в его изучении и осмыслении. Для юного автодидакта Федоров оказался идеальным вожатаем этого рода. Они шли тут навстречу друг другу. И Циолковский предпочитал не просто поглощать, а по возможности самому добывать знания («Часто, читая какую-нибудь теорему, я сам находил доказательство. И это мне более нравилось и было легче, чем проследить объяснение в книге»³²⁸) и тут же прилагать к «решению вопросов», которые его занимали (а вопросы эти были самые диковинные и дерзновенные, типа: «Нельзя ли строить металлические аэростаты, не пропускающие газа и вечно носящиеся в воздухе?» или «Нельзя ли практически воспользоваться энергией движения Земли?»³²⁹). Недаром, рассказывая о годах учения своему биографу К. Алтайскому, Циолковский утверждал: «Федорова я считаю человеком необыкновенным,

328 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 31.

329 Там же.

а встречу с ним — счастьем», он «заменял университетских профессоров, с которыми я не общался»³³⁰.

Презрительное «самоучка» не раз бросала ему в глаза и за глаза ученая чернь, десятилетиями державшая «заговор молчания» вокруг имени «научного плебея Циолковского» и вместе с тем готовая исподтишка воспользоваться его же идеями и разработками. Да, «я самоучка чистых кровей», — любил с достоинством отвечать Константин Эдуардович. Он даже составил таблицу гениев-самоучек, в которую вошли мировые светила — от Демокрита и Аристотеля до Леонардо да Винчи, Декарта, Пастера и Эдисона... «Уже в самом слове “самоучка”, — говорил Циолковский, — заложено нечто очень большое, а именно: представление о человеке, который научил сам себя... Всякий большой ученый является своего рода “самоучкой”, ибо, имея он хоть десять дипломов об окончании учебных заведений, он не мог бы стать большим ученым, если бы сам себя не научил дальнейшему»³³¹.

Впрочем, в поле влияний, будораживших юную душу Константина, входили и явления далекие, чуть ли не враждебные тому же Федорову: «Известный молодой публицист Писарев заставлял меня дрожать от радости и счастья. В нем я видел тогда второе “Я”»³³². Позднее Циолковский пересмотрит такое восторженное отношение к неистовому, блестящему нигилисту, утверждавшему плебейское достоинство, крушение отвлеченных культурных кумиров ради задач реальной жизни, но этические идеалы шестидесятников все же оставят причудливо трансформированный след в построениях космического философа.

В 1879 году, когда Константина Эдуардовича впервые осенила мысль о полете к звездам при помощи ракеты, он сдает экстерном экзамен на звание учителя арифметики и геометрии с правом

330 Алтайский К. Циолковский рассказывает. М.: Детская литература, 1974. С. 124.

331 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 190.

332 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 33.

преподавания в уездных училищах и со следующего года получает место в Боровске. Кстати, сам Циолковский отмечал, что в этом же древнем городке в том же училище за тринадцать лет до него работал его московский наставник Федоров, тоже учителем, но истории и географии³³³. Именно в Боровске в 1885 году ему были даны два «явления» свыше, о которых он рассказал сам: креста и человеческого лица в облаках³³⁴. Тогда же он занес в свои личные бумаги признание, хранящееся в рукописном фонде Архива Академии наук: «Учение Христа во многих людях возбуждает глубочайшее благоговение и веру. К числу таких людей принадлежу и я». В своих евангельских и религиозных заметках и статьях, таких, как «Галилейский плотник», «Воскресение галилейского плотника», «Предание о жизни и учении Христа по Луке», «Научные основания религии» и др., Циолковский высказывал идеи необходимости синтеза науки и религии, объяснял многие чудеса Иисуса «естественным путем», признавал их *замечательными*, «как мечты, которые все более и более осуществляет теперь человечество», предполагал, что в воскресении Христа могли принимать участие пока «неизвестные силы неба и его высшие, недоступные нашим чувствам существа»³³⁵.

В Боровске Циолковский пробыл двенадцать лет, женился на дочери священника, трезвой и умной Варваре Евграфовне, ставшей верной его спутницей, здесь же установился тот стиль жизни, который продолжился и в Калуге, куда его перевели в 1892 году. Внешняя канва его существования непринужденно и однообразно ткалась из года в год: преподавание в училищах (а свою службу Константин Эдуардович любил, умея зажигать любопытство и пытливость учеников остроумными опытами и техническими штучками собственного изготовления, яркими рассказами о том, как человек сможет покинуть пределы Земли и расселиться

333 Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. С. 33.

334 Там же. С. 58–59.

335 Циолковский К.Э. Воскресение Галилейского плотника // Циолковский К.Э. Щит научной веры. М.: Самообразование, 2007. С. 488.

в просторах Вселенной); материальные заботы о большой семье; и главное — непрерывная работа мысли, воображения, умных рук, постоянные опыты, изобретательство, конструирование, чтение, сочинение произведений, научно-теоретических, художественно-фантастических, натурфилософских; узкий круг общения только с людьми необыденных интересов, короткий отдых, прогулки пешком, в Боровске еще и коньки, а в Калуге — велосипед. Тесно общавшийся с ним в Калуге молодой Чижевский вспоминает о его особой любви к «обворожительной», мягкой, обволакивающей, как любящая женщина, среднерусской природе. В своих мемуарах знаменитый космобиолог приводит такое высказывание своего старшего друга об «очаровании» этой природы: «Оно идет из таких глубин ее и входит в такие глубины человека, что ни мысль, ни сердце не в состоянии понять этих взаимоотношений — их можно только чувствовать и принимать с великой благодарностью, как величайший, но непостижимый дар. Священная Земля России! Сотни поколений боготворили тебя и шли на врагов, чтобы отстоять тебя, поливая эту землю своей горячей кровью...»³³⁶. На лоне природы, среди «больших русских просторов» во время одиноких прогулок и рождались, по признанию Циолковского, все его лучшие идеи, которые потом он лишь записывал или осуществлял. Кстати, вспомним поразительный ответ Федорова на смутно-профетические чаяния великого русского писателя: «Русь, Русь, что пророчит сей необъятный простор?»: «Наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»³³⁷. Именно об этом переходе и этом поприще более всего размышлял калужский любу́мудр, также твердо веривший, что первым в космос выйдет русский человек, «богатырь, отважный, смелый, храбрый, первый звездоплаватель»³³⁸.

336 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 70.

337 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 254.

338 Цит. по: Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 407.

Но вовсе не столь ласковой и тем более стимулирующей, как природа и русский простор, была к ученому и мыслителю окружающая его людская среда, и местная, провинциальная, где он числился чудаком и неудачником, и столичная, научная, третировавшая его как дилетанта и безумного фантазера. Разрыв между внешней «убогостью» его существования, усугубленной глухотой и бедностью, и внутренней значительностью его духовного мира, его своеобразного гения, улетавшего мыслью в космические дали, нашедшего и первый эффективный способ отрыва человека от земли, был, поистине, гигантский.

Правда, уже с конца прошлого и в начале нашего века выходят в научно-популярных журналах такие фантастические повести Циолковского, как «На Луне» и «Вне Земли», а в 1903 году в журнале «Научное обозрение» его «Исследование мировых пространств реактивными приборами», где он вывел ставшую позднее классической формулу ракеты, но они были практически никем не замечены. И кто мог бы тогда поверить убеждению Чижевского, который еще в конце 1910-х годов почувствовал «в уме и сердце» калужского чудака воплощение «интегральной воли всего будущего человечества в целом — жить и во что бы то ни стало обсеменить разумом весь видимый и невидимый мир»³³⁹? Положение начинает несколько меняться в 1920-е годы, когда идеи Циолковского проникают в общественные, культурные круги, питая довольно распространенный тогда пафос космизма, покорения стихийных сил природы как высшей задачи новой творческой эпохи — хотелось верить, — открытой революцией. В 1924 году переизданием его статьи о ракете утверждается мировой приоритет Циолковского в этой области. Появились и молодые инженеры-энтузиасты, объединившиеся в Группу изучения ракетного движения во главе с Ф. А. Цандером (1835–1920), где начал свой тернистый путь и С. П. Королев (1907–1966), будущий главный конструктор ракет, впервые выведших человека в космос.

339 Чижевский А.Л. Вся жизнь. М.: Советская Россия, 1974. С. 147.

Но фактически вплоть до 1930-х годов, как это убедительно, во всех подробностях показывает Чижевский, продолжались и замалчивание, и тонкая травля Циолковского со стороны «грубой и завистливой касты» высокопоставленных научных коллег. В своей книге Чижевский приводит многочисленные признания самого Константина Эдуардовича, его *диагноз* и *анализ* причин и методов компрометации его научно-технического наследия. «Русский человек богат на новые идеи, новые открытия, новые изобретения. Но это богатство не служит украшением его родины. Огромная орава бездельников и перестраховщиков, именуемых почему-то экспертами, рецензентами, критиками, имеющими отчего-то, тоже мало понятно отчего именно, ученые звания и степени, скопом наваливается на все новое, передовое и прогрессивное и старается пробраться к горлу, чтобы удушить его. <...> Народ наш — титан, и вот на поверхности возникает всякая нечисть, которую так легко сбросить; для этого довольно одного-единственного щелчка, но, к сожалению, этого щелчка-то и не хватает, чтобы талантливые люди получили возможность творить»³⁴⁰. Циолковский рассказывает своему другу, как его не публикуют, рукописи возвращают, а то и не возвращают вовсе под предлогом, что «они не стоят и ломаного гроша», а затем его «идеи уже оказывались в обработанном виде — либо в Германии, либо в Америке. <...> Кто-то волком бродит вокруг моих работ о ракетах и буквально рвет их у меня из рук. <...> Мы не болваны, а вот негодяев, продающих нашу мысль оптом и в розницу посторонним государствам, убивать мало. <...> Травля научных работ вредит не только ученым, но и государству. Это тонко замаскированное вредительство, корни которого могут лежать даже вне нашего государства. <...> Как вы знаете, некоторые “руки” имеют длину в тысячи километров»³⁴¹.

340 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 681.

341 Там же. С. 687–688.

Размеренно-трудова́я, отшельническая, по определению Любы, старшей дочери Циолковского, жизнь его большой семьи, самоотверженно организованная вокруг подвижнического дела отца, таила свои трагедии. Варвара Евграфовна родила мужу семерых детей: четырех мальчиков и троих девочек. В 1893 году в годовалом возрасте умер от коклюша младший из сыновей, всеобщий любимец Леонтий, «жизнерадостный, подвижный, как ртуть». Древняя мудрость о том, что «нет пророка в своем отечестве», оказалась вещью в отношении к отцу двух старших его сыновей — Игнатия и Александра, рано заболевших «проклятыми вопросами» бытия. Всю жизнь Константин Эдуардович верил в разрешимость таких, верил в разум, творчество, бессмертие, достижимость счастья и блаженства в космосе, восходящее развитие мира, разработал «антипостулат» закону энтропии и «тепловой смерти» Вселенной, утверждая вечную юность космоса, вечное становление и вечную трансформацию материи и энергии, но убедить в этом своих сыновей не мог, и оба, по словам сестры Любы, «сделались с 16 лет пессимистами». Старший Игнатий, блестяще одаренный юноша, недаром прозванный в гимназии Архимедом, едва поступив в 1902 году на естественный факультет Московского университета, на почве метафизического разочарования, «мировой скорби», покончил с собой, отравившись цианистым калием. Та же Любовь Циолковская свидетельствует: «Отец тяжело пережил эту потерю, особенно ужасаясь перед теми муками, которые тот должен был испытать перед смертью». Александр, близкий по умонастроению Игнатию, не сумев попасть в университет по недостатку средств, учительствовал на Украине, где и умер в 1923 году. Ближе всех к Константину Эдуардовичу был младший Ваня, болезненный и необыкновенно мягкий по характеру, исполнявший при отце секретарские обязанности. Его мучительную смерть в 1919 году от заворота кишок Циолковский переживал особенно тяжело, впад в настоящее отчаяние, из которого его вывела только работа. И, наконец, толчком к предсмертной болезни Константина Эдуардовича стала внезапная потеря — буквально за сутки — в начале 1935 года его самого

любимого внука Жени, унесенного скарлатиной. Близкие запомнили слова потрясенного, рыдающего деда: «Точно кто-то беспощадный ворвался к нам и выхватил ребенка»³⁴². На очереди у этого «беспощадного» был уже и сам глава семьи.

Между тем в самые последние годы жизни положение Циолковского существенно изменяется, это было связано с новым государственно-рачительным к нему отношением, которое шло из самых руководящих верхов: особые хозяйственные и военные надежды были возложены на одно из его изобретений — цельно-металлический дирижабль. В 1932 году вся страна отмечает его 75-летний юбилей: о нем пишут все центральные газеты и журналы, вещает радио, с большим энтузиазмом чествуют в Колонном зале Дома союзов, награждают орденом Трудового Красного Знамени, назначают большую персональную пенсию. Улица Брута, в конце которой стоял его деревянный домишко, переименована в улицу Циолковского и ему предоставляют новый большой дом со всеми удобствами, с садом и службами на той же улице. Из местного «юродивого» он превращается в самого почетного гражданина Калуги, осаждаемого делегациями и гостями, засыпанного письмами и телеграммами со всех концов страны. В 1934 году выходит тщательно отредактированное его собрание сочинений в двух томах, включивших его технические сочинения по дирижаблю и ракете. В 1935 году под его руководством строится самая большая испытательная модель его дирижабля длиной в 45 метров и объемом в 1080 м³ (серийная конструкция аппарата должна была быть в восемь раз объемнее).

Однако весной этого года состояние его резко ухудшается, у него обнаруживается рак желудка, его помещают в городскую больницу (ехать в Москву, в кремлевскую клинику он решительно отказался). За неделю до кончины, 13 сентября 1935 года, Циолковский пишет письмо «вождю народа», завещая в нем «свои труды по авиации,

342 Циолковская Л.К. Рядом с отцом // К.Э. Циолковский в воспоминаниях современников. Тула: Приокское кн. изд-во, 1983. С. 160.

ракетоплаванию и межпланетным сообщениям»³⁴³ советской власти, Родине. 17 сентября, в день своего 78-летия, он получает уже фактически на смертном одре правительственную телеграмму: «Знаменитому деятелю науки товарищу К. Э. Циолковскому. Примите мою благодарность за письмо, полное доверия к партии большевиков и Советской власти. Желаю вам здоровья и дальнейшей плодотворной работы на пользу трудящихся. Жму вашу руку. И. Сталин»³⁴⁴. У умирающего Константина Эдуардовича еще хватает сил ответить: «Москва. Товарищу Сталину. Тронут Вашей теплой телеграммой. Чувствую, что сегодня не умру. Уверен, знаю — советские дирижабли будут лучшими в мире. Благодарю, товарищ Сталин, нет меры благодарности. К. Циолковский»³⁴⁵. Он, действительно, не умер в этот день, хотя вал всенародной любви и беспокойства (газеты и радио тиражировали бюллетени о течении его болезни, шел поток телеграмм) уже не радовал его («На что мне телеграммы, раз я умираю»³⁴⁶, — сказал он дочери).

Его «комбинация атомов», каковой он представлял человеческий организм, прекратила это свое земное существование в образе и судьбе русского космического провидца, философа и изобретателя 19 сентября в 22 часа 34 минуты. Умер он в поразительном контрасте с тем, как жил, в атмосфере славы и поклонения: страницы центральных газет были отданы самым почтительным некрологам, вышел правительственный указ об увековечении его памяти, где были и похороны за счет государства, и сооружение памятника, и премии и стипендии его имени, и решение о разборке его рукописей, переданных поначалу Аэрофлоту, для издания собрания сочинений... Прощальная процессия численностью до пятидесяти тысяч человек растянулась более чем на два километра — Калуга не видела ничего подобного! Похоронили

343 Цит. по: Рынин Н. К.Э. Циолковский, его жизнь и работа // Вестник знания. 1936. № 12. С. 893.

344 Сталин И.В. Сочинения: В 18 т. Т. 14. М.: Писатель, 1997. С. 74.

345 Цит. по: Рынин Н. К.Э. Циолковский, его жизнь и работа. С. 893.

346 Циолковская Л.К. Рядом с отцом. С. 162.

Константина Эдуардовича среди высоких деревьев, на поляне загородного бора, где он так любил гулять и размышлять. Целая эскадрилья самолетов из Москвы пролетела над свежей могилой, сбросив на нее венок.

Как писал Чижевский: «Циолковскому И.В. Сталиным было присвоено звание “знаменитый” и т.д., и послушаться этого приказа никто в те времена не посмел бы. Так К.Э. Циолковский вознесся до небес и стал небожителем! Даже Академия наук, которой до 1935 года имя Циолковского претило и у академиков вызывало чувство тошноты, должна была подчиниться приказу»³⁴⁷. Часто его же прежними гонителями начал создаваться идеально олеографический образ гениального самородка, затертого в царское и блистательно признанного в советское время. И хотя Академия наук по постановлению правительства и «вынуждена была, — по словам того же Чижевского, — организовать комиссию по опубликованию трудов К.Э. Циолковского»³⁴⁸, которые и начали, главным образом, в своей научной, технической части, выходить с 1951 года, избранные святцы отечественной материалистической науки и передовой техники почему-то так и не дали ему права на долгие годы, вплоть до последнего времени, быть полностью изданным, прочитанным и понятым в своих самых заветных и дорогих идеях. Их надолго редуцировали до нескольких изречений, типа: «Человечество не останется вечно на Земле, но в погоне за светом и пространством сначала робко проникнет за пределы атмосферы, а затем завоюет себе все околосолнечное пространство» или «Планета есть колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели», «Невозможное сегодня, станет возможным завтра», которые украшали тысячи плакатов и транспарантов в школах, клубах, дворцах культуры огромной страны.

347 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: воспоминания. С. 601.

348 Там же.

«Многие думают, что я хлопочу о ракете и беспокоюсь о ее судьбе, — говорил Циолковский, — из-за самой ракеты. Это было бы глубочайшей ошибкой. Ракеты для меня только способ, только метод проникновения в глубину космоса, но отнюдь не самоцель»³⁴⁹. Как и Федоров, Циолковский видел единственный выход для человечества, упирающегося в возможный земной финал (истощение земных ресурсов при все большем умножении численности населения, космическая катастрофа, потухание Солнца и т.д.), — в завоевании новых сред обитания, в преобразовании сначала Солнечной системы, а затем и дальнего космоса. «Стоило только послушать его слова о том, что такое разум, — писал Чижевский, — как невольно являлась мысль о неизмеримом могуществе человека. <...> И трудно вообразить, чтобы этот всеобъемлющий механизм природы — разум — спасовал перед земным катаклизмом и не вышел бы на дорогу более значительного развития — космического»³⁵⁰.

Да, космическое мышление, вместившее в себя измерение бесконечности, прорывает фатум ограниченности земной биосферы, замкнутости земли, исчерпаемости ее ресурсов, учитывает новый фундаментальный фактор эволюции — разум, новую форму организованности живого — рефлексивное сознание. Оно не обезглавливает, а, напротив, возглавляет эволюцию. Подобно Федорову, Циолковский говорит о необходимости онтологического восхождения сознательных существ и мира ко всё более совершенному, более духовному уровню: «Разве это движение животного мира может остановиться на людях! Оно пойдет дальше, и трудно представить себе, какой степени совершенства достигнет оно через биллионы лет»³⁵¹.

349 Чижевский А.Л. Теория космических эр // Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. М.: Мысль, 1999. С. 660–661.

350 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 396.

351 Циолковский К.Э. Субъективная непрерывность высшей жизни // Циолковский К.Э. Гений среди людей. С. 256.

Новая ступень хозяйственного освоения мира включает преобразование земли и самого человека. Тут у Циолковского и обустройство стихийных сил природы, и регуляция отношений между людьми и народами, и достижение долголетия... Пока земля — еще «младенческая планета», но ученому присущ мировоззренческий оптимизм, уверенность, что предназначение человека — проективная, творческая, преобразовательная деятельность на планете и далее во Вселенной. Выход в космос дает радикальное разрешение демографического, энергетического кризисов, преодоление роковых земных противоречий, связанных с малостью нынешнего земного дома людей... И Циолковский планирует создание искусственных космических жилищ вокруг Солнца, использование материала астероидов, спутников планет. «Это даст возможность существовать населению в два миллиарда раз более многочисленному, чем население Земли»³⁵².

«Грезами о земле и небе» назвал одну из своих ранних полунучных, полуфантастических работ Циолковский. Собственно, многочисленные его книжечки по «естественной философии» населены такими же грезами и о тех же *горних* предметах. Однако при чтении этих произведений необходимо учитывать одно обстоятельство: мечтающий, анализирующий, проектирующий взор автора проникает здесь, я бы сказала, в разную даль пространств и времен. То он останавливается на Земле и землянах, рисуя в работе «Будущее земли и человечества» картины грядущего преобразования планеты, где и хозяйственное освоение пустынь, океана, экваториальной и полярной областей, и регуляция стихий, и широкое использование солнечной энергии, и усовершенствование растительных, животных форм и самого человека. То он расширяет обзор до пределов нашей планетной системы, окосолнечного пространства, а во времени — до нескольких десятилетий, столетий и тысячелетий. На этих стадиях освоения

352 Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 280.

ближнего космоса отдается значительная дань весьма хитроумным техническим проектам околосолнечных поселений, искусственных жилищ, космических оранжерей и т.д. То мыслитель воображает себе будто бы наличное состояние с жизнью и сознанием во Вселенной, и тогда как торжествующая реальность может описываться предельная мечта нашего визионера о должном состоянии космоса, для убедительности подкрепленная рядом «научных», но не всегда безусловных выкладок. А то уносится он куда-то в необозримость, за миллиарды и миллиарды лет вперед, в финалы и апофеозы активной эволюции, когда уже всемогущее человечество умеет выключать действие существующих природных законов (того же второго закона термодинамики, пророчащего энтропию и «тепловую смерть»), овладевает временем и пространством, метаморфозой вещества и энергии и выходит в лучистое, «энергетическое» состояние. Из него оно, впрочем, способно вернуться опять в корпускулярную, вещественную форму, чтобы снова на еще более высокой и пока невообразимой ступени повторить цикл развития, а потом опять вернуться — до возможного финального божественного совершенства. Одним словом, у Константина Эдуардовича необходимо расчленивать уровни проникновения его мысли, обусловленные богатой прогностической фантазией, и, чтобы не запутаться, отдавать себе отчет, на каком уровне он промышляет на этот раз.

Циолковский бывало называл себя «чистейшим материалистом»³⁵³, хотя у него есть работа «Причина космоса», в которой он фактически под этой причиной, создавшей саму Вселенную, понимает Творца, который «безмерно выше космоса»³⁵⁴ и обладает всеми Божественными атрибутами: безначальностью и бесконечностью, всемогуществом, премудростью, благостью и любовью. Тем не менее чаще всего он говорит об одной вселенской субстанции и силе — материи в ее бесконечных превращениях и качествах.

353 Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 273.

354 Циолковский К.Э. Причина космоса // Там же. С. 295.

Циолковский признает широчайшее распространение жизни в космосе, в разных формах (до крайне невероятных) и на различных ступенях ее развития, вплоть до самых высокоразвитых ее представителей. «Всякая часть вселенной, т.е. всякая материя, может принять форму живого и даже бессмертного существа»³⁵⁵. Не говоря уже о бесчисленных планетах, разумные существа, полагает он, живут в эфире, окружают солнца, звезды и т.д. Жизнь возникает и продолжается в любых условиях: «Все вещества годятся для создания организмов, <...> и на холодных, и на жарких планетах возможны существа, составленные из тех морей, атмосфер и почв, которые существуют на планетах». Сознательная жизнь не имеет никаких пределов и развивается даже без всяких условий: без атмосферного давления, без кислорода, без пищи, довольствуясь лишь солнечными лучами. «Вселенная полна разумными, могущественными и счастливыми существами. Их гений и могущество и заселили вселенную, избавив ее от мук самозарождения. Эти существа подобны совершенным людям, которые произойдут от теперешнего человечества. Со временем оно организуется в сложное, прекрасное и счастливое общество под управлением самого высшего, самого достойного из будущих людей»³⁵⁶, — писал Циолковский в работе «Научная этика» (Калуга, 1930). Кстати, еще в брошюре «Горе и гений» (Калуга, 1916) он проводил своего рода социально-педагогическую идею сознательного культивирования гениев — спасителей и управителей человечества, подробно разработав утопический проект многоступенчато-пирамидальной системы отбора лучших и талантливых в сообщества, последовательно сужающиеся к оптимальному верху «самых высочайших».

У Циолковского такая организация свойственна всей Вселенной, в которой под руководством совершеннейших, подобных богам разных ступеней, объединяются между собой бли-

355 Циолковский К.Э. Научная этика // Циолковский К. Э. Гений среди людей. С. 357.

356 Там же. С. 365.

жайшие группы солнц, млечные пути, эфирные острова. Земной человек — один из немногих далеко отставших меньших братьев тех совершенных сознательных существ, которые преобладают в космосе.

В натурфилософском видении Циолковского мы сталкиваемся с особым пантеистическим «панпсихизмом». Для Константина Эдуардовича космос — гигантский материальный организм, по которому бесконечно мигрируют атомы распавшихся смертных тел. И эти атомы представляют собой неразрушимых «первобытных граждан», своего рода примитивных «я». «Одним словом, неразрушима основа материи, неизвестное ее начало, истинный, неделимый, последний, самый простейший элемент материи. Он бессмертен, вечен и неизменяем. Если его назвать духом, то такой дух действительно существует. Он никогда не умирает, ему свойственна примитивная способность ощущать»³⁵⁷. Но только попав в мозг высших, бессмертных существ космоса, эти атомы открывают для себя истинное блаженное существование. Большие же промежутки как бы «небытия», когда они пребывают в том или ином космическом неорганически-материальном ансамбле, в бессознательном качестве, можно и вовсе не принимать в расчет, «ряд же жизней сознательных (в мозгу), повторяющихся бесчисленное число раз, в зрелых существах вселенной, сливается в одну жизнь — совершенную и бесконечную»³⁵⁸. Для этого сознательные высшие существа стремятся безболезненным образом «остановить размножение несовершенных», устраивая на их место собственную зрелую породу так, чтобы «всякому атому вселенной было бы только хорошо»³⁵⁹.

В этой наиболее сомнительной, «разумно эгоистической» стороне космически-устроительной утопии Циолковского проявилось

357 Циолковский К.Э. Есть ли духи // Циолковский К. Э. Гений среди людей. С. 240.

358 Циолковский К.Э. Научная этика. С. 370.

359 Циолковский К.Э. Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие // Циолковский К.Э. Гений среди людей. С. 402.

не только натурфилософски преломленное влияние этических идей Писарева и Чернышевского, но и восточных представлений о переселении душ (у него «атомов»), включающих стремление всячески гарантировать себя от недостойно-низких форм нового телесного воплощения. «Этика космоса, т.е. сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других незрелых или начинающих свое развитие животных. Это есть выражение чистейшего себялюбия (эгоизма)»³⁶⁰. Космическая «научная этика» Циолковского включает уровень чувственных требований в их прогрессии от приятности до блаженства. Эвдемонистический принцип удовольствия и счастья как высшего блага был распространен на всю Вселенную. «Лишь неразумный, не проникший в законы вселенной, станет распространять зло и ограничится счастьем одной жизни, одного рождения. Нет сознательного существа, которое не пожелало бы счастья всему космосу, т.е. себе. Счастье, совершенство и могущество космоса — вот цель всякого существа, вот предмет наших стремлений, деятельности и осуществлений»³⁶¹, — читаем мы в заметке Циолковского от 27 августа 1932 года «Высшая истина», которую он намеревался включить в свои итоговые «Очерки о вселенной».

Таким видением переполненного высокоорганизованной жизнью космоса Циолковский утешал и землян, предоставленных мучительному саморазвитию: ведь каждому из них, точнее их бессмертным атомам выдается шанс попасть в мозг «богов разных степеней», каковыми являются многочисленные или даже неисчислимые небожители, или точнее, косможители. Наделив прерогативой бессмертия атом, калужский мыслитель не хочет понять тех, кто противится манящим перспективам такого атомарного бессмертия, кто хотел бы в обещанном блаженном космосе встретить своих близких и любимых, сохранить и в новом существовании

360 Циолковский К.Э. Научная этика. С. 376.

361 Циолковский К.Э. Высшая истина // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 344.

тождество своей собственной личности. Циолковский же спокойно и чуть ли не радостно благословляет их на разрыв и полное беспмятство: «Сейчас вы желаете свидания с умершими, но смерть истребит и эти желания. Недовольство ваше только при жизни, — уйдет жизнь, уйдет и оно»³⁶². В «атомном» трансформизме проявилась его нечувствительность к основной ценности активно-эволюционной мысли — к личности. Недаром поэт Николай Заболоцкий, пораженный близостью многих идей Циолковского к собственным заветным мыслям и вступивший в переписку с ним, именно в этом пункте высказывал свои сомнения: «Мне неясно, почему моя жизнь возникает после моей смерти. Если атомы, составляющие мое тело, разбредутся по вселенной, вступят в другие, более совершенные организации, то ведь данная ассоциация их уже больше не возобновится и, следовательно, я уже не возникну снова. <...> Личное бессмертие возможно только в одной организации. <...> Вы, очевидно, очень ясно и твердо чувствуете себя государством атомов. Мы же, Ваши корреспонденты, не можем отрешиться от взгляда на себя как на нечто единое и неделимое»³⁶³.

Оттого в совершенном космосе Циолковского как бы атрофировано многое, неотъемлемо связанное с личностью: богатство межчеловеческих, родственно-любовных отношений, душевное начало — жалость, память, привязанность, и в какой-то мере — любовь. Любовь, которая в христианском космизме — основа основ, новый принцип преображенного бытия. Ненароком сам Циолковский признается, что периоды жизни, из которых с отрезками несознаваемого бытия составляется единая непрерывность существования, «довольно однообразны: счастье, довольство, сознание вселенной, сознание своей нескончаемой судьбы, понимание истины, которая есть верный путь к поддержке космоса в блестящем состоя-

362 Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 285.

363 Н.А. Заболоцкий — К.Э. Циолковскому. 18 января 1932 // Заболоцкий Н.А. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1972. С. 236–237.

нии совершенства»³⁶⁴. Именно эта «поддержка» и является высшим императивом его космической «научной этики», поддержка не личности с бесконечностью ее внутреннего творческого развития, а космоса в целом. Космос и стал для Циолковского, по существу, воплощением высшей «божественной» реальности. В заметке «Есть ли бог?» (март 1932 года), исходя из определения, что «Бог есть то, что распоряжается всеми нами, от чего зависит и судьба людей, жизнь и счастье всего существующего, судьба солнц и планет, судьба всего живого и мертвого», Константин Эдуардович отвечает: «И такой бог есть, потому что это вселенная. Она всем распоряжается и определяет судьбы всего, что в ней находится. Во власти и могуществе космоса сомневаться нельзя»³⁶⁵. Как восторженный и преданный служитель этой пантеистической религии Космоса, Циолковский и построил свою огромную, расцвеченную всеми красками и населенную массой визионерски добытых деталей прекрасную Иллюзию. «Наш бог (космос), как и мы, его части, всегда были и будем <...> каждый атом нашего бога, а значит, и мы сами, его части, как бы живем непрерывно интенсивною органическою жизнью»³⁶⁶. В этой религиозной экзальтации господствует своего рода самовнушение и самотерапия, заклинательная эйфория, питаемая «научной» уверенностью, что во Вселенной царит, за небольшим исключением, вроде нашей, еще «незрелой» планеты, высший разум, радость и блаженство, правда, достигнутые все же творческим преобразовательным усилием сознательных существ (и тут надо отдать должное мыслителю).

К счастью, не только эти, в общем-то наивно-фантастические, с некоторым ценностным ущербом представления исчерпывают космическую философию Циолковского. Наиболее перспективно в ней — ее активно-эволюционное ядро: убежденность в восходя-

364 Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 286.

365 Циолковский К.Э. Есть ли Бог // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 339.

366 Есть ли Бог (Ответ Циолковского на письмо Г.П. от 15.V.1931 г.) // Там же. С. 337.

шем развитии мира и самой природы человека, когда его разум, его сущностные силы становятся сознательным орудием такого восхождения. «Самая поразительная сила, которой владеет человек. — передает слова Циолковского Чижевский, — это сила его творческой мысли, которая помогает человеку стать таким, каков он есть: человеком творящим, строящим, созидующим»³⁶⁷. Первым среди ученых Циолковский увидел в космосе не просто некую беспредельную физическую среду, вместилище материи и энергии, а потенциально пригодное поприще для будущего и биологического, и социального существования и творчества землян. Для него отрыв сознательных существ от материнского лона своей планеты, выход в космические просторы, освоение и преобразование их — эволюционно необходимый и неизбежный момент в развитии цивилизации. Саму «телеологическую» причину космоса он связывает с порождением в нем сознательных существ: «Какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром?»³⁶⁸ Кстати, в неопубликованных записях его последних лет можно найти и предвосхищение антропного принципа. Циолковский рассуждает так: поскольку человек как микрокосм имманентен космосу, «тот Космос, который мы знаем, не может быть иным»³⁶⁹.

Вспомним, в чем суть знаменитого антропного принципа в современной космологии. Мир не был бы таким, каков он есть, если бы в нем не было наблюдателя, то есть нас с вами, чувствующих, сознательных существ. Ведь будь мир хоть на йоту другим — и нас бы не было; чуть бы сместились параметры составляющих мира, какая-нибудь элементарная частица была бы другой или исчезла —

367 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 691.

368 Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 348.

369 Циолковский К.Э. Простые мысли о вечности материи и чувства // <https://tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/prostye-mysli-o-vechnosti-materii-i-chuvstva/>

не явились бы ни жизнь, ни сознание. Итак, полная корреляция между Вселенной и нами. Антропный принцип в его научной формулировке — тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме, не случайно явившемся в мир. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения то ли мира, то ли человека, надо учитывать этот принцип, т.е. их соотнесенность. Изменять свою природу (как этого требуют космическая философия и христианская мысль об обожении человека) можно только вместе с изменением мира в том же направлении. И наоборот. Когда человек, не изменяя себя, не встав на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, мир, то приходит к неизбежному дисбалансу, дискорреляции, к кризису, экологическому и собственно нравственному. Русский космизм утверждает: такое одностороннее вмешательство несовершенным, но самодовольным человеком в природную взаимосвязь вместо регуляции, сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы.

Ноосферные акценты воззрений Циолковского — очевидны. В архивной работе «Разум и звезды» находим их в форме чеканных тезисов: «Влияние разумных существ на развитие Вселенной. <...> Влияние разума на устройство Вселенной. Мысль как фактор в эволюции Космоса»³⁷⁰. Как все мыслители-космисты, Циолковский не считал человека окончательным венцом творения, остро чувствовал его несовершенную, промежуточную, кризисную пока природу. «Разве человек не имеет бездну физических, умственных и социальных недостатков, чтобы оставаться с тем, что он имеет!»³⁷¹ — восклицал Константин Эдуардович, выразив уверенность, что придет время, когда «человек примется за преобразование своего тела»? И продолжал: «Физиологи знают, какое множество недостатков имеют тела даже высших животных. Все они должны быть устранены путем упражнения, подбора, скрещива-

370 Циолковский К.Э. Разум и звезды // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Д. 544.

371 Циолковский К.Э. Начало растений на земном шаре и их развитие // Циолковский К.Э. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. М., 1964. С. 159.

ния, операций и другими способами. <...> Даже у людей нет ни одного совершенного или безукоризненного органа»³⁷².

И хотя всю жизнь Циолковский боролся за техническое средство космической экспансии — свою ракету, — в более далекой перспективе он видел усовершенствованные сознательные существа, уже обходящиеся в основном без искусственных, технических приставок к своим органам. В одной из неопубликованных работ Циолковского среди высших целей человечества находим: «Беспредельность прогресса и надежда на уничтожение смерти»³⁷³. Казалось бы, такой подход, т.е. достижение творческого, «трудового», как сказал бы Федоров, долголетия и бессмертия, несовместим с уже известной нам концепцией заложенного в самой природе вещей, уже данного и, следовательно, более «легкого» атомарно-панпсихического бессмертия, но Циолковский сумел их тем не менее состыковать в своем видении: бессмертному мозговому атому «выгодно» попадать именно в совершенные, долгоживущие или бессмертные организмы для большего индивидуально осознаваемого и ощущаемого блаженства.

Безусловно одно: само бессмертие было величайшим благом для Циолковского, и он искал путей к нему и для человечества в целом, и для отдельного человека. Чижевский вспоминает горькие сетования Константина Эдуардовича на трагический контраст между его внутренними духовными, душевными и интеллектуальными силами и разваливающимся физическим организмом: «Разве это не ужас? Разве это не преступление природы против человека? Я не устал жить, я хочу жить, а тело отказывается мне повиноваться. Значит, пресловутая медицина ещё не наука — она не умеет лечить старость»³⁷⁴.

372 Циолковский К.Э. Живые существа в космосе // Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула: Приокское кн. изд-во, 1986. С. 267.

373 Цит. по: Медведев Ю. «Вся Вселенная жива...» // Там же. С. 437.

374 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 244.

Из воспоминаний общавшихся после революции с Константином Эдуардовичем известно, что он называл себя «биокосмистом». Как уже говорилось в первой главе книги, в начале 1920-х годов реально существовало движение биокосмистов, выступивших как раз с двумя неразрывно связанными лозунгами: интерпланетаризма и иммортализма. Северная группа биокосмистов-имморталистов наладила письменный контакт с Циолковским, который пообещал дать материалы для их журнала «Бессмертие», но сотрудничество не состоялось из-за закрытия этого печатного органа.

Со своей конкретно инженерной склонностью ума Циолковский пытается уже сейчас представить практически бессмертное космическое существо, которое могло бы быть максимально независимым от ограничивающих условий нашего теперешнего существования. В работе «Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение» (Калуга, 1929) он подробно описывает воображаемую действующую модель автотрофного (самопитающегося) существа: оно герметически изолировано от внешнего мира, лишено и органов выделения, в него проникают только лучи света, они разлагают хлорофилл, растворенный в крови углекислый газ и продукты распада и превращают их в кислород, крахмал, азотистые и другие питательные вещества, которые и служат «питанием», образуют ткани «животного космоса». На следующей стадии — новое разложение, образование продуктов распада — мочевины, аммиака и др., которые, не выделяясь из организма, играют ту же роль, что удобрения, газообразные, неорганические продукты для растений, и вновь солнечная, световая энергия трансформирует их в питательные вещества и в кислород, «горючее» для мускульной, нервной системы и мозга удивительного создания. Так устанавливается замкнутый круг процессов обмена, который не предполагает остановки или конца. Масса такого существа, по Циолковскому, постоянна, и «оно живет, мыслит, двигается, допустим даже, что не умирает». Обитать оно может всюду, в пустоте, в эфире, без силы тяжести — «была бы лучистая энергия. А ее в космосе неисчерпаемо мно-

го»³⁷⁵. Циолковский продумывает и каверзный вопрос: откуда может возникнуть этот необыкновенный организм и сможет ли он сам производить потомство? И находит остроумное «техническое» решение, разделив его существование на два этапа, отграниченные метаморфозой, аналогичной превращению гусеницы в куколку и бабочку. На первой своей стадии это существо рождается, развивается, как все земные творения, а «затем понемногу преобразуется», теряет большинство своих прежних органов, покрывается абсолютно непроницаемой оболочкой — и вот оно готово для бессмертной космической судьбы. Так Циолковский по-своему разрабатывает идею Вернадского о будущей автотрофности человека, правда, вносит в нее несколько грубоватый, инженерный дух и расчет.

Такой, можно сказать, проективно-инженерный оборот философского мышления Циолковского и составляет его оригинальность. Так и видишь вереницу народных умельцев, гениальных ремесленников, изобретателей-чудаков, веками мастеривших всякие полезные, а то и диковинные штучки-вещички и сложивших в себе определенный тип ума и отношения к веществу мира и рукотворному изделию. А в их духовном потомке подобный склад ума устремился уже к касанию вещей космических. И грезит он о «новом небе и новой земле» не только философски-обобщенно, мистически-духовно, но и въедливо-конкретно, предельно детализированно, во всех, так сказать, «болтах и шурупчиках». В работе «Живые существа в космосе» Циолковский опробует, как истый механик, различные варианты «конструкции» таких возможных существ: тех или иных размеров, от карликов до гигантов, с теми или иными органами. Воображение и мысль его работают подчеркнуто в области гипотетически научно возможного. Правда, все это в пределах механических и физико-химических знаний, которыми он владел; тончайшие параметры живого и необхо-

375 Циолковский К.Э. Животное космоса // Циолковский К. Э. Гений среди людей. С. 155.

димости, им управляющие, недостаточно принимались во внимание. А ведь манипуляции над живыми формами, а тем более обладающими сознанием и психикой, не могут быть столь рационально ясны и осуществимы, как новый тип примуса для изобретателя-умельца.

В философии Циолковского мы найдем — по сравнению с другими мыслителями русского космизма — довольно пеструю смесь разного рода влияний: от индуистско-буддийских верований в реинкарнацию, античного гилозоизма, т.е. представления о всеобщей одушевленности материи, и эвдемонизма, этической теории, полагающей счастье и блаженство главной целью человеческого бытия, до морали «разумного эгоизма» и современной ему теософии (мысль о возможности сосуществовании в космосе существ разных эр его развития, составленных как из разряженной, «тонкой» материи, так и из более плотной). Гениальная наивность Циолковского не просто эклектически их соединяет, а претворяет в поле собственных первичных мировоззренческих интуиции и мощной творческой воли в свое оригинальное видение. Великолепно выразил глубинный пафос этого видения Чижевский: «Космические идеи, которые в конечном счете являлись основным двигателем всего творчества Константина Эдуардовича, говорят о величайшей воле к жизни, заложенной в нем. Это воля к победе человеческого разума над стихийными силами природы, воля, основанная на твердом знании, в ее осуществлении — покорение безграничных сил, пространств и времен Вселенной»³⁷⁶. Однажды Циолковский сказал о себе: «Жизнь несла мне много горестей, и только душа, кипящая радостным миром идей, помогла мне их перенести»³⁷⁷. Это лучшее определение эмоционального и интеллектуального тонуса жизни великого гражданина России и Вселенной.

³⁷⁶ Чижевский А.Л. Вся жизнь. С. 147.

³⁷⁷ Из письма К.Э. Циолковского Я. Перельману // Перельман Я. Циолковский. Его жизнь, изобретения и научные труды: по поводу 75-летия со дня рождения. М.; Л.: Гос. технико-теоретич. изд-во, 1932. С. 9.

ДУХОВНЫЙ МАТЕРИК ВЛАДИМИРА ВЕРНАДСКОГО

Научный и философский вклад Владимира Ивановича Вернадского в русский космизм огромен и конкретен, его можно уподобить фундаменту, ставящему на почву реальности, в том числе и реального будущего, такие идеи и проекты, которые без него легче можно было бы недоброжелателям обернуть пусть и дерзновенно-прекрасными, но всего лишь воздушными замками. Редкая синтезирующая способность, универсализм отличают его творческий гений. Недаром его часто называли Ломоносовым XX века. Блестящий минералог, кристаллограф, историк науки, он основал и развил несколько новых научных дисциплин: геохимию, биогеохимию, радиогеологию, стал создателем учения о биосфере и переходе ее в новое качество — ноосферу. Академик Петербургской АН, а затем АН СССР, член многочисленных зарубежных академий, Вернадский был крупным общественным деятелем, выдающимся организатором науки в нашей стране. Выдающийся натуралист-мыслитель, он оставил нам целостное видение мира и задач человека разумного в нем, предвидел будущие пути его сущностного развития.

Вернадский прожил долгую жизнь, захватив разные и чуть ли не контрастные общественные и культурные эпохи, пройдя сквозь резкие исторические сломы и повороты. Родился он 12 марта 1863 года в семье профессора политэкономии Ивана Васильевича Вернадского от второго его брака с Анной Петровной Константинович, дочерью малороссийского помещика, бывшей в молодости хоровой певицей и вокальным педагогом. Корни рода

Вернадских уходят на Украину, вплоть до казаков Запорожской Сечи. Со стороны отца Владимир Иванович был троюродным братом писателя В. Г. Короленко. Детство Владимир провел в Харькове, там же поступил в гимназию, а летом с семьей выезжал в гостеприимную, теплую среду многочисленных полтавских родственников. На всю жизнь он сохранил привязанность к языку, истории и культуре родного края, специально ими занимался и при всей, можно сказать, планетарной всеохватности своего мировоззрения оставался в сокровенной сердечной глубине славянским патриотом, не желавшим отказаться и в самом начале 1920-х годов во времена торжества интернационализма от «мечты о будущей роли в умственной жизни человечества России и славянства, к которой, казалось, шел ход истории»³⁷⁸.

Формировала юного Владимира культурно и общественно возбужденная атмосфера ближайшего семейного окружения. Среди них выделялась оригинальная личность его двоюродного дяди Евграфа Максимовича Короленко, многообразно развившего себя автодидакта, поклонника звездного неба — туда же обратил он воображение и мысль своего любимого племянника. Особый душевный след оставил и старший сводный брат Владимира Николай, сын рано умершей первой жены Ивана Васильевича, замечательной русской публицистки Марии Николаевны Шигаевой. Любимец семьи, необычайно одаренный юный художник и поэт, Николай был первым учителем младшего брата в чтении и письме, он же увлек его в горние области человеческого духа, стал первым его вожатем по мировой культуре. Получив от Николая решающий толчок к личностному самоуглублению, Владимир Иванович с детства начинает вести дневники, что продлится до самой его смерти. В результате такого непрерывного самоотчета Вернадский не оставил за порогом памяти и рефлексии ничего по-настоящему важного в своей жизни, выстроил ее и оставил потомкам как цельное произведение.

378 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 17(30) августа 1920 г. // Вернадский В.И. Дневники 1917–1921: В 2 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1997. С. 98.

Эти дневники обнаруживают такие неожиданные стороны его личности, в том числе и складывающейся, какие иначе были бы совершенно неуловимы за внешне доступным обликом. Именно из записей Владимира выясняется, как потрясла его, одиннадцатилетнего мальчика, безвременная кончина его 22-летнего брата Николая. «Мои заметки и воспоминания 1874 года» — такое название носят его записи в год, когда он теряет брата и начинает систематически вести дневник. В них есть такое признание: «Да, есть две вещи, которые нелегко перенести, — горе, постигшее семейство, и потерю Отечества»³⁷⁹. Как это ни странно, но, возможно, в переживаниях этого времени лежит глубинная первопричина его будущей всецелой обращенности к науке. Оказывается, с детства Владимир был наделен странными, пугавшими его самого качествами: он страдал наследственным лунатизмом, ему было дано во сне и наяву вызывать образы дорогих людей, в том числе умерших, причем в яркой, галлюцинаторной форме и вступать с ними в контакт. Сразу после смерти брата, с которым его соединяла такая интимная, душевная связь, он вначале «из-за страха» (его собственное объяснение в поздних дневниках) стал решительно глушить в себе такого рода мистические рецепторы и к университетским годам вполне в этом преуспел. Сознательно закрыв для себя «область каких-то неизведанных и неизвестных в своей основе переживаний»³⁸⁰, Владимир Иванович рационализировал свою природу, атрофировал в ней редкие парapsихологические возможности; он выбрал путь углубления не в таинственное и загадочное в человеческой психике, а в многообразие окружающей живой и неживой природы, ее закономерностей, выбрал трезвое научное знание. Тут было некое бегство от себя, собственных иррациональных бездн, излишней интроспекции и субъективности навстречу безусловной объективности мира,

379 Цит. по: Аксенов Г.П. Вернадский. М.: Молодая гвардия, 2010. С. 17.

380 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 11 июня 1931 // Вернадский В.И. Дневники 1926–1934. М.: Наука, 2001. С. 204.

и он это понимал. «Я что-то остановил в своей природе. Иногда жалею, что погасил, а не развил эту способность. <...> Твердо и ясно сознаю, что какая-то сторона видения мною в моей личности остановлена»³⁸¹, — писал Вернадский в дневнике от 11 июня 1931 г. (Однако по тем же дневникам мы узнаем, что вытесненная способность общения с образами ушедших из жизни близких вернулась к нему незадолго до смерти.)

Итак, Владимир Иванович рано решил для себя: «по двум путям углубляться невозможно»³⁸². Это впечатление сознательно-го самоограничения, предельной дисциплинированности, плодотворной целеустремленности лежит на всей его личности и жизни, вплоть до самых бытовых ее проявлений. Это был человек, в высокой степени следовавший предписанным себе строгим правилам нравственной и творческой гигиены.

В 1876 году Вернадские возвращаются в имперскую столицу, где Иван Васильевич возобновляет выпуск журнала по экономике, открывает издательство «Славянская печатня» и книжный магазин, из которого не вылезает его сын, к тому времени гимназист 1-й Петербургской классической гимназии. Две вещи страстно интересуют юношу: судьбы России и славянства (он с восхищением следит за подвигами русских войск в освободительной войне на Балканах, собирает в большие папки собственные исследовательские материалы под заглавиями: «Борьба славян за существование», «Заметки по взаимным отношениям славян между собой» и др.) и естествознание. Здесь его закадычным другом и «коллегой» по опытам стал Андрей Краснов, впоследствии известный ученый-ботаник, основатель Батумского ботанического сада. С ним Владимир и поступает в 1881 году на физико-математический факультет Петербургского университета, блиставшего в то время исключительным созвездием таких светил

381 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 11 июня 1931 // Вернадский В.И. Дневники 1926–1934. М.: Наука, 2001. С. 205.

382 Там же. С. 204.

русской науки, как Д. И. Менделеев, А. М. Бутлеров, А. Н. Бекетов, В. В. Докучаев, И. М. Сеченов... Вернадский проходит у них редкую по основательности и творческой свободе школу. В университете родилось и укрепилось столь свойственное ученому и мыслителю чувство и сознание сопряженности своих научных и философских забот с усилиями живших в веках и искавших в том же направлении людей.

Недаром, когда мы входим в разнообразный мир духовного наследия Вернадского, нас среди прочих вещей поразит чрезвычайная бережность, можно сказать, настоящий пиетет к чужой мысли, чужому научному достижению и предвидению. По всем важнейшим вопросам Владимир Иванович выстраивает досконально прослеженные генеалогии идей и догадок, эмпирических обобщений и теорий. За этим встает и скрупулезная научная честность, но и главное — чувство причастности к единой семье строителей культуры, проходящей через поколения и народы. Его учителя и коллеги, его товарищи и собеседники — не только современники, рядом живущие и работающие, но и духовные труженики веков человеческой истории: Аристотель и Кант, Ломоносов и Тютчев, Гёте и Рамакришна, Гюйгенс и Пастер, не говоря уже о целой плеяде геологов, химиков, биологов, особенно близких русскому создателю биогеохимии. Вернадский сам стал одним из живых доказательств его слов о «гении нашей страны», который и в науке, основываясь на мировых достижениях, так же «как и в художественном отражении нас окружающего, выявил новое, богатое, незаменяемое, единственное»³⁸³. Университетские годы были и периодом окончательной кристаллизации нравственного облика Владимира Ивановича. Он находит себе ближайших друзей-единомышленников, которые составили своего рода духовную общину, получившую позднее название «Братства». Среди них — будущие крупные деятели отечественной культуры: исто-

383 *Вернадский В.И.* Памяти академика К.М. Бэра // Прометей. Т. 15. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 314.

рики А. Корнилов и И. Гревс, геоботаник А. Краснов, индолог, академик С. Ф. Ольденбург и его брат Ф. Ф. Ольденбург, общественный деятель, педагог-просветитель, писатель Д. И. Шаховской³⁸⁴. Особую сердечную теплоту вносили в «Братство» несколько замечательных, широко образованных женщин, подруг жизни своих товарищей-мужчин; таковой была и будущая жена Владимира Ивановича Наталья Егоровна Старицкая, с которой он соединил свою судьбу в 1886 году.

Тридцать пять лет неукоснительно соблюдались два простых правила, внешне скреплявших членов этой свободной общности: регулярные письма друг другу и обязательный ежегодный (30 декабря) сбор. Но главное — было создано мощное нравственное поле общих идеалов, духовной и душевной поддержки, строгой товарищеской оценки и при необходимости взаимной коррекции, в котором каждый жил и действовал. Идеалы «Братства»: культура, ценность человеческой личности, народное просвещение, отказ от насильственных методов учреждения своих взглядов — его члены пронесли через всю жизнь, у кого более короткую, у кого более длинную, через все испытания эпохи.

Главным своим учителем Вернадский считал Василия Васильевича Докучаева, «русского самородка», основателя новой науки — генетического почвоведения, автора гениального учения о почве. В своем классическом труде «Русский чернозем» он первым показал, что почва «естественноисторическое, вполне самостоятельное тело», продукт совместной деятельности во времени ряда факторов, среди которых центральный: жизнедеятельность растительных и животных организмов. Этот оригинальнейший ученый и мыслитель, мечтавший о синтетическом естествознании, которое сумеет соединить в единой взаимосвязи живую и мертвую природу, дал генеральное направление научным дерзаниям Вернадского.

384 Подробнее о Братстве В.И. Вернадского см.: Аксенов Г.П. Вернадский. С. 32–47.

Основные служебные вехи дальнейшего пути Владимира Ивановича: после окончания университета хранитель его минералогического кабинета, с 1890 г. профессор минералогии и кристаллографии Московского университета, через семь лет защита докторской диссертации, начало работ по геохимии, переезд в Петербург в 1911 году, избрание через год академиком, затем с 1915 года — глава созданной им Комиссии по изучению естественных производительных сил России, а после революции первый ректор организованной им Украинской Академии наук, потом с 1921 года — директор основанного им Радиевого института, а с 1929 года и первой в мире биогеохимической лаборатории... — отражают уникальную широту его научной и организаторской деятельности. Он создает целый комплекс наук о Земле и жизни — недаром о нем говорили, что в одном лице он являл целую академию. Все это плод огромного исследовательского синтеза, новаторского в своей сути, и все же в нем можно увидеть одушевленность теми исходными научными и философскими интуициями, которые были рождены в нем плодотворным общением со своим учителем в аудитории, в кабинете, в поле.

Вернадский принципиально отверг старый биологический подход, что преимущественно держал в своем исследовательском фокусе тот или иной живой организм, выделенный из окружения, из сферы живого. Если такой подход и признавал влияние среды на организм, то не понимал в полном объеме обратного формирования самой этой среды всем живущим в ней. Биогеохимия выдвинула на первое место понятие жизни как организованной совокупности живого вещества, исходя из которой можно понять конкретное ее явление. Существеннейшая коррекция утвердившейся научной картины мира, где не было места жизни, явилась Вернадскому как озарение и открытие летом 1916 года, можно сказать, в естественной лаборатории, на лоне природы, в кишении ее тварей на хуторе в Шишаках под Полтавой. (Здесь была его летняя дача, которую он приобрел незадолго до того.) Собственно, все его учение о живом веществе, о биосфере, введенные им понятия-термины,

такие, как всюдность жизни, давление жизни, скорость ее, сгущения жизни, были им разработаны этим летом. Он пережил состояние высочайшего подъема и вдохновения, какое, может быть, только однажды выпадает творцу. А в последующие три года додумал и сформулировал новое биогеохимическое мировоззрение. Оно дало ему такую неожиданную натурально-онтологическую «оптику» на все в мире, в том числе на происходившие тогда в России невиданные социальные потрясения, которая помогла ему лично пережить период тяжелых житейских испытаний. И не только пережить, а превратить его в самый плодотворный этап своей жизни.

Что же это были за испытания? В конце ноября 1917 года, после прихода к власти большевиков, он вынужден срочно покинуть столицу, ему грозит арест. Ведь он был одним из организаторов партии кадетов, членом ее Центрального комитета, а затем входил в состав Временного правительства как товарищ министра народного просвещения, которым был его друг С. Ф. Ольденбург. Вернадский уезжает на Украину и здесь, несмотря на чехарду сменяющихся властей, ухитряется вести огромную работу по спасению науки и культуры и даже по их возрастанию, организуя Украинскую Академию. Странствия Владимира Ивановича с семьей по югу России, связанные с перипетиями Гражданской войны, приводят его в Крым, где он участвует в основании Таврического университета в Симферополе, с весны 1920 года уже читает там курс своей новой науки геохимии, а осенью избирается ректором. Но до того в начале года он переносит сыпной тиф, который едва не стоит ему жизни. В пространной записи в дневнике, сделанной во время этой болезни, он рассказывает об удивительном состоянии, пережитом им в полубреду, между сном и явью, когда мысль и вещая фантазия его были предельно раскалены: именно тогда он «почувствовал в себе демона Сократа»³⁸⁵, преисполнился сознанием поистине эпохального значения своего учения и более

385 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 27 февраля (11 марта) 1920 // Вернадский В.И. Дневники 1917–1921. Т. 2. С. 32.

того, как в волшебном фонаре, прошли перед ним возможная будущая жизнь, главное ее дело — организация Института живого вещества и даже знание предельного срока своего земного бытия: 83–85 лет. В последнем Владимир Иванович не намного ошибся: он умер в 82 года, да, собственно, и основное, что привиделось тогда, пусть не в столь грандиозном объеме и не в тех локальных деталях, но осуществилось. В 1921 году, благодаря покровительству наркома здравоохранения Н. Семашко, в свое время ученика Вернадского, он возвращается в Петроград, получает индульгенцию за свои прежние политические «грехи» и включается в напряженную научную и организационную работу.

В самые первые послереволюционные годы Вернадский остро переживает катастрофу русской государственности, разрушение культуры: «Я не могу себе представить и не могу примириться с падением России, с превращением русской культуры в турецкую или мексиканскую» (дневник от 17(30) августа 1920 г.)³⁸⁶. Вину он возлагает и на интеллигенцию, зараженную «маразмом социализма» в его плоско-материалистическом варианте, и на невежество народа. «Русское освободительное движение», в котором он сам участвовал, представляется ему теперь «чем-то мутным, наполненным насилием и ложью», а «большевизм — его законным детищем», причем как самое ужасное в новом строе переживается «влезание в душу, в самое интимное». «Где искать опоры? — спрашивал ученый себя еще в марте 1918 г. И отвечал: «Искать в бесконечном, в творческом акте, в бесконечной силе духа»³⁸⁷. Этим он крепился и на этом стоял до конца. И уже в письме от 10 марта 1923 г. И. И. Петрункевичу, известному до революции земскому и кадетскому деятелю, жившему в эмиграции с 1919 года, Вернадский со своеобразной гордостью писал: «Мне кажется, здесь не сознают того

386 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 17(30) августа 1920 г. // Вернадский В.И. Дневники 1917–1921. Т. 2. С. 97.

387 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 16 марта 1918 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. С. 204.

огромного дела культурного, которое было сделано. Сделано при страданиях, унижениях, гибели. Научная работа в России не погибла, а наоборот, развивается. Несомненно, этого не должно было быть по логике, это иррационально. Но это факт. <...> Научная работа в России спасена и живет *большой* жизнью благодаря сознательному волевому акту.<...> Центр мысли и научной работы не в эмиграции, а в России, хотя здесь много можно было и надо было бы сделать»³⁸⁸. Удержать этот центр России удалось и благодаря гению, научному и организаторскому упорству, верности родине академика Вернадского.

Важным эпизодом биографии Вернадского становится его самая большая заграничная командировка во Францию, где в 1922–1926 годах он читает курс лекций по геохимии в Сорбонне. Здесь же работает в институте Кюри с препаратами радия, приводит в порядок свои рукописи по живому веществу, вычленивает из них отдельные работы, некоторые публикует на французском языке; тогда же готовится текст его классического труда «Биосфера», его он публикует сразу же по возвращении в Ленинград. Выйдя тиражом в 2000 экземпляров, книга имела огромный успех и не только в научных, но и в широких культурных кругах. Вот одно из характерных свидетельств: Михаил Пришвин читает «Биосферу» с таким увлечением, «как в детстве авантюрный роман», обнаруживая в эмпирическом обобщении ученого свои собственные прозрения, еще более утверждаясь в чувстве «инопланетного времени»³⁸⁹, в соприкосновении с которым и рождается его творчество.

В Париже Вернадский знакомится с философами Эдуардом Ле Руа и Пьером Тейяром де Шарденом, чуть позднее вникает в их идеи о ноосфере, прежде всего через лекционный курс Ле Руа, опубли-

388 Письма В.И. Вернадского И.И. Петрункевичу // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 275–276.

389 Запись в дневнике М.М. Пришвина от 29 апреля 1929 // Пришвин М.М. Дневники 1928–1929. М.: Русская книга, 2004. С. 405.

кованный в 1928 году в книге «Происхождение человека и эволюция разума». Сам Владимир Иванович так представлял духовную последовательность возникновения учения о ноосфере: биогеохимический подход к биосфере, предложенный им парижской аудитории, оплодотворяет мысль французских философов, сделавших следующий шаг, принятый уже, в свою очередь, им самим — и добавим — продуманный далее. Ноосферные идеи Вернадский развивал в основном в 1930-е годы, прежде всего в работе «Научная мысль как планетное явление», которая мыслилась как своего рода огромное философское предисловие к итоговой, «главной книге» «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения» (оба произведения увидели свет только в 1960–1970-х годах).

Логику эволюционного процесса, восходящего ко всё более сложным и психически углубленным формам, Вернадский почувствовал и продумал, как уже отмечалось в первой главе, в явлении цефализации (всё большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали). И в цефализации он усмотрел, как позднее Тейяр де Шарден, замечательную «нить Ариадны», которая дает исследователю схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему. Пока нет окончательной научной концепции цефализации, хотя она предстает как неотменимый эмпирический факт. Речь, вероятно, идет, полагал Вернадский, не касаясь возможного религиозного ее объяснения, о каком-то пока не понятом и не исследованном космическом воздействии. Интенсивность не только геологических процессов, но и эволюционно-органических «связана с активностью биосферы, с космичностью ее вещества. Причины лежат вне планеты»³⁹⁰.

Авторы ноосферной теории, включая Вернадского, ввели вопрос о происхождении и сущности жизни, а затем и человека в об-

390 Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М.: Наука, 1965. С. 48.

щий космический процесс усложнения материи (стремление ко все растущим соединениям элементов: атомы, молекулы, клетки, многоклеточные...). Жизнь на Земле — отчетливое проявление этой универсальной тенденции. Там, где материя кажется нам «мертвой», она в действительности лишь «дожизненна», в ней брезжит потенция стать живой. В этом смысле жизнь — космическое явление, поскольку ее нить таится в самих недрах материи. Очеловечивание (гоминизация) жизни — следующий, такой же великий скачок планетарного и космического развития, как оживотворение (витализация) материи. Иначе говоря, появление человека, дальнейшее, качественно новое развертывание задач самой биосферы, а за ней и космического процесса. Преемственно связанный со всей эволюционной цепью жизни, человек тем не менее является в мир как такое оригинальное целое, что его можно считать даже не отдельным видом или даже царством природы, а «новым порядком реальности», таким же широким и самостоятельным, как сама жизнь перед лицом неодушевленной материи. Человек ставится по отношению к природе, к биосфере, при всей физической внедренности в них, как равнозначащее им в «экономии вещей» явление, как новая «оболочка» планеты, «новая сфера». Развивается трудовая, социальная, творческая активность человека, расселяется он по земле, растут средства сообщения, умножаются способы хранения и передачи информации (а ведь в основе основ всех этих достижений лежит всего одна духовная сила — человеческий разум!), человеческая специфичность все более выражается в этой особой «сфере разума». Через преемственное, из поколения в поколение распространение знаний и умений (а это началось с первых фундаментальных открытий и созданий человека: орудий труда, огня, приручения животных, земледелия), через философский, нравственный, религиозный поиск, искусство, науку уже идет своего рода коллективная цефализация, увеличивающая объем общеземного мозга.

Но для истинного торжества ноосферы Вернадский высказывает необходимость таких предусловий, каких мир еще дале-

ко не достиг: «Два момента, следовательно, являются предпосылками замены антропосферы ноосферой: господство человека над внешней природой и господство в самом человеке сил разума над низшими инстинктами»³⁹¹. Фактически создание ноосферы необходимо разделить на два периода: стихийный, так сказать, «несовершеннолетний» и высший, сознательный, «совершеннолетний», рассматривать ее в двух планах: факта, реальности и идеала, высшей цели.

Как ученый-натуралист, Вернадский много сделал для объективного изучения складывающейся в геологическом и историческом времени реальности ноосферы, как выдающийся мыслитель, он провидел сущность «ноосферы как цели», задачи и движущие силы ее.

Колоссальное изменение порядка вещей, какое происходит от вторжения человека в природу, ученый поставил на точную научную основу, введя понятие культурной биогеохимической энергии. В целом биогеохимическая энергия — это свободная энергия, образуемая жизнедеятельностью природных организмов (живого вещества); она вызывает миграцию (перемещение) химических элементов биосферы и тем формирует ее историю. С возникновением человека разумного живое вещество явило такой небывалый по сложности и силе вид энергии, который стал вызывать несравнимую с иными формами миграцию химических элементов. Обычная биогеохимическая энергия живого вещества производится прежде всего путем размножения. Однако, отличительным «видовым признаком» человека стала форма энергии, «связанная с разумом», «с психической деятельностью, с развитием мозга»³⁹², настолько неудержимо растущая и эффективная, что, по мнению Вернадского, несмотря на свое колыбельное, можно сказать, «младенчество», относительно земных эпох, эта энергия

391 В.И. Вернадский — Б.Л. Личкову // Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1940–1944. С. 123–124.

392 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 387.

уже стала главным фактором в геологической истории планеты. Создалась, по сильному выражению ученого, «новая форма власти живого организма над биосферой»³⁹³, дающая возможность «целиком переработать всю окружающую его природу»³⁹⁴, переработать в смысле преобразить и одухотворить, что и является основной целью нового творческого, духовного эона бытия — ноосферы.

Но фундаментальный выбор современного мира, который особенно явственно стал вырисовываться позднее в идеале потребительского общества, фактически «обожеествляет» нынешнюю природную данность человека, его естественные границы, не дерзает их раздвигать, утверждая идеал человека, пробующего и утверждающего себя во все измерения и концы своей природы, признающиеся одинаково правомочными. Потому-то и работающая в поле такого идеала наука, утверждает Вернадский, одновременно и основная созидательная сила человечества, и с равным циничным успехом работает на разрушение, опредмечивая вполне «законные» темные, «демонические» параметры человеческой природы. Русский космизм предлагает человеку другой выбор: себя как существа сознательно-творческого, активно «растущего», призванного преобразить не только внешний мир, но прежде всего собственную природу. Тейяр де Шарден, близкий по мысли Вернадскому, утверждал: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше», «невозможно, зацепившись, остаться на полпути»³⁹⁵ — заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном, смертно-греховном физическом и духовном статусе, отказ от сознательно-активного исполнения эволюционного закона субстанциального совершенствования чревато для рода людского разрывом и самоуничтожением.

393 *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. С. 272.

394 Там же.

395 *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. С. 240.

Многие из русских космистов, в том числе Вернадский, продумывали конкретные направления эволюционного восхождения человека. К таким идеям принадлежала, в частности, замечательная мысль Вернадского о будущем автотрофном человечестве. Это была не просто одна из самых любимых, но и поистине оригинальных его идей. Пожалуй, никто так тщательно как Владимир Иванович не отмечал каждый раз вклад других в разработку тех понятий, которые сам он переосмыслил и развивал далее: знаменитая «биосфера», столь неотделимая в нашем сознании от его имени, оказывается, введена была еще Ламарком и геологом Зюссом, «геохимия» — немцем Шенбейном, «ноосфера» — Тейяром де Шарденом и Ле Руа. Но вот что сообщает Вернадский А. Ферсману из Парижа 20 июня 1925 года: «Сейчас написал статью об “автотрофизме человечества”; к сожалению, может быть, придал ей такую форму, что она не подойдет к здешним издательским журнальным нравам. Но это дальнейшее развитие геохимических идей, и я попытался выразить в ней возможно ясно последствия, вытекающие для будущего человечества. Мне кажется, этого круга идей никто не касался, по крайней мере, я не знаю»³⁹⁶. Прежде чем быть впервые обнародованной на французском языке в парижском научном журнале «Revue générale des Sciences» в 1925 г., эта идея занимала мысли Владимира Ивановича несколько лет, возникнув почти одновременно с учением о живом веществе. Уже в дневнике 1919 г. есть записи о беседах, которые он ведет о «живом веществе и тех перспективах, которые оно открывает мне...». И тут же первой из этих перспектив отмечена: «С одной стороны, идея автотрофности человечества. Здесь мы не только переживаем новую геологическую эпоху, мы переживаем эпоху изменения неподвижной в течение геологического времени структуры живого вещества. Может быть, такие же эпохи были при генезисе земного хлорофильного вещества и при создании бесхлорофильных автотрофных организмов. С человеком меняется неподвижность структу-

396 Письма В.И. Вернадского А. Е. Ферсману. М.: Наука, 1985. С. 120.

ры человеческого вещества»³⁹⁷. Как «огромный геологический переворот» оценивает «создание автотрофного позвоночного» автор этой идеи и за год до первой публикации в письме к Личкову: «Последствия его будут огромны. Как видите, тут я выхожу за пределы точного знания»³⁹⁸. О сути идеи автотрофности (самопитания) человечества по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды, см. подробно в первой главе книги «Идеи-матрицы русского космизма».

Вернемся, однако, к биографической нити нашего рассказа. По возвращении Вернадского из Парижа он начинает постепенно чувствовать все большее идеологическое давление на науку. К 1929 году Академия теряет свое самоуправление, свою, пусть относительную, независимость, в ее ряды вводится большой отряд философов-марксистов, «красных академиков», призванных блюсти чистоту идейных риз всех наук. На расчищенное после высылки из страны крупнейших русских мыслителей поле, как черти из табакерки, высыпали бесчисленные марксистские талмудисты-начетники: С. Вольфсон, И. Разумовский, Ю. Семковский, С. Гоникман, Б. Фингерт, М. Ширвинд, Г. Тымянский, А. Френкель, Г. Глезерман и др., во главе которых, топя друг друга, были величины побольше, типа А.М. Деборина, или пошустрее, такие, как знаменитая «тройка борзых»: Митин, Юдин, Ральцевич... Вернадский с его учением о живом веществе и вечности жизни, с его идеями о биологическом времени, качественно отличном от физико-механического, с его отношением к науке как исканию истины, достижения которой «бесклассовы» и всеобщеобязательны, — стал одной из первых мишеней этих бдительных философских «комиссаров», от И. Презента, Э. Кольмана до Деборина. Поверхностно-вульгарные разносы, обвинения в идеализме и враждебности его идей социализму обрушива-

397 Дневник В.И. Вернадского. Запись от 18 сентября 1919 г. // Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921. Т. 1. С. 162.

398 В.И. Вернадский — Б.Л. Личкову. 17 ноября 1924 // Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1918–1939. М.: Наука, 1979. С. 33.

ются на Вернадского со стороны официальных философов. Он был объявлен «знаменем всех реакционных сил», виталистом, мистиком, антиматериалистом и т.д. Отвечая Деборину, Владимир Иванович уничтожающе точно охарактеризовал авторов подобной критики («в жанре доноса»): «Они занимаются розыском и вычитывают в думках ученого, занимающегося биосферой, злокозненные философские построения. Такое, с моей точки зрения, комическое и банальное, но очень неблагонадежное “новое религиозно-философское мировоззрение” имел смелость приписать мне академик Деборин в результате своего розыска»³⁹⁹. «Опека представителей философии» этого времени, опека догматическая и невежественная, далекая от понимания революционных достижений науки, в том числе и биогеохимии, была не просто тягостной и лично оскорбительной выдающемуся ученому, но и обличалась им как тормоз в развитии научной работы в целом, вредящий «пользе дела, государственному благу». Именно сейчас Вернадский и определяет себя как философского скептика⁴⁰⁰, что носило явно выраженную защитную окраску. Философский скептицизм стал той оборонительной башней, в которую он ушел, защищая свое право на исследовательскую автономию, свободу профессионального мышления. (И хотя большинство его учеников попали под гусеницы репрессивной государственной машины, сам Вернадский, как известно, уцелел. К сожалению, этого нельзя сказать о других представителях русского космизма. Павел Флоренский и Николай Сетницкий были расстреляны, Александр Чижевский с 1940 г. 16 лет провел в тюрьмах и ссылках, Валерьян Муравьев и Александр Горский погибли в ссылке.)

Вернадский и раньше (лекция «О научном мировоззрении», 1902), и позже («Научная мысль как планетное явление») развивал мысли о глубоком различии философии и науки как систем и ме-

399 Вернадский В.И. По поводу критических замечаний акад. А.М. Деборина // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 531.

400 Там же. С. 530.

тодов познания мира и человека. Только наука — и то не вся, а некоторая ее часть — «основная структура научного знания»: логика, математика, научный аппарат, куда входят точно систематизированные факты и эмпирические обобщения (скажем, гипотезы и теории сюда не относятся, они в истории науки преходящи), — обладает качеством общеобязательности и бесспорности своих истин. Философские же, религиозные построения, искания искусства этим качеством, по его мнению, обладать не могут, на всех них лежит яркая печать субъективной индивидуальности, той неисчерпаемости и бесконечности, которые присущи духовным личностным творениям. Вместе с тем редко кто из ученых так, как Вернадский, не просто понимал, но и испытывал на себе «неизбежное и постоянно наблюдаемое питание науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии», так же как улавливал в истории и современности и «обратный процесс»: «Религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»⁴⁰¹. Вот один из наиболее ярких примеров, приводимых Вернадским: идея эволюции и ее социальной вариации — прогресса сначала возникла в философии и лишь потом проникла в естественные науки, претерпев под воздействием их методов существенные уточнения и трансформации. И уже обратно, начиная со второй половины прошлого века, философская и религиозно-философская мысль начинает развиваться под сильнейшим впечатлением научной эволюционной теории.

Несмотря на сложную обстановку и часто трагические события в стране, Владимир Иванович сохраняет удивительную трезвость и глубину в понимании того, что происходит в эти годы. Об этом свидетельствуют все шире публикуемые его дневники и переписка. Его изначальное неприятие «социалистической схоластики», «насилия над человеческой личностью», «исключительного мо-

401 Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 214.

рального и умственного гнета» остается тем же; перед глазами зрелище все большей «варваризации» жизни и культуры, разлада и упадка научной работы, принудительного закабаления массы народа («Миллионы заключенных — даровой труд, играющий заметную роль и большую роль в государственном хозяйстве», — дневник от 5 января 1938 года⁴⁰²). Он не может принять, как сгибали и переламывали стеновой хребет прежней России: крестьянство, загоняя его в новое крепостное право, и христианство, основное духовное обеспечение народа. И тем не менее Вернадский сознательно остался со своей страной, понимая, что спасение и возрождение ее в том, чтобы, несмотря ни на что, поддерживать интеллектуальный и духовный потенциал, не прерывать течения и развития научного исследования и поиска, а по возможности ускорять и наращивать их. Чему сам он в немалой мере и способствовал, хотя дорогие ему научные идеи попирались, труды печатались в мизерных дозах, к тому же приправленных редакционными оговорками и отречениями.

До 1938 года Вернадский часто ездил в зарубежные командировки, а дети его жили в эмиграции: сын Георгий был профессором кафедры истории Йельского университета в США, дочь, врач-психиатр, вышедшая замуж за археолога Н.П. Толля, обосновалась в Праге — каждый из них настойчиво звал отца и мать к себе. Но Владимир Иванович неизменно возвращался домой. Самого его не постигла трагическая судьба Николая Ивановича Вавилова (которая потрясла Вернадского), но многие из его учеников были репрессированы и сосланы. И тут Вернадский проявил большую личную смелость, протестуя и ходатайствуя по их поводу перед властью имущими, сколько можно материально и морально помогая арестованным и ссыльным.

402 Из дневников 1918–1943 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 235.

И тем не менее он видит и положительные результаты государственного и экономического строительства в эти годы, понимает, что большевистская власть — как это ни парадоксально — спасла саму российскую государственность, что авторитарная, деспотическая власть стала тем мучительным, но необходимым лечением, которое стянуло распавшиеся в результате революции, дошедшие в результате братоубийственной войны до состояния некроза, части страны, чтобы оживить их и привести, пусть насильственным путем, к новому единству и новой оформленности. «Сейчас исторически ясно, что, несмотря на многие грехи и ненужные — их разлагающие — жестокости, в среднем они вывели Россию на новый путь» (5 августа 1941 года)⁴⁰³. Надо, кстати, отметить, что Вернадский был среди самых крупных ученых в области, считающейся государством стратегической: он был организатором и директором Радиевого института, председателем Комиссии по изучению тяжелой воды. В июне 1940 года, получив из США от сына сведения о работах по «новой ядерной энергии», именно Вернадский стал инициатором специальной академической комиссии, разработавшей национальную ядерную программу и представившей ее в правительство.

Последние годы жизни Вернадского приходятся на войну, вместе со старейшими академиками его эвакуируют в поселок Боровое в Казахстане. Здесь ученый занимается уже делами финальными: составляет «Хронику» своей жизни, историю зарождения и развития своих идей и практических дел. Он сознательно готовится к последнему переходу и так же последовательно и методично, как делал все в жизни, подводит под ней черту: «В общем, я все время неуклонно работаю. Готовлюсь к уходу из жизни. Никакого страха. Распадение на атомы и молекулы. Если что может оставаться — то переходит в другое живое, какие-нибудь не единичные формы «переселения душ», но в распадении на атомы (и даже протоны).

403 Из дневников 1918–1943 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 241.

Вера Вивекананды неопровержима в современном состоянии науки. Атомно живой индивид — и я в том числе — *особое я*» (дневник от 27 декабря 1942 года)⁴⁰⁴. Но его еще ждет одно тяжкое личное испытание: 3 февраля 1943 года от внезапной болезни умирает его самый близкий друг и помощник, жена Наталья Егоровна, с которой они прожили душа в душу 57 лет.

12 марта этого же года Владимиру Ивановичу исполняется 80 лет. Его награждают орденом Трудового Красного Знамени и присуждают Сталинскую премию I степени — двести тысяч рублей. Вернадский отправляет письмо-телеграмму Сталину, прося «направить 100000 рублей на нужды обороны»: «Наше дело правое, — пишет он, — и сейчас стихийно совпадает с наступлением ноосферы — нового состояния области жизни, биосферы — основы исторического процесса, когда ум человека становится огромной геологической силой»⁴⁰⁵. Текст удивительный, конечно, не фактом пожертвования, что было обычной практикой в эти годы, а тем, что Вернадский не преминул воспользоваться неординарным случаем, чтобы донести до человека, решавшего в стране всё, свои самые заветные философские убеждения.

С помощью своего секретаря Анны Дмитриевны Шаховской, дочери его погибшего в заключении в 1939 г. друга Дмитрия Шаховского, Владимир Иванович не только упорно продолжает работать над «Хроникой», но главное — пишет свою последнюю статью, своеобразное исповедание веры и духовное завещание одновременно.

«Несколько слов о ноосфере» — не только конденсат его сокровенных верований, но и чрезвычайно емкий и ясный конспект научных идей и открытий, приведших к ноосферному видению в их логической и исторической последовательности. Вернадский отправляет ее в газету «Правда», однако в газете эта статья, но-

404 Из дневников 1918–1943 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 246.

405 Цит. по.: Аксенов Г.П. Вернадский. С. 519.

сившая название «Что и зачем нам нужно знать о ноосфере», так и не появилась. В расширенном виде она вышла в научном издании «Успехи современной биологии»⁴⁰⁶ и на английском языке в журнале «Америкен сайентист» (Т. 33. 1945. № 1) под заглавием «Биосфера и ноосфера».

В Москву Вернадский вернулся в конце августа 1943-го. За два года отсутствия дом сильно обветшал и нуждался в ремонте. В оставшиеся четыре месяца до кончины Владимир Иванович много живет в академическом санатории «Узкое». О его «последних днях и думах» оставил воспоминания академик А.Е. Ферсман, часами беседовавший с Вернадским во время прогулок по парку: «Он говорил и думал о России, целыми днями, перескакивая мыслью, стремясь как бы скорее, до конца своей жизни высказаться, рассказывал он о своих планах прошлого и будущего. Сверкающие мысли, но уже похожие на отдельные отрывочные зарницы прошлого среди вечерних туч: о славянских странах и Чехии, о русской науке и русском человеке, о бессмертии человека, о понятии вечности...»⁴⁰⁷ Работал Владимир Иванович до последнего дня, когда 25 декабря 1944 года его сразило, как когда-то отца, кровоизлияние в мозг. Через десять дней он скончался. После гражданской панихиды в Академии наук 8 января 1945 года его похоронили на Новодевичьем кладбище. Этот мир Владимир Иванович покинул последним из членов бывшего «Братства».

И только через пятнадцать лет, в 1959 году состоялись первые Чтения его имени — прошли они в Институте геохимии, созданном на базе его любимого детища, Биогеохимической лаборатории, которая еще в 1943 году в связи с его юбилеем была переименована в Лабораторию геохимических проблем имени В.И. Вернадского. Первые книги из его богатейшего рукописного наследия начали появляться еще через десять лет, и вместе с ними, наконец, стал

406 Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Успехи современной биологии. Т. 18. Вып. 2. М., 1944. С. 113–120.

407 Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 592.

выплывать из фактического забвения и непонимания огромный духовный материк Вернадского, величайшего русского натуралиста-мыслителя не только XX столетия, но и всех веков научного знания.

Сила Вернадского в том, что он обосновал (вместе с другими мыслителями представленной здесь плеяды) объективную и нравственную необходимость активной эволюции, ноосферы. Это не просто благородное пожелание гармонизации мира, свойственное утопистам. Ноосферное направление избрано самой эволюцией, глубинным законом развития мира, выдвинувшим разум как свое орудие. Столь распространенное ощущение собственной слабости и бессилия перед лицом природного Рока, *отчаяние в спасении* — переживание не просто уныло-безобидное. Именно в нем пускают свой ядовитый корень цинизм и даже такие извращенные реакции, как злодейство, садизм, «сатанизм» разного рода. А как сильны страх и чувство безнадежности у многих людей в нынешнем мире, поставившем себя на грань самоуничтожения! «Все страхи и рассуждения обывателей, а также некоторых представителей гуманитарных и философских дисциплин о возможной гибели цивилизации связаны, — считает с полной уверенностью Вернадский, — с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким является ныне нами переживаемый переход биосферы в ноосферу»⁴⁰⁸. И это писалось в те годы, когда «силы варваризации» явно набирали мощь и размах, готовясь развязать ужасы Второй мировой войны. И столь же хорошо известно, что с первых же дней и месяцев войны, в самые тяжелые для нашей страны моменты Вернадский в своем дневнике выражал неколебимую убежденность в поражении этих сил, ибо идут они против ноосферных процессов, против объективного закона развития мира. Научными фактами, эмпирическими обобщениями Вернадский доказывает: работать против эволюции, против нового объективно-неизбежного, сознательного, разумного ее этапа, преобразующего мир и природу самого человека неразум-

408 Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 284.

но и бесполезно. Он дает обоснованную надежду на будущее. Но чтобы жить дальше и выполнять свою великую космическую функцию авангарда живого вещества, человек не должен стоять на месте ныне обретенного им *промежуточного* физического и духовного статуса, он должен восходить, следуя в этом закону эволюции.

«Нельзя отложить заботу о великом и вечном на то время, когда будет достигнута для всех возможность удовлетворения своих элементарных нужд. Иначе будет поздно. Мы дадим материальные блага в руки людей, идеалом которых будет “хлеба и зрелищ”. Есть, пить, ничего не делать, наслаждаться любовью. <...> Хорошо жить во имя чего? И для чего? <...> Надо искать более высоких идеалов. “Любовь к человечеству” — маленький идеал, когда живешь в космосе»⁴⁰⁹, — писал Владимир Иванович в дневнике 1918 года, писал, по существу, на все времена, в том числе и для нас. Если сейчас идет такая раздраженная реакция на глобальные идеи и высшие цели, то не надо думать, что нынешнее броуново движение индивидуальных и корпоративных эгоизмов, рыночной сутолоки, отказ от высших идей и «дайте просто пожить и понаслаждаться!» не таят в себе вектора своей «высшей» цели (только как-то и язык не поворачивается назвать ее высшей). Она есть общество потребления, «мануфактурных игрушек», как выражался Федоров, заклинивания человека в его несовершенной природе, и этот идеал (манящая впереди и все не дающаяся в рот морковка комфорта) формирует и развитие, и общество, и тип личности. Высшая цель русских космистов и Вернадского, противостоящая такому выбору, — не просто благородная мечта «прекрасных душ», она основана на эволюционных законах, на требованиях нравственно-духовной природы человека.

409 Из дневников 1918–1943 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 205–206.

«МЫ — ДЕТИ КОСМОСА»

**АЛЕКСАНДР
ЧИЖЕВСКИЙ**

В кругу русских космистов место Александра Леонидовича Чижевского (1897–1964), кого за широчайший охват основанных им новых научных дисциплин и художественную одаренность именovali «Леонардо да Винчи XX века», — особое. Он меньше других разрабатывал то, что касается идеала, должного состояния мира. Его заслуга в другом — древнейшая образная, мифологическая мысль о человеке как микрокосме, сыне не только Земли, но и Неба, о теснейшей связи всей земной жизни с бытием Вселенной получила в исследованиях основателя гелио- и космобиологии статус научной, экспериментальной истины.

Рассказ о жизни и научном подвиге Александра Леонидовича облегчается тем, что он во многом рассказал о себе сам. Правда, в его мемуарах «Вся жизнь», изданных в сильно усеченном виде через десять лет после смерти автора, и в появившемся, благодаря многолетним усилиям главного исследователя его творчества — Леонида Голованова, полном их тексте (50 п.л.) под названием «На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским», повествование обрывается тридцатыми годами; впрочем, в 1942 году он был арестован, осужден на восемь лет, отправлен в тюрьму, ссылку, научную подневольную шарашку. Правда и там продолжил он и свои старые исследования, и новые, а затем, с 1957 года, жил в Москве на бульваре, случайно-знаменательно носившем заветное для него имя «Звездный». Но эти последние семь лет были посвящены уже неко-

торому подведению итогов: писались воспоминания, окончательно редактировался свод его поэтических произведений, началась вялая публикация некоторых научных книг и статей. Впрочем, итог жизни мог казаться тогда трагическим: вырванный на десятилетия из жизни, нормальной научной работы, публикаций, профессионального общения, Чижевский был практически забыт. Его идеи, результаты опытов давно вошли в теорию и практику мировой космобиологии как ее азы и фундамент, а сам ее основоположник был фактически вытеснен новым поколением исследователей. Да, обрыв автобиографического рассказа ясно обозначил самую плодотворную, неистовую, свободную часть его жизни, которая вспоминалась охотно и эмоционально, тем более что она была отмечена удивительной дружбой с великим «калузским мечтателем».

Родился будущий ученый 7 февраля 1897 года в посаде Цехановец Гродненской губернии (ныне — территория Польши), ранние годы провел в родовом материнском имении Александровке Брянского уезда. Чижевские принадлежали к старинному русскому дворянскому роду, в котором большинство мужчин были военными, георгиевскими кавалерами, участниками походов Суворова и Кутузова, сражений под Бородино и Севастополем. Прославленный адмирал Нахимов приходился Александру Леонидовичу двоюродным дедом. Его отец, Леонид Васильевич, ученый-артиллерист, генерал-майор, также принадлежал к русской военной элите; он был известен как изобретатель угломера для стрельбы с закрытых позиций по невидимой цели, произведшей настоящую революцию в артиллерийском деле. Еще в начале 1880-х годов он работал над усовершенствованием ракет генерала Константинова, пытался внедрить их в артиллерию, что ему удалось — из-за косности начальства — лишь во время Первой мировой войны, когда он командовал бригадой на Юго-Западном фронте. «Человек сильной воли и необычайного спокойствия»⁴¹⁰, по характеристике сына, Леонид

410 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 80.

Васильевич отличался исключительной, много вредившей ему честностью, чувством долга, преданностью Отчизне. После революции его выбор был неколебим: «Я русский и России в ее тяжелые годы не оставлю!»⁴¹¹ Кумиром и образцом не только для Леонида Васильевича, но и для его сына был Суворов — ему служил прадед Александра — Василий Чижевский, легендарная личность: участвовал более чем в 20 сражениях, получил 40 ранений, произвел на свет 14 детей и умер в возрасте 111 лет. «Несравненному гению» великого полководца посвятил Александр Леонидович свои юношеские стихи «Вотчина Суворова», где есть такие восторженные строки:

Чья память привлечет восторги поколений,
Кто миру доказал страны Российской мощь,
Философ и стратег, солдату брат и вождь,
Пресветлый разумом и русским сердцем ясный,
Друг справедливости неугасимо-страстный,
Чьи взоры пламенны и речи горячи,
Кто даровал Руси заветные ключи
Древнейших городов величественной славы —
Мантуи, Нови, Бреши, Праги и Варшавы...

Детство Шуры Чижевского в семье отца, тетушки Ольги Васильевны, заменившей ему рано умершую мать из старинного обрусевшего рода выходцев из Голландии, и бабушки по отцу, приобщившей его к иностранным языкам и рисованию, было счастливым: все разнообразные задатки и творческие склонности ребенка получили богатое питание и свободное развитие. Ежегодно до 1906 года его вывозят за границу в Италию и Францию подправить слабое здоровье, он много путешествует с близкими, знакомится с культурой Греции и Египта, семи лет берет уроки живописи в Парижской академии художеств у од-

411 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 80.

ного из учеников Дега. Позднее знаменитому исследователю, зачинателю новых научных дисциплин уже ни разу, несмотря на многочисленные приглашения западных университетов, научных обществ и отдельных ученых светил, не удалось выехать за границу.

Увлечение естествознанием, особенно астрономией, а также поэзией, живописью, музыкой началось с детства. Тогда-то и были заложены, по словам Чижевского, «основные магистрали» всей его последующей жизни. «Уже в детстве душа моя была страстной и восторженной, а тело — нервным и легко возбудимым»⁴¹², — писал Александр Леонидович в своих мемуарах, пытаясь разобраться в личностных, физиологических и психических предпосылках своего будущего творчества. Любопытство к многообразию окружающего мира, внимание к его существам и процессам достигало в ребенке, потом отроке и юноше крайнего, жгучего градуса. Жадности обнять все в мире, вчувствоваться, вникнуть и понять, казалось, не было предела в его душе: «Если бы у меня были тысячи глаз и тысячи рук, я всем бы им нашел работу. Я все хотел сам видеть, все слышать, все ощущать, во все проникнуть и насытить, наконец, свою неутолимую жажду»⁴¹³. Страстный коллекционер, Александр собирал сначала марки, потом монеты, наконец, книги и что особенно оригинально — научные факты. Уже к юности его собственная библиотека составляла более десяти тысяч томов по различным естественным наукам, истории, археологии, искусству — притом что дом «был битком набит» отцовскими книгами на самых разных языках. К внутренней стороне переплета своих книг молодой Чижевский приклеивал придуманный и нарисованный им самим экслибрис: «на фоне сверкающего лучами солнечного диска был схематично изображен мозг человека, а поверх него — знак интеграла от минус бесконечно-

412 Чижевский А.Л. Вся жизнь. С. 10.

413 Там же.

сти до плюс бесконечности»⁴¹⁴. Так выразил он свое научное кредо, которому, по собственному признанию, остался верен до конца. В поистине трепетной открытости отрока Шуры земле и небу (а последнее влекло его неудержимо, в 10 лет он составил свой первый, пока компилятивный труд — «Популярную космографию по Клейну, Фламариону и другим») — исток будущего восприятия целостности Жизни в ее пронизанности энергиями и влияниями Вселенной.

Есть какие-то сочувственные внутренние вибрации организма на те или иные вещи, явления, стороны мира, своего рода эрос к ним. Эти влечения, некое симпатическое сродство не всегда осознаются до конца, но экзистенциальный момент выбора самого предмета исследования всегда то отчетливыми, а то и прихотливыми нитями вплетается в научную судьбу. И тут случай Чижевского красочно убедителен. «Моя стихия — великое беспокойство, вечное волнение, вечная тревога. И я всегда горел внутри! Страстное ощущение огня — не фигурального, а истинного жара было в моей груди»⁴¹⁵. И что же — с ранней юности этот носитель внутреннего огня страстно, с жаром отдался изучению первоисточника всякого огня, жара, света в нашем мире — Солнца. Одно слово: «солнцепоклонник!» — так называл он себя сам. Сначала в школе, а затем в последнем классе реального училища в Калуге, куда в 1913 году переехала его семья, Александр изучает все книги о Солнце, какие только обнаружили в богатой домашней библиотеке и те, что он выписывает из магазинов двух столиц; а каждый вечер до часу ночи проводит за телескопом. И когда в апреле 1914 года впервые переступает порог дома знаменитого калужского чудака — Константина Эдуардовича Циолковского, то уже излагает ему свои первые интуиции и идеи о солнечных влияниях на земную жизнь.

414 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 84.

415 Чижевский А.Л. Вся жизнь. С. 10.

И не только в детстве и юности, но и в зрелости, став уже автором теории солнечно-земных связей, он сохранил первобытный языческий трепет перед этим «державным светилом», чувство восторга, преклонения и чуть ли не мистического ужаса. «Звезды и Солнце всегда представлялись мне сверхъестественными страшными телами, жгучий интерес к которым не ослаб у меня и сейчас», — писал Чижевский в своих воспоминаниях. Но эти строки не вошли в текст издания книги «Вся жизнь». Очевидно, показались редактору не приличествующими современному позитивному ученому. Хотя именно такое древнее, суеверное, можно сказать, отношение к нашему светилу оказалось, как это обнаружил тот же Чижевский, намного более научно верным, чем высокомерное трезвое его игнорирование.

В докладе 1939 года «Космическая биология и ритмы внешней среды», опубликованном на французском языке, в котором Александр Леонидович предполагал заявить свои идеи на этот раз на международном конгрессе, он писал: «Основное внимание было обращено мною на Солнце — космический агент исключительной мощи, вседержитель Земли, лучи которого не только ласкают тело и радуют наши глаза, но который может гневаться, и этот гнев ужасен для всего неживого и особенно для всего живого на Земле»⁴¹⁶.

И последнее исследование Чижевского, касающееся крови, которым он занимался в годы заключения (его монография «Структурный анализ движущейся крови» была опубликована в 1959, через год после освобождения из ссылки), как ни странно на первый взгляд, по-своему из той же солнечной «оперы». Ведь еще Гиппократ, космически восчувствуя человеческий организм и описывая его по стихиям, именно кровь отождествлял со стихией огня. А тут еще и «движущаяся кровь» — статика вещей и явлений мало привлекала ученого и мыслителя. Кстати, в раннем стихотворении Чижевского «Гиппократу» (1915) — а оно начинается торжественно: «Мы дети космоса...» — есть такие строчки:

416 Чижевский А.Л. Вся жизнь. С. 159.

Для нас едино — все: и в малом и в большом.
Кровь общая течет по жилам всей Вселенной...

Сказать слово «влияния» — это схватить самый нерв научных пристрастий Чижевского. Так считал он сам. И здесь также четко прослеживается лично-экзистенциальный первотолчок. Александр рос мальчиком с чрезвычайно чуткой нервной системой и ощущал то, что чаще всего является невеселой привилегией пожилого возраста: его организм болезненно реагировал на всякие изменения внешней среды (погоды) за день-два до этого. И если близкие, зная о такой его особенности, беспокоились за его здоровье, то сам он подошел к этому факту как экспериментатор и аналитик: стал для начала на себе (а затем и на знакомых добровольцах) изучать природу этих воздействий, обнаружил определенную цикличность колебаний своего самочувствия, ее связь с процессами, происходившими на его любимой звезде, о которой он так страстно писал в стихотворении «Солнце» (1919).

Великолепное, державное Светило,
Я познаю в тебе собрата-близнеца,
Чьей огненной груди нет смертного конца,
Что в бесконечности, что будет и что было,

В несчетной тьме времен ты стройно восходило
С чертами строгими родимого лица,
И скорбного меня, земного пришлеца,
Объяла радостная, творческая сила.

В живом, где грузный пласт космической руды,
Из черной древности звучишь победно ты,
Испепеляя цепь неверных наших хроник, —
И я воскрес — пою. О, в этой вязкой мгле,
Под взглядом вечности ликуй, солнцепоклонник,
Припав к отвергнутой Праматери Земле.

Во время учебы в Москве в 1915–1918 годы одновременно в двух институтах — Коммерческом, дававшем основательные знания в точных науках, и в Археологическом, где углубленно изучались гуманитарные науки (позже, в 1918–1922 годы вольнослушателем он проходит полный курс физико-математического и медицинского факультетов Московского университета), Чижевский, следуя совету Циолковского, на несколько лет «зарывается в статистику», изучает старые хроники, летописи, исторические, физико-астрономические и медицинские сочинения и начинает строить графики и кривые соответствий разного рода земных бедствий и бурных событий: эпидемий, бунтов, войн, революций — циклическим электромагнитным возмущениям на Солнце. И уже в марте 1918 года защищает на историко-филологическом факультете МГУ диссертацию на степень доктора всеобщей истории «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса». (О широте его интересов свидетельствует одобренная за год до того кандидатская диссертация на тему «Русская лирика 18-го века».) Позднее в 1924 году краткое и популярное извлечение из выросшего к тому времени до 900 страниц труда было опубликовано в Калуге под заглавием «Физические факторы исторического процесса».

В этой небольшой книге Чижевский поведал и историю своих исследований. Еще в 1915 году он заметил совпадение усиления военных действий на фронтах Первой мировой войны с периодом особо интенсивного пятнообразования на Солнце, иначе говоря, с пиками солнечной активности. (Кстати, с самого начала войны сам Александр Леонидович стремился попасть на фронт, но осуществилось его желание только в 1916 году, когда он, с разрешения отца, отправился вольноопределяющимся в артиллерийскую бригаду на Галицийский фронт. Служил он хоть и недолго из-за ранения и контузии, но славно, получил солдатского Георгия.)

Уже в этой работе Чижевский высказал мысль, позднее развитую Вернадским в его теории биосферы, что «жизнь Земли, всей Земли, взятой в целом, с ее атмо-, гидро- и литосферой, а также со всеми растениями, животными и со всем населяющим землю

человечеством, мы должны рассматривать как жизнь одного общего организма»⁴¹⁷, судьба которого зависит от судеб Вселенной. Молодой ученый расширил понятие среды, куда помещено и чем определяется все живое, до Солнечной системы и всего космоса. Но на этот раз сугубым предметом его интереса была историческая жизнь человечества в ее соотнесенности с таинственным внутренним существованием нашего Светила, удивительный «параллелизм деятельности двух удаленных одно от другого веществ – солнечной и мозговой материи»⁴¹⁸. Составленные им графики, охватывавшие время от V века н.э. до 1920-х годов, поражают синхронностью двух кривых – солнечной динамики и массовой исторической активности. Предлагая назвать выдвинутую им отрасль научного знания историометрией, Чижевский так определял главный ее морфологический закон: «Течение всемирно-исторического процесса состоит из непрерывного ряда циклов, занимающих промежутки времени, равный, в среднем арифметическом, 11 годам, и синхронных в степени своей активности периодической пятнообразовательной активности Солнца»⁴¹⁹. Этот одиннадцатилетний цикл Чижевский предложил своего рода естественно-космической единицей измерения исторического процесса. Каждый цикл при этом делится на три периода, соответствующие солнечным фазам: минимальной возбудимости, когда царит успокоение, относительное безразличие к политике, большая терпимость, заключаются мирные договоры, процветает положительное культурное творчество, в управлении же торжествует обычно единовластие (три года); нарастания возбудимости, отмеченного увеличением общественно-политической активности масс, выдвижением новых идей, лидеров, группировок (два года); максимальной возбудимости, когда происходят «величайшие революции и величайшие столкновения народов, начинавшие новые эры в истории челове-

417 Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. С. 9.

418 Там же. С. 38.

419 Там же. С. 50.

чества», вспыхивают восстания и войны, гонения и крестовые походы, массовые движения и «психические эпидемии» и, что интересно, утверждаются парламентские формы правления (три года); и, наконец, падения возбудимости, и тогда завершаются или сходят на нет события предыдущего бурного и кровавого периода, нарастает потребность в успокоении и мире, «массы уже с трудом подчиняются внушению» и коллективным истериям, жизнь входит в рутинные будничные берега. Прослеженная Чижевским морфологическая тождественность течения исторических процессов на Земле с солнечными явлениями вовсе не означает фатального рабства человечества у Солнца. «Солнце не принуждает нас делать то-то и то-то, но оно заставляет нас делать что-нибудь»⁴²⁰ — так что от самого рода людского зависит, куда направит он свою усиливающуюся энергию, массовый подъем, на какие дела: разрушения и мятущегося самоистребления или созидательных свершений. «Познание сокровенных законов, управляющих могущественной жизнедеятельностью природы», должно вести к регуляции «явлений самой природы — явлений, которые до этого момента двигались неисповедимыми путями»⁴²¹.

Только появились «Физические факторы исторического процесса» — как в научном мире разразилась настоящая буря, резко поляризовав мнения и оценки: были горячие ценители, поклонники новаторской работы и среди крупных ученых, и среди общественных деятелей, и среди писателей, но обнаружили и отчаянные хулители. В чем только не обвиняли молодого исследователя: лженаука, возрождение астрологии! — и чего только не требовали: отказаться от своих идей, покаяться и даже совершить «осквернение» собственного сочинения (вот уж поистине вершина критического садизма, непонятно, правда, как такое и произвести!). В калужской газете «Коммуна» (4 апреля 1924 года) на защиту своего друга выступил Циолковский.

420 Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. С. 63.

421 Там же. С. 69.

Отметив, что в трудах Чижевского впервые убедительно в историю «врываются физика и астрономия», он так сформулировал суть этих достижений: «Словом, молодой ученый пытается обнаружить функциональную зависимость между поведением человечества и колебаниями в деятельности Солнца и путем вычислений определить ритм, циклы и периоды этих изменений и колебаний, создавая таким образом новую сферу человеческого знания»⁴²².

Эта «новая сфера» позднее в исследованиях Чижевского была значительно расширена, влияние солнечной радиации было прослежено на самых различных уровнях. Ибо когда с интервалом в 11 лет начинается на Солнце период особенной активности, все на Земле приходит в «возмущение» и смятение от ее стихий: землетрясения, смерчи, наводнения, засухи, от нижайших живых форм: начинают усиленно размножаться вирусы, бактерии, и на человечество обрушиваются уже «эпидемические катастрофы», до высшего и самого чуткого этажа Жизни — человека. Впрочем, 11 лет — это средняя величина, в действительности солнечный цикл может колебаться, и его продолжительность иногда составляет 16–17 лет, также как выделяют и большую периодичность в 22, 33 года, 80, 169 и даже 400, 600 и 900 лет. Но эта иерархия циклов, так или иначе, являет собой меньшую-большую сумму основного одиннадцатилетия. Чижевского по праву считают основателем космической биологии, изучающей зависимость всех функций живого от деятельности Солнца и шире — от состояния космоса; эта новая наука у него детализировалась в различные отрасли — космомикробиологию, космоэпидемиологию, и каждая из них была результатом огромной работы русского ученого, его содружества с отечественными и зарубежными врачами, физиками, биологами.

Но все же самым оригинальным, заветным ядром исследований Чижевского стала теория гелиотараксии (от гелиос — «солнце» и та-

422 Цит. по: Ягодинский В.Н. Александр Леонидович Чижевский. 1897–1964. М.: Наука, 2004. С. 37.

раксию — «возмущаю»); ее основной закон, сформулированный ученым в статье «Гелиотараксия» (представлена во французском переводе в 1929 году на заседании парижского Общества биодинамики), утверждает: «Состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца»⁴²³. Резкое усиление солнечных потоков, радиации, того активнодействующего в них агента, который Александр Леонидович назвал z-излучением (ибо природа его еще достоверно не выявлена) приводит через воздействие на нервную и гормонально-эндокринную систему индивидуальных организмов к повышению коллективной возбудимости. Как есть эпидемии холеры и гриппа, существуют и своего рода психические поветрия, вспышки эмоциональности, агрессивности, экстремального поведения. По теории Чижевского, бомбардировка Земли этими солнечными агентами, проникающими и через атмосферную защиту, переводит потенциальную нервную энергию целых групп людей в кинетическую, неудержимо и бурно требующую разряда в движении и действии. Когда нет какой-то объединяющей идеи, общей цели, куда может устремиться массовая нервная возбужденность, а то и взвинченность, возрастают индивидуальные и групповые аномалии поведения: хулиганство, преступность, часто немотивированная, экзальтация, истерии разного рода. А когда есть такая идея, и в котел общей озабоченности и недовольства, экономического, политического, национального, попадает искра z-излучения, он начинает неожиданно бурлить и переливаться через край. Импульсивно возрастает «социальная раздражимость» масс, а она в своем выходе наружу изменяет, то ускоряя, то замедляя (в зависимости от солнечной фазы), самый темп истории, ритм жизни социума.

Вот как поэтически-чеканно выразил свою мысль Чижевский в стихотворении «Галилей», посвященном тому, кто в 1610 году изобрел и сам сконструировал телескоп, открыв своими наблюдениями за солнечными пятнами научное изучение физики нашего Светила:

423 Чижевский А. Л. Теория гелиотараксии. М., 1930. С. 4.

И вновь и вновь взошли на Солнце пятна,
И омрачились трезвые умы,
И пал престол, и были неотвратны
Голодный мор и ужасы чумы.
И вал морской вскипел от колебаний,
И норд сверкал, и двигались смерчи,
И родились на ниве состязаний
Фанатики, герои, палачи.
И жизни лик подернулся гримасой:
Метался компас — буйствовал народ,
А над землей и над людскою массой
Свершало Солнце свой законный ход.
О, ты, узревший солнечные пятна,
С великолепной дерзостью своей —
Не ведал ты, как будут мне понятны
И близки твои скорби, Галилей!

Как пример можно добавить, что все знаменитые мировые события последних веков — 1789, 1830, 1848, 1870, 1905, 1917 годы, да и 1941 год и перестройка со всеми ее стихийными, политическими национальными катаклизмами, известными массовыми «очарованиями», пришлась на годы активного Солнца, интенсивнейшего пятнообразования на нем. Чижевский подсчитал, что в период минимальной солнечной активности наблюдается и минимум массовых движений (5%), а во время максимума — 60%.

При всей присущей Чижевскому мощи теоретического обобщения в нем жила огромная страсть к экспериментальной работе, причем такой, которая давала бы немедленный практический эффект. Так было и с серией его опытов по благотворному влиянию на живые организмы и человека в том числе отрицательно ионизированного воздуха. Первую лабораторию этого рода он устроил уже осенью 1918 года у себя на дому в Калуге, где ему в опытах с белыми крысами самоотверженно помогали отец и тетушка, а с 1924 по 1931 год продолжил исследования в приютив-

шей его Зоопсихологической лаборатории известного дрессировщика Владимира Дурова.

Когда читаешь тексты Чижевского, не только поэтические, но и научные, всегда прекрасно написанные, образные и пластичные, может показаться, что имеешь дело с натуралистом пантеистического склада, гениально чувствовавшим согласие космических и земных ритмов, «созвучье полное в природе», удивительный математический расчет, лежащий в основе мироздания, особую гармонию Целого, даже если она великолепно-равнодушна к индивидуальному существованию, таит в себе темные, разрушительные стороны. Что же остается делать человеку — созерцать, познавать и покориться? Вовсе нет! Вторгнуться в природу вещей с благодетельной для человека коррекцией — такова была практическая цель работ Чижевского. Это касалось и вредоносной солнечной и космической радиации (найти способы защиты!), и воздуха, которым мы дышим: создать такой, который способствовал бы нашей жизнестойкости и долголетию! В аэроионах он видел то «электрическое» средство, которое должно будет «лечить» — так выражался ученый. А так эмоционально поэт о том же:

Я молнию у неба взял,
Взял громовые тучи
И ввел их в дом,
Насытил ими воздух
Людских жилищ,
И этот воздух,
Наполненный живым Перуном,
Сверкающий и огнеметный,
Вдыхать заставил человека.
Сквозь легкие, через дыханье
Провел его я в кровь,
А кровь огонь небес
По органам и тканям

Разнесла, и человек
Преображенный ожил! <...>
Вдыхай же мощь небес,
Крепи жилище духа.
Рази свои болезни,
Продли существование, Человек!

«Для того, чтобы уметь победить природу, надо ее изучить, и притом изучить до возможной глубины. Без этого глубокого изучения победа над природой невозможна и попытки бороться с ней бессмысленны»⁴²⁴, — писал Чижевский. Только не надо с высот современного экологического сознания коробиться словами о борьбе с природой и победе над ней. Как и все русские космисты, Чижевский имеет здесь в виду вовсе не природу как совокупность всех живых существ, собор всей твари, а природу как определенный принцип и порядок бытия, стоящий на вытеснении, борьбе, смерти, в тисках которого, по евангельскому слову, «вся тварь совокупно стенает и мучается донныне», ожидая освобождения от «рабства тлению» (Рим 8, 21, 22). Поход против стихийного, разрушительного, смертоносного природного закона вовсе не есть посягательство на природу как единство всего живого, напротив, его сохранение, спасение и преображение.

И в концовке книги «Физические факторы исторического процесса» звучат ноты близкие преобразовательному пафосу его старшего друга Циолковского и вообще космистов: «Когда человек приобретет способность управлять всецело событиями своей социальной жизни, в нем выработаются те качества и побуждения, которые иногда и теперь светятся на его челе, но которые будут светиться все ярче и сильнее и наконец, озарят светом, подобным свету Солнца, пути совершенства и благополучия человеческого рода»⁴²⁵. Недаром выступал Александр Леонидович и с проектом организации Института

424 Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М.: Мысль, 1976. С. 36.

425 Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. С. 70.

по поведению человеческих масс — дабы в конечном счете вести их ко все более разумной и нравственной гармонизации.

Психосферой (т.е. душесферой) Земли называл Чижевский человечество. Тут же приходит на ум ноосфера (сфера разума) Вернадского и пневматосфера (сфера духа) Флоренского. Как видим, каждый из мыслителей предлагает свой акцент в том термине, каким они хотят обозначить явление в мир психического, рефлексивного сознания, духовности как принципиально нового состояния, новой организованности живого, имеющих особое значение для дальнейших судеб эволюции.

Как мы уже знаем, русские космисты утверждали необходимость нового сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображенному состоянию природы человека и мира. Во взгляде на взаимные отношения человека и природы они солидарны с христианской метафизикой, видящей этот мир, эту природу как падшую, извращенную, в которой царит взаимное пожирание, вытеснение и смерть, и ставят задачу дальнейшего восхождения духа, регулирующего сознания в лоне материальных форм. Причем эта регуляция и одухотворение обязательно должны идти в обе стороны, распространяясь и на принципы природно-смертного, разрушительно-стихийного бытия, и на самого человека и всю тварь. Главное в русском космизме — упор на преобразование природы самого человека; дух должен все больше управлять бессознательными процессами, регулировать их: тут и раскрытие механизмов старения и смерти, и управление ими, регенерация организма, создание сначала долгоживущего, а затем и бессмертного человека, это и обретение автотрофности, такого способа питания, строительства тканей и поддержания жизни, который — по типу растения — довольствуется элементарными веществами среды и солнечным светом, и сознательное органосозидание, и преображающее восстановление ушедших поколений.

Чижевский, в отличие от других космистов, больше занимался психосферой как реальностью, данным положением вещей

в мироздании, пытаюсь вникнуть в самые тончайшие взаимосвязи и взаимозависимости человечества и его большой среды, понятой как целое мироздание. Но сколь на деле ему были близки ноосферные (в смысле ноосферы как идеала и цели) стороны воззрений того же Циолковского, «основной двигатель всего его творчества», который Александр Леонидович определял так: «Это воля к победе человеческого разума над стихийными силами природы, воля, основанная на твердом знании, в ее осуществлении — покорение безграничных сил, пространств и времен Вселенной»⁴²⁶.

Интересно, что в центре мемуарной книги Чижевского, затмевая по уделенному ей вниманию самого автора, высится монументальная фигура Циолковского. «В моей личной научной деятельности Константин Эдуардович сыграл очень большую роль»⁴²⁷. Характерна эта цепочка непосредственной личностной преемственности общения мыслителей-космистов, которая идет от Федорова к Циолковскому, а от последнего к Чижевскому. Не случайно и то, что именно младшему другу поведал однажды Циолковский самое свое таимое, «эзотерическое» видение будущего развития человека и мира (запись этой беседы в светелке космического визионера, сделанная Александром Леонидовичем, была опубликована только в 1977 году под названием «Теория космических эр»⁴²⁸).

Те убеждения и цели, которые Чижевский считал верными и ценными, даже если они не принадлежали ему лично, он защищал с исключительным упорством и энергией. Так, он много сделал для распространения идей и изобретений Циолковского, в частности помог отстоять его научное первенство перед западными конкурентами. Ничто так не возмущало Александра Леонидовича, как раболопная привычка замалчивать или уничивать огромные достижения русской науки, снисходительно полагать ее второ- или

426 Чижевский А.Л. Вся жизнь. С. 147.

427 Там же. С. 32.

428 Чижевский А.Л. Теория космических эр // Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. С. 659–678.

третьесортной по сравнению с западной научной продукцией. Он ставит вопрос, отчего с 1914 года и далее так травили Циолковского, превратив «одного из крупнейших теоретиков воздухоплавания в России», как его именовали в научных изданиях еще в 1910–1911 годы, в невежественного и полубезумного «фантазера-самоучку-дилетанта-кустара». Не была ли причастна к этому немецкая разведка? Ведь еще до Первой мировой войны она развернула, по выражению Чижевского, «потрясающую по наглости и беспардонности деятельность», проникла буквально во все поры государства: от царского дома до секретных военных учреждений и прессы, умело проводя свою волю через разного рода агентов влияния. В эти годы в Германии над ракетой работал Герман Оберт, и «его охранители <...> могли воздействовать и на умаление русского гения <...> как они чернили и уничтожали все, неугодное им»⁴²⁹. Делалось возможное и невозможное, чтобы задвинуть в затхлый угол и личность, и дела Циолковского — часто руками кастово-высокомерных, завистливых ученых коллег, из которых не один позднее пытался присвоить себе его идеи и разработки. В 1923 году выходит книга Оберта о ракете, немецкий «отец астронавтики», как он был тут же окрещен, ни словом не обмолвился в ней о своем русском предшественнике. Александр Леонидович действует быстро и решительно, уже в январе 1924 года по его инициативе была срочно переиздана почти неизвестная, точнее, преданная забвению на родине, а тем более за границей, работа Циолковского 1903 года «Исследование космических пространств реактивными приборами». На этот раз она броско называлась «Ракета в космическое пространство». Работа была предварительно переведена на немецкий язык отцом Чижевского — Леонидом Васильевичем, но в калужской типографии латинского шрифта хватило лишь на предисловие к ней самого Чижевского, правда, в этом предисловии он сумел дать и перечень опубликованных работ Циолковского по ракете, и самую их

429 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 183.

суть. Книга была разослана в основные библиотеки мира, крупным западным ученым, самому Оберту — и русский приоритет был признан, в том числе и немецким исследователем и конструктором.

В отличие от одинокого, замкнутого в себе Циолковского, у Чижевского с юности и все 1920–1930-е годы был большой круг общения, и академический, профессорский, и писательский. С 1915 года он в гуще литературной жизни, знакомится с Горьким, Леонидом Андреевым, Александром Куприным, Алексеем Толстым, Сергеем Есениным, Игорем Северяниным, посещает литературные кафе и вечера. В 1920 году происходит встреча и долгий разговор его с Валерием Брюсовым, подробно переданный в воспоминаниях Чижевского: как чрезвычайно заинтересовали поэта космические проекты Циолковского, идеи самого Александра Леонидовича, как восхищался он новым направлением отечественной мысли и науки: «Поистине только русский ум мог поставить такую грандиозную задачу — заселить человечеством Вселенную!.. Космизм! Каково! Никто до Циолковского не мыслил такими масштабами, космическими масштабами!.. Уже это одно дает ему право стать в разряд величайших гениев человечества»⁴³⁰. Какое-то время Чижевскому покровительствует Луначарский, он в постоянной научной связи и переписке с крупными русскими и иностранными учеными. В 1920-е годы, несмотря на критику, теории Чижевского широко обсуждались и даже восторженно принимались многими, а некоторые видели в них обнаружение новых материалистических факторов, определяющих динамику мировой истории.

В это время, как никогда прежде в России, выплеснулся огромный общественный интерес к космосу, к проблемам межпланетных сообщений, к идее овладения стихийными силами природы. Космические темы захватывали пространство искусства. В 1920-е годы с идеями «космократии» и «пантократии», преобразования

430 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 26.

труда и «организации мировоздействия» выступили философы-космисты А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Интерес к земно-космическим связям, предмет исследований Чижевского, был из этого же популярного круга идей.

Но уже в 1930-е годы, когда понимание развития человека и общества жестко улеглось в прокрустово ложе социально-классовых детерминизмов, всякие там «космобиологические» параметры были решительно отброшены как вредная мистика. И так не только с историей, но и с медициной: как это, скажем, эпидемии могут зависеть от каких-то солнечных пятен, а не исключительно от бедности и антисанитарии?! Работы Чижевского издаются преимущественно на иностранных языках за рубежом, там же он становится членом тридцати Академий, признается выдающимся новатором в науке. В мае 1939 года его избирают одним из почетных президентов Первого международного конгресса по биофизике и биокосмологии, который состоялся в сентябре того же года в Нью-Йорке. Тогда же его выдвинули на соискание Нобелевской премии «как Леонардо да Винчи двадцатого века», от чего он — по понятным причинам — вынужден был отказаться. На этот конгресс его не пустили. Съезд же принял специальный меморандум по поводу отсутствующего Председателя: «Гениальные по новизне идей, по широте охвата, по смелости синтеза и глубине анализа труды поставили профессора Чижевского во главе биофизиков мира и сделали его истинным Гражданином мира, ибо труды его — достояние Человечества».

Вряд ли самому Чижевскому особенно понравился этот «Гражданин мира», сам себя он всегда чувствовал прежде всего сыном России. Вот как описывал он свой и родителей принципиальный выбор: «В дни Октябрьской революции я был в Калуге, у родителей, и мы сами решили свою судьбу на семейном совете: оставаться в России. А это значило: русскому народу не перечить и работать с ним заодно. Конечно, это не делало нас большевиками. Но это не бросало нас в чьи-то иноземные объятия. Мы оста-

вались русскими в лучшем значении этого слова»⁴³¹. Но сейчас, так и или иначе, судьба такого признанного западным ученым миром «Гражданина мира» не могла не быть предрешена.

Через два года, в самом начале 1942 года, он был арестован. Пропало сто пятьдесят папок с ценнейшими научными материалами, исчез рукописный труд в сорок печатных листов «Морфогенез и эволюция с точки зрения теории электронов», выросший из работы Чижевского над аэроионами (а каждой строчкой этого выношенного двумя десятилетиями труда ученый, по его словам, дорожил и гордился).

Впереди были 15 тяжелейших лет, проведенных сначала на Северном Урале, потом в Казахстане (Карлаг) и в ссылке в Караганде. Может быть, интенсивнее всего именно в тюрьме и лагере уходит он от окружающей его дикой реальности во внутренний мир своей возвышенно-философической поэзии. Именно она, великий терапевт души, помогает выжить. Рядом со строгими, чеканными строками его «Космических сонетов» 1943 года в его бумагах соседствуют такие записи: «Холод, +5 в камере, ветер дует насквозь. Жутко дрогнем. Кипятку не дают»⁴³². Он крепится образами великих людей, героических мучеников науки и искусства: Сократа, Лобачевского, Микеланджело, Бетховена, им посвящая свои стихи. Оживают и отрадные детские впечатления от культурных святынь («Отроком зорким бродя по музеям Европы...»), перегоняясь уже в высокие образы и мысль. Углубляется он в натурфилософские медитации, вдохновленные его научным видением и музой любимого Тютчева. В поэтическом творчестве Чижевского 1940-х годов особенно проявилось величие его души. Он оставил нам драгоценное завещание, как из страдания и страха, из стеснения невыносимых обстоятельств — вопреки! — высекать чистейший огонь высоких человеческих качеств:

431 Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 74.

432 Чижевский А.Л. Стихотворения. М.: Современник, 1987. С. 14.

Из тлена — из Земли поднимают запах розы,
Левкой и ландыши — тончайший аромат,
Нерукотворные, священные наркозы
Блаженных перемен необратимый ряд.
Из праха свой нектар ткнут винограда лозы,
Миндаль и финики, лимоны и гранат...
Тайноутробные текут метаморфозы:
Мир в поисках! Мир творчеством объят.
О, сердце бедное, из смерти, зла и праха,
Из смертоносных язв, сверхжизненных скорбей,
Слез окровавленных, терзающего страха
Ты, всепобедное, в борьбе земной своей, —
Точишь чистейший сок добра, благоговенья,
Величия души, любви и песнопенья.

(«Метаморфоз», 1943)

И уже в Караганде в конце 1940-х — начале 1950-х годов занимается создаваемой «по памяти» пейзажной акварелью. Сохранилось около четырехсот работ, более ранние его живописные произведения, количеством до двух тысяч, разной техники, от масла до пастели, пропали, как и многие рукописи, все при тех же превратных обстоятельствах его жизни. В своих полотнах Чижевский искусно передал открывшийся ему и как ученому, и как поэту лик земного мира: весь пронизанный не замечаемыми нами возмущениями, колебаниями, вибрациями, взвихренный солнечным электричеством, он как бы смоделирован, слеплен потоками космических излучений.

Чижевский, как и многие мыслители-космисты, и Вернадский, и Циолковский, принадлежал к особому типу естествоиспытателя, можно сказать, благородно архаичному для нашего времени предельной специализации. Научная трезвость, компетентность, экспериментальная и теоретическая строгость — все эти обязательные для настоящего ученого качества — налицо. Но всегда живет в нем и эстетическое и даже благоговейно-религиозное чувство

перед величием и тайной Жизни, Неба, Солнца, Вселенной. Любой занимающий его объект мира — не просто материал для холодного исследования, расчленения и логического вывода, а фрагмент единого многообразного Целого, восчувствуемого и познаваемого максимумом отпущенных природой способностей: и рационально-аналитических, и интуитивно-художественных. Абсолютно прав был крупный русский ученый Д. И. Блохинцев, когда, оценивая многогранную личность и труды Чижевского, утверждал, что «необходимой и неотъемлемой чертой» его «были не столько успехи в той или иной науке, а скорее создание мировоззрения. Наука, поэзия, искусство — все это должно было быть лишь частью души великого гуманиста и его деятельности»⁴³³.

Когда-то еще в 1918 году в статье «Академия поэзии» молодой Чижевский, выступив с подробно разработанным проектом создания такого уникального творческого, образовательного учреждения, вспомнил слова канадского врача и психолога Ричарда Бекка, автора в свое время известной книги «Космическое сознание», о «вселенском» или «космическом» чувстве, точнее, высшей форме сознания, данной пока только избранным, «но с течением времени могущей охватить всех своим интуитивным откровением о Вечности и Бессмертии, создав новую, более совершенную фазу в истории эволюционирующей психической жизни»⁴³⁴. Чижевский добавил к этому: «Из русских поэтов эту замечательную особенность проявили Державин, Пушкин, Тютчев»⁴³⁵. В конце жизни он мог бы спокойно поставить и себя в этот ряд — с той лишь разницей, что этим эволюционно высшим чувством и сознанием он был наделен и как поэт, но прежде всего как мыслитель и выдающийся ученый-натуралист.

433 Цит. по: Ягодинский В.Н. Александр Леонидович Чижевский. 1897–1964. С. 239.

434 Чижевский А.Л. Академия Поэзии (проект) // Чижевский А.Л. В науке я прослыл поэтом... Стихотворения. Калуга: Золотая аллея, 1996. С. 228.

435 Там же.

«ПИСЬМЕНА О ПРЕОБРАЖЕНИИ МИРОВОМ...»

ДАНИИЛ АНДРЕЕВ И РУССКИЙ КОСМИЗМ

«Да исполнятся предначертанные духовидцем Письмена о преобращении мировом» — напряженно-молитвенно восклицает Даниил Андреев в Послесловии к «Железной мистерии», где звучит неколебимая вера в пришествие Царствия Божьего, «нового космоса», искупленного и претворенного, в окончательное возвращение к Богу для грандиозного созидания, распаханного в вечность⁴³⁶. Все творчество русского визионера, поэта и мыслителя Даниила Андреева стало раскрытием мистерии вселенского спасения и преобразования, достигаемых через эпохи, эры и эоны драматической борьбы светлых и темных сил, и не только борьбы, но прежде всего просветляющего богосотворчества. Оставим на этот раз в стороне то из явившегося ему в духозрении, в «прорыве космического сознания», в мистико-художественном озарении, что касается самой многослойной структуры нашей планетарной системы, метаистории России, и обратимся к религиозно-философским основаниям его видения мира и задач человека в нем — а это яснее всего проявилось в проекте Розы Мира как братского, преобразовательного-творческого этапа развития Земли. И здесь в некоторых своих важнейших мировоззренческих интуициях Даниил Андреев ока-

⁴³⁶ Андреев Д.Л. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Московский рабочий, фирма «Алеся», Присцельс, 1996. С. 311.

зывается достаточно близок к мыслителям активно-христианской ориентации, Николаю Федорову, Владимиру Соловьеву, Николаю Бердяеву, о. Сергию Булгакову, о. Павлу Флоренскому.

Первое и главное, с чего и надо бы начать: общее им убеждение, что творение еще не завершено, да и религиозная эра в человечестве не закончена. «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5, 17) — отвечивал некогда Иисус иудеям, оскорбленным Его чудесными делами исцеления в субботу, день покоя. Для сынов Израиля суббота была ритуальной калькой того завершительного дня, когда Господь после шести дней неустанной творческой работы на седьмой, день субботний, «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 3). А тут устами Бога Сына является великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, Который «доныне делает», т.е. продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное, и о Его творении, что в определенном смысле еще не окончено. Ведь и приглашение к Царствию Небесному, т.е. к преодолению послегрехопадного статуса бытия и к преображению всех тварей и стихий — разве это не предполагаемый творческий акт Бога, требующий и человеческого сотрудничества? «Под влиянием односторонне понятой семитической идеи о том, что после шести дней творения наступило упокоение Божественного творческого духа, даже вопрос о дальнейшем творчестве Самого Бога богословская мысль предпочитала обходить стороной, и речение Божества, запечатленное в Откровении Иоанна, — “Се, творю все новое” (Откр. 21, 5) — осталось единичным взлетом, единичным прозрением. К человеческому же творчеству установилось и во все подозрительное отношение, как будто гордыня, в которую может впасть человек-творец, более опасна и губительна, чем творческое бесплодие», — писал Д. Андреев в первой главе «Розы Мира»⁴³⁷. Бердяев говорил о восьмом дне творения, что станет совместным богочеловеческим творчеством, а Д. Андреев о творческой эпохе просветления мира, духовного восхождения. При этом автор «Розы

437 Андреев Д.Л. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Московский рабочий, 1995. С. 36.

Мира» полагает, что понимание будущего века лишь как пассивного созерцания Божества является по сути иудаистическим уклоном в христианстве. Действительно, для иудеев вся тварь должна прийти в Царствии Божию к такому же покою созерцания, как Творец в Свой седьмой день, и суббота была конкретным, каждую неделю переживаемым прообразом этого чаемого блаженного покоя и неделания. А если оказывается, что Бог не почил, *а делает и будет делать* и творить все новое, то и Царствие Небесное приобретает какой-то другой, совсем «не субботный», не созерцательно-блаженно-покоящийся вид. Даниил Андреев выражается смело и решительно: «Никакого Божества, дарующего в награду своим верным рабам блаженное созерцание его величия, нет»⁴³⁸.

При этом активность человека в онтологических делах, в устроении более совершенного бытия определяется и у активно-христианских мыслителей, и у Д. Андреева самой его природой, созданной по образу и подобию Божию. Человек призван уподобиться именно творческой, деятельной природе Бога. Как утверждал Д. Андреев, «личность содержит единоприродные с Божеством способности творчества и любви»⁴³⁹. Он указывает на то, что дар творчества был недостаточно осмыслен до сих пор в религиях — ни онтологически, ни метафизически, ни мистически. В предлагаемой им религии итога важна именно реабилитация творческого начала в человеке, но светлого, созидательного: «Всякое творчество, кроме демонического, совершаемого во имя свое и для себя, есть богосотворчество: им человек поднимает себя над собой, обоживая собственное сердце и сердца других»⁴⁴⁰. В новой западной истории труд и творчество развивались на безрелигиозной основе — подчеркивает Д. Андреев — и здесь, действительно, возникали человекобожеская гордыня, то, что называется прометеизмом. Для Д. Андреева «творчество — высшая, драгоценнейшая и свя-

438 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 37.

439 Там же. С. 34.

440 Там же. С. 37.

щеннойшая способность человека, проявление им божественной прерогативы его духа»⁴⁴¹. И как активно-христианские мыслители, Д. Андреев включает творчество и труд в круг религиозного идеала обожения, преображения мира, онтологического восхождения.

Сближает его с ними и отношение к религии как к делу: осуществлять религию! Как Федоров и Соловьев, Бердяев и Булгаков, Д. Андреев не принимает понимания христианства как религии лишь личного спасения, «индивидуального самоспасения», как выражается он. Тут для него только «духовный эгоизм», «жажда личного спасения при холодном безразличии к другим»⁴⁴². Но как только появляется необходимость общего соборного спасения — пронизательно отмечал в свое время Георгий Федотов — так тут же возникает и проблема Общего Дела. И тогда отмечается пассивное, рабское восчувствие и Бога, и роли человека в мире, включающее и идею приуроченного спасения, которое необходимо лишь заслужить для себя, когда забывается Христово: сколько полюбите и простите ближних на Земле, сколько здесь развяжете трагически-неразрешимых узлов, столько и вам простится, и вам развяжется в финальном устроении судеб.

В основе активного христианства, как выше уже говорилось, лежит понимание движения к Царствию Небесному, к обоженному бессмертному бытию как преображающей эволюции, а истории — как работы спасения. Прозрения Д. Андреева также идут в направлении активной, творческой эволюции. Она осуществляется у него в двух направлениях: внешнем — политико-социально-экономическом (гармонизация социальной жизни, установление ее на началах братства и любви как новых принципах бытия) и внутреннем — воспитательно-этико-религиозном, которые на высшей ступени сливаются в одно — одухотворение природы всецелой, и внешней, и человеческой. У него четко проводится эволюционный принцип постепенности: добиться сна-

441 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 40.

442 Там же. С. 37.

чала достойного материального существования, повышения духовности и культуры, воспитания человека облагороженного образа, превращения государства в братство, за чем следуют более сложные эволюционные задачи, связанные с преображением природы мира и человека, когда и раскрываются потенциально заложенные в человека способности, органы духовного зрения, слуха, глубинной памяти, обретается умение странствовать в тонком теле по иноматериальным мирам, когда открывается, по словам Д. Андреева, «век Магелланов планетного космоса, Колумбов духа». Более того, «этот путь приводит к таким легендарным якобы явлениям, как телесное прохождение сквозь предметы трехмерного мира, движение по воздуху, хождение по воде, мгновенное преодоление огромных расстояний, излечение неизлечимых и слепорожденных и, наконец, как наивысшее, чрезвычайно редкое достижение — воскрешение мертвых. Здесь налицо овладение законами нашей материальности и подчинение низших из них высшим, нам еще неизвестным»⁴⁴³. Не есть ли это исполнение Христова задания благодатствованному человечеству, которое так выделял Федоров: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12)? А объем Его дел как раз и включал перечисленные Д. Андреевым возможности духовной власти над материей и плотью, над физическими законами.

То, что русские космисты предполагали достигнуть на «новой Земле» в процессе все большего управления духом материи, прогресса в самой природе человека, Д. Андреев часто выносит в свои видения «восходящих преображений по иноматериальным слоям», тех трансформаций, которые претерпевает там человек: тут и обретение того, что Федоров называл органосозиданием, полноорганностью, т.е. умением создавать себе необходимые новые органы и менять, трансформировать их в зависимости от среды обитания, прохождения, действия, и способность «безгранично-

⁴⁴³ Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 29.

го перемещения», «последовательного вездесущия» («беспрепятственное движение во всех направлениях» — Д. Андреев⁴⁴⁴), и новый тип питания, своего рода небесная автотрофность («Питание сделалось похоже на акт дыхания, и пополнение жизненных сил совершалось за счет усвоения светлого излучения стихиалей»⁴⁴⁵), и упразднение или коренное изменение природного размножения, «приспособленного к новым задачам», это то творение новых жизненных форм вместо «слепого, полового рождения», о котором говорил автор «Философии общего дела».

Кстати, представить высшие преобразованные формы бытия, дать убедительно почувствовать их красоту и неизреченную радость, создав тем самым тягу к восхождению, к горнему миру — задача необычайно трудная. Для земного человека, сумевшего по-своему, с особым сладострастием вжиться даже в боль и трагизм природной смертной жизни (в ней не соскучишься: успевай только поворачиваться, отводить удары, хватать сладкие крохи, утверждать себя...), нет ничего желаннее и ничего непонятнее полного счастья. А высшая его ступень — блаженство, безущербное, непреходящее, духовное кажется не только недостижимым, но пресным и скучным. И в своем творчестве земные художники больше внедрены в сей, наличный мир, его страсти и борения, его радости и страдания, в его грязь, падения и порывы к свету, его безобразие и красоту, красоту, нередко демонизированную, тронутую злом, как скрытым тлением («цветы зла»). Туда, горé, уловить хотя бы блики другой бессмертной небесной красоты — редко простирается прозрение художников и мыслителей, но даже, когда это происходит, то краски, уловляющие эту чаемую реальность, вдруг тускнеют, образная выразительность гаснет, воцаряется атмосфера то ли добродетельной скуки, то ли бледной отвлеченности (достаточно сравнить хотя бы «Ад» и «Рай» в «Божественной комедии» Данте). А вот

444 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 118.

445 Там же.

у Д. Андреева жизнь высших, просветленных существ, жизнь самосозидаемая, творческая, духовная раскрывается в поразительном разнообразии, богатстве и яркости красок, созидательной неисчерпаемости, лучезарности и ликования — одним словом, в неотразимой силе увлечения. В «Розе Мира» Д. Андреев является удивительным поэтом все более восходящих, творчески трансцендирующих форм и способов бытия.

Впрочем, и вполне в рамках нашего трехмерного мира и существующего в нем человека Д. Андреев, как и русские космисты, различает два пути развития: один, научно-технический со всей бездушностью и ущербностью возникающей на его основе протезной цивилизации (человек остается все так же несовершенен и ограничен, а его возможности растут лишь за счет, как выражается Д. Андреев, «приспособлений, сделанных из посторонней материи»⁴⁴⁶, т.е. внешних, искусственных «органов» — от микроскопов и телескопов до машин и самолетов), и другой — духовный, внутренне-биологический, расширяющий силу и мощь самого организма человека. Как отмечает Д. Андреев, к такому пути только «так или иначе прикасались» «магия древности», «пифагорейство и каббала, и восточнохристианское монашество (явно имеется в виду исихазм. — С. С.), и монашество даосизма и ламаизма. Кажется сознательнее всех преследовали цель развития в себе именно этих потенций индийские йоги»⁴⁴⁷.

Действительно, только восточная йогическая практика стремилась к выработке наиболее цельной системы приемов по овладению бессознательно текущими в организме процессами, по снятию природных ограничений, вплоть до освобождения от закона тяжести (левитация), старения и смерти. Другой вопрос, сколько и что ей удавалось реально сделать. «В человеческом существе, — писал Д. Андреев, — не в физическом его теле только, но во всем сложном, разноматериальном конгломера-

446 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 135.

447 Там же. С. 450.

те его существа — заложены такие потенции, развитие которых бесконечно раздвинуло бы возможность нашего пользования материальными средами и совершенно изменило бы соотношение между человеком и пространством, человеком и временем, человеком и природой, человеком и другими слоями бытия. <...> Грубыми, до смешного громоздкими, вульгарными, тяжкими, примитивными, отвратительно бездушными и даже, как ни странно, нерациональными показались бы технические достижения наших дней, вроде реактивных самолетов, телевизоров или кибернетических устройств, тому, кто способен предвидеть человека, овладевшего способностью ангельского летания, духовного зрения или умением мгновенного выполнения сложнейших умственных операций единственно в силу развития способностей, дремлющих в нашем мозгу, в нашем физическом, эфирном и астральном организме»⁴⁴⁸. (Кстати, сюда же Д. Андреев добавляет и способность к «преодолению болезней», «продлению срока человеческой жизни в два-три раза», и новое автотрофное питание, и многое другое...)⁴⁴⁹.

Еще родоначальник русского космизма Федоров, как мы уже знаем, рассматривал технику лишь как первую, грубую, осуществляющуюся в косных природных материалах примерку человечеством своих творческих, более совершенных органов, примерку для другого, качественно иного типа развития — органического самосозидания. Нужно, считает философ, чтобы ту же силу ума, выдумки, расчета, озарения человек обратил не на искусственные приставки к своим органам, а на сами органы, раскрытие их дремлющих способностей, их улучшение, развитие и конечное преобразование. Отметим, кстати, что в этом пункте Д. Андреев оказывается ближе к Федорову, чем к Вл. Соловьеву, который не ставил столь радикально вопроса о преобразении самой физической природы человека, полагая, что в человеке уже возник

448 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 449–450.

449 Там же. С. 450.

такой морфологически устойчивый и органически законченный тип, который, благодаря его особенному «нервно-мозговому аппарату», может бесконечно внутренне развиваться и совершенствоваться, оставаясь тем же, разве что меняя свой «способ функционирования» на более одухотворенный. При этом Вл. Соловьев вполне довольствовался техническими помощниками человека, призванными усилить его возможности. В то время как Федоров писал: «Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т.е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть, — конечно, последовательно, а не одновременно, — везде»⁴⁵⁰.

Вместе с тем Д. Андреев близок к соловьевским идеям необходимости преобразования того извращенного статуса материального бытия, в котором царит зло отдельности, непроницаемости, вытеснения и противоборства. Сама натуральная основа бытия покоится, по Вл. Соловьеву, на двойной непроницаемости: во времени (вытеснение последующим предыдущего) и в пространстве (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства). «Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот цель мирового процесса», «наше перерождение тесно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени», — писал Вл. Соловьев в «Смысле любви»⁴⁵¹. На этом же утвержден и Д. Андреев, ставящий задачу «просветить и преобразить» мировые законы на всех уровнях, от социального до космического, в том числе и вещественную ткань универсума («просветление материальности»). Преобразование окружающей среды он видит в духе соловьевской сизигии как преодоление «тенденции к изолированному само-

450 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 4. С. 82.

451 Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 541, 540.

утверждению частей и частиц за счет других»⁴⁵², как утверждение любви, любовного отношения в качестве вселенского принципа связи всего со всем.

Что особенно сближает Д. Андреева с активно-эволюционной, активно-христианской мыслью, так это идея просветления и преобразования природы («внесение в нее воли и разума» — Федоров), основанная на чувстве нравственной ответственности человека за судьбу земли, «меньшой твари», что предполагает качественно иной уровень взаимоотношений человека и природы. Он в корне отличен от теперешней иллюзорной власти над природой, гордынного ее покорения, что на деле сводится лишь к нещадной ее эксплуатации, губительному истощению, нарушению экологического баланса планеты (то, что Д. Андреев называл превращением природы в анти-природу). В русской религиозной мысли природа предстает в двух своих аспектах, двух ликах. С одной стороны, это определенный принцип и порядок бытия, основанный на рождении, вытеснении, пожирании, смерти, и в тисках этого порядка, по новозаветному слову, «вся тварь совокупно стонет и мучается доньне» (Рим. 8, 22). Д. Андреев называл его «законом взаимопожирания», которому подчинена «органическая жизнь в Энрофе», т.е. в нашем мире⁴⁵³. Это та темная изнанка природного способа бытия, хаотические, разрушительные его силы («демонические стихии»), что прекрасно видел и выразил Николай Заболоцкий, услышав «смутный шорох тысячи смертей», стоящий в природе: «Жук ел траву, жука клевала птица, / Хорек пил мозг из птичьей головы, / и страхом перекошенные лица / Ночных существ смотрели из травы» (поэма «Лодейников»). Но природа вместе с тем и прежде всего — это совокупность живых и неживых существ, собор всей твари, что, продолжая то же евангельское слово, «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19). Поход против природного порядка вещей вовсе не есть посягатель-

452 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 34.

453 Там же. С. 210.

ство на природу как совокупность живущего, напротив, ее спасение и преображение. *«Начиная со ступени человека, — писал Д. Андреев, особо выделив эту мысль, — долг существа по отношению к ниже стоящим возрастает по мере восхождения его по дальнейшим ступеням»*⁴⁵⁴.

Эра гармонизации Земли, связанная у Д. Андреева с воцарением Розы Мира, отмечена постепенным изменением отношения к «братьям нашим меньшим», начиная «с первой группы мероприятий», где и запрет мучительного умерщвления животных, и резкое ограничение охоты, и воспитание с детства любви к живому миру и ответственности перед ним, до возникновения «нового отдела знания — зоогике, то есть педагогики животных», которая займется во всеоружии знания зоопсихологии и зоофизиологии «перевоспитанием хищников», развитием «средств биохимического воздействия на зародыш в направлении таких структурных его изменений, которые необходимы для ускоренного развития органа речи и для превращения передних лап в руки»⁴⁵⁵. Вспомним, как у того же Заболоцкого образы его будущих автотрофных разумных животных (кони, коровы, волки...) рождаются в той же активно-эволюционной перспективе, когда они под водительством преобразующего и собственную природу сознательного их брата подтягиваются по лестнице эволюции («чтоб говорить умели птицы и знали волки календарь»). А вот что вещает у Д. Андреева Проповедник в обществе совершенствования животных («Железная мистерия»):

Трупояденье по сих пор
Мясною пищей именуемо.
Но внук — как варварство, позор
Его оценит неминуемо! <...>
Подход к животным станет нов,

⁴⁵⁴ Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 208.

⁴⁵⁵ Там же. С. 224–225.

Когда ключом любви и знания
Перевернется до основ
Наука зоовоспитания.
Членораздельнейшую речь
Развив для них усилием вдумчивым,
Цивилизацию стеречь
Поручим зайцам, зебрам, сумчатым.

«Творческий труд совершенствования зверей <...> вдохновляемый <...> чувством вины и чувством любви», приводит у Д. Андреева к обретению человеком новых равноправных друзей и соратников в работе «над совершенствованием природной и культурной среды и над развитием своего собственного существа»⁴⁵⁶. Воплощается углубленная библейская мечта о таком состоянии твари, когда не просто возлягут рядом ягненок со львом, а станут участвовать вместе с человеком в общем «богосотворчестве».

Известно, что Федоров, Вл. Соловьев, Булгаков, Бердяев развивали то течение в христианской мысли, которое стремилось утвердить полноту восстанавливающих и жизнетворческих начал высшего христианского идеала (Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский с их учением о всеобщем апокатастасисе, т.е. искуплении всех без исключения и преображенном их восстании к вечной обоженной жизни). И для Д. Андреева высшей задачей и целью является всеобщее спасение и преображение, «спасение всех без исключения, кто сорвался, кто отстал, кто пал в глубину миров возмездия, и преображение всего Шаданакара»⁴⁵⁷. Он отказывается считать высшим такой религиозный идеал, который не имеет этого обетования, не ставит такой задачи. Оттого так горестно удивляло Д. Андреева, что «даже вечные мучения грешников в аду не вызывали <...> стремления к тому, чтобы просветить мировые

⁴⁵⁶ Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 226.

⁴⁵⁷ Там же. 588.

законы, в том числе и закон возмездия, или кармы»⁴⁵⁸. Будда лишь вырвался из этих законов и к тому же призывал людей, а не просветил и преобразил эти законы. Особенная жесткость и раздельность в деле конечного спасения принадлежит, по мысли Д. Андреева, «религиям семитического корня», и вера в исключительность спасения лишь какой-то части человечества для него явная «семитическая» ересь в христианстве. «С непостижимым для нас спокойствием даже праведники христианских метакультур мирились с представлением о вечных страданиях грешников. Абсурдность вечного воздаяния за временное зло не волновала их разума, а совесть — непонятно как — удовлетворялась идеей о предвечной незыблемости, то есть безвыходности этих законов. Но то состояние разума и совести миновало давно. И нам кажется кощунственной мысль, будто этот Закон, в том виде, как он существует, создан по божественному произволению»⁴⁵⁹.

В идее спасения всех до единого действует какой-то мощный метафизический демократизм, питаемый глубоким и чутким сердечным чувством: дать всем возможность максимального выправления уродств и искажений, возможность развития, перерастания себя, преображения. Такая позиция требует своей логики. В ней важна установка на возможность обращения зла в добро, трансформации зла, разрушительно направленных волей и энергий в благие и созидательные — без этого никакое творчество вселенского спасения невозможно. Чистилище, искупление зла и греха, становится физической и нравственной необходимостью для большинства. Так же, как реальная надежда на всеобщее спасение возникает лишь при предпосылке Всеобщего Дела, преобразовательной активности и творчества. Высшей ценностью предстает личность, уникальная духовно-душевно-телесная единица Вселенной (у Д. Андреева — монада), а значит, и ее просветление, извлечение из нее послегрехопадных смертных начал, ее «эйце-

458 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. 34.

459 Там же. С. 164.

хоре», как называет Д. Андреев, используя выражение каббалы, «сатанинское семя», «демоническую часть в каждом существе»⁴⁶⁰, обессмертивание и одухотворение этой личности.

На первом этапе, этапе становления Розы Мира, когда соединяются христианские церкви, вступая в унию со всеми религиями светлой ориентации в единой религии итога для исполнения Дела совершенствования человечества и одухотворения природы, высшей целью ставится космическое восхождение человека, все большее просветление Шаданакара (всех слоев нашей планеты), всех его существ. И после крушения всечеловеческого братства Розы Мира, установления на какое-то время царства антихриста и затем его поражения и выхода во второй эон богочеловечество, не знающее уже «ни человеческого рождения, ни болезней и смерти, ни страданий души, ни вражды и борьбы», а «лишь любовь и творчество», продолжает осуществлять на новом уровне ту же высшую задачу: избавление «погибших и просветление всех слоев материи», «преобразование безысходных страдалищ во временные чистилища, а чистилищ — в миры духовного врачевания и поднимание всех страдальцев сквозь эти слои в миры Просветления», включая «высветление слоев самых плотных, самых тяжких, самых низших», для чего понадобится самоотвержение и титанический труд выдающихся героев и подвижников⁴⁶¹. Интересно, что у Д. Андреева, когда уже в третий эон существа нашего Шаданакара выходят «в высшие, непредставимые формы» бытия вечности, то главной задачей этого эона становится опять последнее искупление и преображение: самого Гагтунгра, Противобога (как в дальнем горизонте идеи христианского апокатастасиса и сатана прощается).

Торжество Божеского замысла о мире, его окончательная победа, когда «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15, 28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3), как первым это четко отмечал Ориген, «...произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу

460 Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 594.

461 Там же. С. 589.

и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков», пока «не дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом»⁴⁶². Под этим «врагом» тут имеется в виду «имущий державу смерти» (Евр. 2, 14), самозванный противник Господа, и указанное его «разоружение» от разнообразно и тонко используемого им орудия смерти, от главного зла, искажающего природу человека, получило уже у прот. Сергия Булгакова точное определение: «десатанизация самого сатаны»⁴⁶³. Как он же в этом своем богословском сочинении писал о пути *рассатанения*, который лежит перед человечеством. Так, первичная, глубочайшая христианская интуиция о неабсолютности, неонтологичности зла выражена в самом главном персонафицированном его носителе — сатане, дьяволе.

Ведь по своей первоначальной природе он был ангелом Божиим, ближайшим и любимым, а его новый мировой статус после *отпадения* и *бунта* рождается из извращения его природы. И следовательно, он может от этого извращения избавиться — для этого нет непреходимых бытийственных бездн и границ. Вспомнить между прочим поэта и прозаика русского зарубежья Бориса Поплавского и героев его романа (Терезу, к примеру); высшее, безумное их алкание — спасти носителя и носителей зла, выправить их, очистить, преобразить. «Поэтому и для его (дьявола. — С. С.) спасения, — писал Булгаков уже в финале своего раннего «Света не вечернего», — не утрачена онтологическая основа, и является вопросом *факта*, возможно ли для него покаяние, вне которого вообще нет спасения»⁴⁶⁴.

Причем если Ориген и во многом повторявшие его аргументы отцы Церкви, сторонники идеи апокатастасиса или склонявшиеся

⁴⁶² Ориген. О началах. С. 299.

⁴⁶³ Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 177.

⁴⁶⁴ Прот. Сергей Булгаков. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 355.

к ней представляют себе мириады веков, на которые расширяется процесс искупления и совершенствования, то для русских активно-христианских мыслителей, Федорова, Вл. Соловьева и других, открыто подключающих в эсхатологические перспективы исследование и поиск, труд и творчество, синергическое взаимодействие с Творцом самого человечества, эти сроки уплотняются, обнимая собой обе фазы процесса спасения и преображения: первой, земной, связанной с покаянием, метанойей, *умо- и жизни переменой*, и второй, уже посмертной и повоскресной (христианские эсхатологи апокатастасиса утверждали, что и тогда будет происходить активная, ответственная работа человека над собой, выжигание в «бане духовной» всех своих грехов, включая самые страшные, всей скверны своей земной натуры и жизни).

Собственно иначе и быть не могло: во времена мощного патристического богословского прорыва, совершавшегося, когда еще сущностные силы самого человека еще только ждало в далеком будущем научное, техническое, эстетическое развертывание, прозрение шло в главном общем смысле. Речь шла о соработничестве рода людского с Богом в смысле его нравственной, душевно-психической активности в изъятии из себя греховно-преступной пораженности. Сюда включалась чуткая интуиция и рациональная убежденность, кстати, столь свойственные Д. Андрееву: эсхатологический катастрофизм, селективный характер спасения, видение каких-то темных островов бытия, замкнувшихся от остального обоженного универсума в муке и злобе, являют собой невольно-недалёкую скрытую хулу на Бога любви и милосердия, абсурд Божественного фиаско в творении... Кстати, «апокатастасис» самого Д. Андреева настолько всеобъемлющ и трогательно детски тотален, что не оставляет за кругом спасенной, преображенной вечности всего, к чему привязано человеческое сердце: от детских игрушек до дорогих и живых для вас персонажей литературы.

Д. Андреева любят сравнивать с Данте: как же, два метагеографа, два провидца двух бездн, низшей и высшей, два визионера и поэта! Но сколь отличен по сокровенному духу наш русский

Данте от своего великого собрата! Запад в лице этого своего гения расчислил, выстроил, утвердил нерушимое здание конечно-го разрешения судеб: вознес сферы последовательно четкого райского воздаяния, поправшие подземные круги безысходного ада. Все точно отмерено, торжествует симметрия, цифра, моральный циркуль, высокое самодовольство «чистеньких», страшное никогда, ничего изменить нельзя! А тут — конечная апофеоза блага, тотального спасения, воссоединения всех с Богом «для сорадования и для сотворчества Ему в созидании вселенных и вселенных»⁴⁶⁵; тут — всё рай и все — в раю бессмертной творческой жизни: «Когда человечество — физическое и уже внефизическое — закончит свой колоссальный цикл, когда закончат его и все царства планетарной Природы, они полностью совпадут с этим планетарным раем. Тогда начнется раскрытие Мировой Сальватэрры, как цветка, в готовый принять ее простор Духовной Вселенной. Солнце Мира будет сиять над этим цветком, принимая в свои небеса его благоухающее излучение»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 2. С. 590.

⁴⁶⁶ Там же. С. 234.

ODIUM FATI В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Начнем с цитаты, которая прямо и страстно заявляет тот поворот разговора, который здесь предложен. «*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — «*Odium fati*!»... «*Amor fati*» — это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т.е. К рабству? не они ли, это суеверие и этот предрассудок сделали и само рабство неизбежным?»⁴⁶⁷ Так пишет о Ницше Николай Федоров, патриарх плеяды мыслителей русского религиозного возрождения и одновременно ее наиболее радикальный представитель. Здесь сталкиваются две принципиально новые для осмысления темы Судьбы формулы, высказанные почти одновременно, с интервалом в десяток лет: «любовь к Судьбе» впервые у Ницше в «Веселой науке» в 1881 года, «ненависть к судьбе» — у Федорова в начале 1890-х годов.

Необходимо отметить, что судьба как *философская проблема*, вытесненная практически уже с начала христианской эры (когда возникли взамен представления о Божественном Провидении, Промысле, предопределении), реанимируется именно у Ницше с его героико-романтическим неоязычеством. В философски обобщенном смысле понятие судьбы выражает прежде всего

⁴⁶⁷ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 168.

несвободу, бессилие человека перед лицом натуральных ограничений его природы, физического естества, силы онтологических обстоятельств. Представления о судьбе и этимологически, и смыслово, как известно, связаны с рождением и смертью, с переживанием каждым человеком неких непереходимых, «роковых» границ своего удела: надо родиться, чтобы жить, а жизнь у всех без исключения в чреде обусловленностей и случайностей, удач и катастроф неизбежно устремляется к смерти. Одним словом, Судьба означает природную, шире — космическую и мировую *необходимость* — ее же не преjdeши, — охватывающую всю тварь, все иерархические ступени бытия, вплоть до богов (как в языке все видов).

Если попытаться определить основные философские, да собственно и обыденно-личностные позиции по отношению к Судьбе, то можно выделить следующие. Это, во-первых, следование Судьбе, мудрое принятие всех ее предначертаний. Во-вторых, та, что считалась высшей от стоиков до экзистенциалистов: гордо-стоическое противостояние судьбе, позиция человеческого достоинства перед лицом неизбежного (это «равнодушие высокое» Баратынского с его «Вострепещу ль перед судьбою?»). И наконец, героическое сопротивление Року (возможен и вызов ему) до пока возможного предела. Вспомним тютчевское: «Мужайтесь, боритесь, о храбрые други. Как бой ни жесток, ни упорна борьба» в мире, где «над вами безмолвные, звездные круги, под вами немые, глухие гроба». И вот Ницше в записи на новый 1881-й год предлагает нечто особенное: «Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное. *Amor fati*: пусть это будет отныне моей любовью». Более того, такое отношение к судьбе должно стать «основой, порукой и сладостью всей... дальнейшей жизни»⁴⁶⁸ мыслителя.

Если *любовь к Судьбе* как философская позиция прозвучала новинкой у Ницше, то в поэзии подобное настроение — конечно, эмоционально-образно, без точных дефиниций — возникало,

468 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. I. С. 624.

и не раз. *Любовь к Року* — это не просто благоразумное «да» природной и космической необходимости. В этом особом метафизическом чувстве трагическое сознание человека, особенно остро переживающего муку и тоску смертного удела, находит для себя такую парадоксальную сверхкомпенсацию: пойти самому навстречу Судьбе, рьяно и иступленно любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей — таков тут самообман!). Элемент извращенной, «мазохистской» сласти погибели при этом очевиден: «Дай вкусить уничтоженья, с миром дремлющим смешай!»; медленно-томительное ожидание неизбежного конца — нестерпимо, лучше — одно раскаленно-экстатическое мгновенье: «Скорей, скорей!», «Я просиял бы — и погас» (Тютчев). (У Ницше это звучит так: захотеть «своей собственной бури», «задуть самому свою свечу».) Не ждать, пока Рок тебя настигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в темную бездну, кратер вечности — нечто подобное совершил, как мы помним, и герой Гельдерлина, любимого поэта Ницше.

Кстати, и у самого Ницше контекст его декларации о «любви к Судьбе» в «Веселой науке» достаточно красноречив: рядом зафиксировано пронзительное восчувствие смерти, «темного спутника» каждого, стерегущего его как тень, которой, однако, никто не желает самосохранительно замечать. И хорошо! — мыслитель в отличие от более поздних экзистенциалистов — одобряет такое бегство людей от «истины» их бытия и тут же находит свой «наркотик», пьянящую любовь к Року. Раз порядок вещей, несущий конец всякому индивидуальному явлению, неколебим, то пусть я сольюсь с этой творящей и губящей силой бытия, примирюсь с ней таким форсированно-экзальтированным образом, или сам как бы стану Роком: «быть самому вечной радостью становления... Которая заключает в себе и радость уничтожения» («Сумерки богов») ⁴⁶⁹.

469 Ницше Ф. Сочинения. Т. I. С. 629.

В книге «О рабстве и свободе человека» Н.А. Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной «необходимости», у Рока, выделил из них особую, которую он назвал «космическим прельщением». Это стремление слиться с «материнским космическим лоном», раствориться в «безликом коллективизме», национально-расовом или социально-классовом — но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. «Дионисизм в разнообразных формах означает космическое прельщение»⁴⁷⁰. Его-то мы и находим в «любви к судьбе» «последнего ученика философа Диониса», как называл себя сам Ницше. То, что эта «любовь к Судьбе» трагического и надрывно-трагического свойства, что она в своем экстатическом фатализме пассивно и обессиливающе эсхатологична, русские религиозные мыслители выявили со всей ясностью. «Провозвестие “культуры трагического мирозерцания” есть приготовление к предстоящей “катастрофе мира”, т.е. кончине его; и если все человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая его задача состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели», — писал Федоров, добавляя, что «философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя христианства активного»⁴⁷¹, ставящего человечеству как орудию исполнения воли Божьей задачу спасти и преобразовать мир в богочеловеческом единстве. В философии активного христианства, наиболее творческом, ярком и дерзновенном изводе русской религиозной философии, начиная с Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, развиваются идеи богочеловечества, объединения божественных и человеческих энергий в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества (где как раз и царят неумолимые законы Судьбы) и преображе-

470 Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-Press, 1972. С. 172.

471 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 120, 145.

ния этого мира в эволюционно-высший, соборно-любовный тип бытия, Царствие Небесное.

Федоров и Соловьев раскрыли «роковую» подоплеку нашей жизни на уровне, так сказать, онтологическом. Ядовитый зуб Рока внедрен глубоко, он кусает и отравляет саму вещественную ткань универсума. Сам статус вещественного бытия отличается, говоря словами Федорова, принципиальной «неродственностью». Соловьев называет ее «двойной непроницаемостью» — во-первых, *во времени*: «всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования»; во-вторых, *в пространстве*: «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места»⁴⁷², а вытесняют друг друга. Иначе говоря, в самой материи царит тот же закон вытеснения, что и в падшем органическом мире и в человеческом обществе. Какую же задачу ставит автор «Смысла любви», где высказаны эти мысли? «Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении»⁴⁷³.

Ниточку конкретности ухватил Федоров в своей «Философии общего дела», предложив начать работу над преодолением нынешнего природного порядка бытия через борьбу со смертью, преображенное восстановление погибшего, одухотворение природы, психофизиологическую регуляцию самого организма человека, одним словом, через все большее управление духом материи. Ту же задачу ставит и Соловьев и, может быть, наиболее твердо и четко в статье «Идея сверхчеловека» (1899), как раз посвященной поклоннику «любви к Судьбе». Соловьев пытается наполнить ущербную в системе Ницше идею сверхчеловека, активно-эволюционным и активно-христианским содержанием.

472 Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 541.

473 Там же. С. 541.

Усматривая вслед за Федоровым восходящий характер космической и природной эволюции («космический рост»), Соловьев утверждает необходимость онтологического восхождения человека, который в нем начался и таится на будущее («беспредельный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного возрастания»). Правда, в отличие от Федорова Соловьев считает, что сама телесная форма человека изменяться уже не будет, затрагивается лишь «способ функционирования» органов человека, а не его морфология — что вызвало резкую критику автора «Философии общего дела», ставившего вопрос о преобразении природы человека более радикально. Но Соловьев — совсем по-федоровски — упирается в основную «слабость» и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его *смертность*. И если человек и смертный — синонимы, то в самом этом самоопределении «смертный» таится, по Соловьеву, «тоскливый упрек себе». Если смерть и необходима в существующих условиях, то «кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны»? Сейчас смертный значит «побеждаемый, преодолеваемый смертью», судьбой, потому-то высший человек, истинный «сверхчеловек», рассуждает философ, «должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»⁴⁷⁴. Цель эта велика и далека, но надо вступить на «сверхчеловеческий» путь к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей «для торжества над смертью». А это торжество будет означать победу над двумя основными составляющими философского понятия Судьбы: *смертью* и *временем*, ибо дурная бесконечность *последовательного вытеснения* заменится *одновременным существованием* всех когда-либо живших.

474 Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 633.

Активно-христианские мыслители посягают еще на одну святую святых природного способа существования: эрос (половой раскол и половое рождение). Будучи в порядке природы основным противосмертным орудием (продолжение рода), половая любовь одновременно замыкает человечество в цепь рождений и смертей, в закон рока. Самая сладкая компенсация природы за муку смертного бытия, эрос наиболее цепко держит человека в природном «капкане» судьбы. Задача творческой метаморфозы эротической, родотворной энергии, обращения ее на преобразование природы человека и мира развивалась и в «Смысле любви» Соловьева, и в идеях «положительного целомудрия» Федорова и преобразовательной эротики его ученика А.К. Горского, и в «Этике преображенного эроса» Б.П. Вышеславцева.

Далеко не случайны все преимущественно женские персонафикации Судьбы, существовавшие в разных мифологиях (мойры, парки, Адрастея, норны), ведь все они так или иначе уходили корнями в глубиннейший первоосновной архетип матери-природы как определенного порядка бытия, стоящего на рождении, половом расколе и эросе, пожирании, вытеснении и смерти, в жестком законе которого пока существует всякая тварь. Потому-то преодоление павшего природного типа существования (высшая цель, которой взыскуют религиозные мыслители) станет одновременно отменой каких бы то ни было прав Судьбы в жизни преображенного мироздания.

Понятие Судьбы связано с языческими и народными верованиями, но и в религиозно-теологических системах, в том числе и в христианстве, это понятие в новом обличье, как бы в новой богословско-философской реинкарнации, продолжает существовать в качестве Божественного Провидения, Промысла и предопределения. Причем степень их жесткой заданности различна в зависимости от религии и конфессии: от фаталистических крайностей ислама, где почти нет места свободе человека, от кальвинистской концепции двойной и изначальной предопределенности людей, кого «к спасению», кого «к гибели», до православного

допущения идеи, что Бог намерен спасти всех (при необязательном осуществлении такого оптимистического варианта) или до той замены *предопределения* намного более мягким *предвидением* Бога, которое ввели в Восточную церковь Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин («Бог все предвидит, но не все предопределяет»). Вместе с тем теистическое Провидение принципиально отличается от языческой Судьбы. Если Судьба — мифологема по преимуществу темно-иррационального начала бытия, таящегося в его хаотических глубинах, то Провидение вмещает в себя определенную осмысленность творения. В теистических религиях даны божественные залоги и обетования твари, заявлены цели мирового бытия. Судьба так или иначе губит, а Промысел Божий призван вести к спасению.

И тем не менее вечным, проклятым вопросом и индивидуального переживания, и экзистенциального философствования, и богословского умозрения остается вопрос о соотношении свободы воли человека и Промысла Божьего. Именно тут невралгический узел диалектики Божественного и человеческого бытия, здесь наиболее разительные противоречия, плохо вмещающиеся не только в эвклидов, но и в лобачевский ум. И особенно сгущаются эти противоречия в эсхатологии, в том догматически утвержденном разрешении конечных судеб человечества, где, казалось бы, нет места человеческой свободе. Глас судьбоносного и окончательного осуждения большинства дефектных, недостойных детей Божьих звучит в финале человеческой драмы на Земле, финале, в котором и кульминирует Божье предопределение. Именно в апокалиптических образах Страшного Суда можно усмотреть сильнейшее скрытое наследие, связанное с мифологемой древней Судьбы в ее неотразимо карающем лике. Сам мотив суда тянется из языческой мифологии: и мойры, богини Судьбы, считались дочерьми Фемиды (в некоторых изводах древнегреческого мифа), и на суде Озириса в загробном царстве взвешивается сердце умершего, дабы определить меру его добрых и злых качеств и деяний. Вспомним и китайские книги Судьбы, хранящиеся на небе, где отмечены собы-

тия жизни и земные сроки каждого живущего, или скандинавские руны, выбитые в камне, — вот он древний прообраз библейской книги жизни, проходящей через Ветхий Завет, и, наконец, раскрываемой в Откровении св. Иоанна Богослова: «И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах сообразно с делами своими... И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр., 20, 12, 15). А записана-то в этой книге всего малая горсть праведников, 12 тысяч из всех колен Израилевых, а остальные — в труху бытия, да ладно бы в труху, а то на вечность мучения.

Трансцендентная развязка мировой истории, предопределенная высшей божественной инстанцией, разделение человечества на спасенных и вечно проклятых, больше всего обесмысливают историю, любое человеческое усилие по своему достойному онтологическому устроению. Идея же сотрудничества человеческой и божественной энергий в деле спасения, утверждение необходимости новой творческой религиозной эпохи, открывающей «восьмой день» творения (Бердяев), противостоит такому обесмысливанию. Наиболее радикальный и последовательный вариант такой позиции был разработан в «Философии общего дела» Федорова. Самое существенное в его раскрытии замысла Божия о мире (замысла, а не жесткого предопределения) — убежденность в том, что Божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, созданное «по образу и подобию Божию», через соборную совокупность человечества и основной задачей рода людского является в ходе истории воспитать из себя коллективное орудие этой воли. Федоров выдвигает идею условности апокалиптических пророчеств, т.е. понимания их как угрозы, а не окончательного и фатального приговора. (Федоровское «истолкование апокалипсиса» Бердяев определил как «гениальное и единственное в истории христианства»⁴⁷⁵.) Пророчество о дурном

475 Бердяев Н.А. Русская идея. С. 229.

конце *предостерегает*, изображая те бедствия, которые ждут людей при их пассивности, упорстве на ложном пути. Такое понимание раскрывается в самом Священном писании. В книге пророка Ионы рассказывается о том, как Господь произнес сокрушающее пророчество на город Ниневию и его жителей, погрязших в грехах: разрушить и уничтожить! Но ниневитяне покаяться, услышав проникновенную проповедь пророка Ионы, и Бог снял с них свой, казалось бы, неотменимый приговор. А вот в другом месте Библии и обоснование именно такого педагогического умысла Божьих угроз: «Иногда Я скажу о каком-либо народе или царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» (Иерем, 18, 7–8). По мнению Федорова, пророчества были поняты как роковой приговор ученым сословием, обрекшим себя на пассивное мышление, не верящим в преобразовательную, искупительную силу дела. Стремясь к выяснению закономерности мира и истории как факта, закономерности борьбы, розни, греха и утверждая по существу их натуральную неизбежность, ученые «не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма». Потому-то «для ученых... пророк есть созерцатель, т.е. ученый, имеющий своим предметом знание будущего как события рокового, фатального»⁴⁷⁶. В таком случае пророк становится типологически близок всякого рода оракулам и пифиям древности. В то время как это две качественно неоднородные фигуры, за которыми встает различная метафизическая, религиозная установка. И это отличие по-настоящему выявляется именно при условном понимании пророчеств. Языческий предсказатель может проникнуть в замыслы Судьбы, лишь отключив сознание и собственную волю, как бы выйдя из своей личности в состояние «женственно»-пассивное, сомнамбулическое, медиумическое. Пророк же напротив — носитель мужественного и волевого,

⁴⁷⁶ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 49.

воздействующе-индуцирующего сознания, обладающего проникновением в логику событий, их ход и в благоприятном и особенно в неблагоприятном случае, когда и рисуется устрашающая картина бедственных следствий возможного противобожеского выбора. Таким образом, пророчество становится не тем неотменимо фатальным приговором, который вещает пифия, а дурным, предостерегающим прогнозом.

Г.П. Федотов в статье «Эсхатология и культура» писал: «Идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе... Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на грани отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка»⁴⁷⁷. В оптике апокалиптического катастрофизма, который исповедовали и некоторые русские мыслители, скажем К. Н. Леонтьев, финальному переходу в иной преображенный план бытия (но, увы, далеко не для всех) предшествует разгул карающих стихий (смерчи, землетрясения, саранча), разделение и борьба. Тут через максимальное сгущение мрака мгновенный трансцендентный выход в райский свет (для спасенных). Активное христианство поняло конец этого мира иначе, не как катастрофу, а как преображение. «Сущность истинного христианства, — писал Вл. Соловьев в своем реферате «Об упадке средневекового мировоззрения», — есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царствие Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, скисанием теста и т.п.»⁴⁷⁸. Г. П. Федотов, утверждая возможность постепенного эволюционного вращивания мира в новый

477 Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый град. Париж, 1938. № 13. С. 52–53.

478 Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

божественный тип бытия, апеллирует к тем же образам. Он рисует движение человечества навстречу Богу: принятие христианской правды, организация церковью «общего дела» в духе свободы, расширение творческого преодоления несовершенства и зла, до последней преграды — смерти и природного закона, заповедных владений Судьбы, когда выступает уже Сам Христос навстречу человечеству, и тогда — не Страшный суд, но «брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля»⁴⁷⁹. Или, как утверждал Бердяев, необходима «всемирно-историческая творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира... для вечности»: «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце»⁴⁸⁰. Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, «братотворении», достигаемом через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через «внешение в природу воли и разума» (Федоров), т.е. об одухотворении самих природных стихий. Здесь к свету — через постепенное просветление и рассеяние тьмы. Удача истории, выход в вечность ставится как задача и проект человечеству.

Вполне закономерным представляется альянс противоположной идеи эсхатологического катастрофизма со взглядом на историю как на фатально повторяющиеся циклы развития различных культурно-исторических регионов, взглядом, отрицающим возможность повышения «качества» человечества в целом, какое-либо продвижение его вперед (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, позднее — Шпенглер). Здесь моделью развития культурно-исторического типа становится смертный животный организм с его последовательными стадиями развития: детством, цветущей молодостью, зрелостью, неизбежным одряхлением и смертью. Биологический, так сказать, рок переносится в жизнь народно-национальных и культур-

479 Федотов Г.П. Эсхатология и культура. С. 54.

480 Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 189.

ных организмов и состоящего из них человечества. Судьба здесь не побеждается ни в реальной плоскости истории, ни в метафизическом плане — в повоскресном бытии Царствия Небесного, ибо и оно держится напряжением «предопределенных» полюсов рая и ада, спасения и неизбежного осуждения.

В активном христианстве отбрасывается жесткая схема предопределения сознательных Божьих тварей то ли к спасению, то ли к гибели, преодолеваются любые, самые скрытые манихейские элементы, связанные с преувеличением силы зла в природе человека и мира. Переосмысляется и понятие Божьего Промысла, который превращается в замысел Божий о мире — в этот замысел человечество и должно проникнуть и стать активным орудием его осуществления в потоках Божественной благодати. Предопределение становится *предназначенностью*, и в ней разрешается антиномия предопределения и свободной воли человека. Совсем по слову ап. Павла, которое наставляет нас, что через Христа, «разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление», Господь «открыл нам тайну Своей воли» — «устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христа» и в этом-то мы — «наследники» и «предназначены к тому» (2 Тим. 1, 10, 11).

Воля Рока, как мы помним, вещает только устами медиатора, впавшего в бессознательный транс. Осознать же волю Божью, к осуществлению которой предназначен человек, можно только через *трезвение*, просветление сознания и души человека, определяющего себя разумным, персональным центром бытия. Активное христианство знаменует этот «совершеннолетний», максимально сознательный, нравственно ответственный этап проникновения в замысел Божий о мире и человеке.

Русские религиозные мыслители активно-христианской ориентации демистифицировали Судьбу, представив ее суть как закон нынешнего статуса природно-космического бытия, но поставив задачу реального преодоления этого закона в богочеловеческом деле, бросили самый серьезный за всю историю вызов Року. И если Воскресение Христово явило первую решающую победу над зако-

ном тления и смерти, законом рока, то, взяв эту победу за образец, начав осуществлять повеление Спасителя «Дела, которые Я творю, и он (верующий в меня. — С. С.) сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12) во всем его объеме, человечество призвано прийти к тотальному онтологическому успеху. И тогда пасхальное ликование Иоанна Златоуста: «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?» можно будет обратить к судьбе всего человеческого и космического бытия: «Рок, где твое жало, Судьба, где твоя победа?»

ТРИ ВЕСТНИКА

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ, ПЬЕР ТЕЙЯР
ДЕ ШАРДЕН, ШРИ АУРОБИНДО ГХОШ

Поэт, философ, визионер Даниил Андреев, близкий пафосу идей русского космизма, выделял особый тип мыслителей и творцов, которых называл вестниками, глашатаями новых планетарных идей, новых поворотов развития. Мы поговорим о трех таких вестниках, провозвестниках движения человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Явились они, воистину, с трех концов нашей планеты, точнее самого большого ее материка — Евразии: с Запада, Востока и *срединной* между ними земли (*heart land*) — России. Это — почти современники: французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов, член ордена Иисуса Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955); индийский политический деятель, борец за независимость своей страны, мыслитель, основатель и практик интегральной, супраментальной йоги Шри Ауробиндо Гхош (1872–1950) и старше их на полвека, учитель уездных училищ, легендарный библиотекарь Московского Румянцевского музея, подвижник книжного дела, русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1829–1903)⁴⁸¹. Он-то

481 О Шри Ауробиндо в сопоставлении с его современником о. Тейяром см.: *Monestier André. Teilhard et Sri Aurobindo. Carnets Teilhard 10. Paris: Éditions universitaires, 1963. Germain Gabriel. La place et le sens de la vie intérieure dans l'Évolution selon le P. Teilhard et Sri Aurobindo // Fondation et Association Teilhard de Charden. Cahier VII. Sens humain et sens divin. Paris: Éd. du Seuil, 1971. P. 171–188.* На схожесть «мировоззренческих принципов и представлений» Шри Ауробиндо, с одной стороны, и религиозных космистов Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, с другой, указывает К. Х. Хайруллин: *Хайруллин К. Х. Философия космизма. Казань: Казанский гос. пед. ун-т, 2003. С. 75–80.*

наиболее глубоко, полно и действенно объял в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач новой активно-творческой эпохи Земли. Его учение всеобщего дела стало принципиально новым словом в самоопределении человека. Недаром В. Соловьев, сам из главных фигур этой плеяды мыслителей, лично знавший Федорова, оценил его идеи и подход как качественный прорыв рода людского в целом, как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»⁴⁸². А прот. Сергей Булгаков слышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”»⁴⁸³.

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа по пути, открытому Христом, по пути *усыновления* человека Богу. А сын в глубинно-библейском смысле — это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соратник. Никто так чутко, как Федоров, не внял Христовой проповеди о Благой Вести всеобщего воскресения, о выходе в новый эон преображенного, бессмертного бытия, в Царствие Небесное, что «силою берется» (Мф. 11, 12), силою усыновленных Христом сынов и дочерей человеческих. То есть уловил и решительно озвучил важнейший акцент на активность самого человека в этом переходе.

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека. Предназначение существа нравственного и разумного — стать соратником Творца в явленных Им на земле показательно-чудесных делах, обнимавших весь круг покорения смертоносных сил мира, соделаться сознательно-активным орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной. Бог смерти не создавал, Он — «не есть Бог мертвых, но живых»

482 В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 // Соловьев В.С. Письма. Т. 2. С. 345.

483 Прот. Сергей Булгаков. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. С. 316.

(Лк. 20, 38), с равной благожелательностью относится ко всем людям, желает спасения всем и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко все большему совершенству... По четкой мысли Федорова, исполнение Христова повеления: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога. В грандиозном онтологическом деле преобразования естества мира должен быть задействован весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, мобилизованы все его сущностные силы, развитые за протекшее время его тернистого, устроительного бытия на земле — в науке, искусстве, религии...

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлюще-синкретическое видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, — в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Чтобы обнаружить свой животрепещущий, актуальный смысл и задание людям, самому религиозному откровению необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования земли и космоса, эволюции, феномена жизни и сознания... И сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство же не только морализует человеческую личность, но главное — имморталистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

А Шри Ауробиндо стремился к созданию нового типа йоги — йоги *земной трансформации*. Он близок и Федорову, и Тейяру пафосом «божественной человечности», уподобления Богу, мыс-

лью о необходимости нового витка эволюции, но достигается всё это у него прежде всего через йогу. Такого конкретного разворота в привлечении всех сущностных сил человека во всех сферах его деятельности (синтез религии, науки, искусства), как у Федорова и Тейяра, он не представил.

Свою йогу он называл еще *нисходящей* — Божественное сходит своими преображающими творческими энергиями, а их надо с готовностью *принять*, открыться им навстречу, предварительно очистив себя, подготовив свой телесно-духовный сосуд, задушив в нем корыстное эго, страсти, всякое разъединяющее их копошение, и озариться Божественным светом, стать как Боги. И это касается всех — каждый озаренный несет свой свет тем, кто рядом, стремясь в пределе увлечь всё человечество в новую эволюционную фазу.

Интегральная йога включает преображение всех уровней человеческой природы — от высших разделов сознания до подсознания, до низшей материальности и каждой клетки. Эта *йога действия* распространяет задачу преображения на мир и человека, вплоть до обретения личностного бессмертия. Она имеет в виду коллективное свершение, путь не одиночный, а общий, открытый всем, буквально каждому землянину.

Рассмотрим более подробно основные блоки мысли троих вестников.

ОТКРЫТЬ ПУТЬ, А НЕ СОЗДАВАТЬ НОВУЮ РЕЛИГИЮ

«Проповедовать человечеству в будущем какую-нибудь религию, новую или старую, вовсе не является моей целью. Открыть путь, который все еще завален, а не основывать новую религию — вот моя концепция»⁴⁸⁴. Такой же была внутренняя установка и Федорова,

484 Шри Ауробиндо. Письма о йоге. Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 181.

и Тейяра. Оба основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, Федоров — его восточном, православном изводе, Тейяр — западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный, активно-эволюционный потенциал религии Христа.

Свое учение Федоров утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего Троичности Бога, двух природ во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устроения и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. Как и в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Идеал *имманентного воскрешения*, совершаемого родом людским во исполнение Божьего повеления, в потоках Божьей благодати, — краеугольный камень учения всеобщего дела, «альфа и омега <...> и все другие буквы алфавита»⁴⁸⁵. Это высшая цель, по ней располагается и намагничивается всё. Убрать это — и силовое поле рассыпется хаотическими опилками.

Для Тейяра христианство — религия эволюции, восходящей ко все большему сознанию и совершенству. Христос — душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира. *Человек разумный* — не случайное в нем явление, он связан «с самой структурой космогенеза», участвует в его «направленном движении»⁴⁸⁶, более того призван стать активным соратни-

485 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 73.

486 Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 5. P. 293.

ком Божественного дела: перехода к новым, более совершенным и затем завершительным ступеням космической эволюции.

Шри Ауробиндо ставит задачу: установить с высшей божественной, супраментальной силой, своим «светоносным давлением» начавшей движение вещей в мире и ускоряющей его, своего рода «прямой контакт» для развязывания «духовной революции», открытия нового этапа «светоносной эволюции». Много ценных намеков на такое, в терминах русской религиозной философии, *богочеловеческое сотрудничество* (синергию) в «великом проходе» к новой природе он открыл в древних Ведах, правда, не найдя там того, что сам он предложил своей родной духовной традиции: расширения «личной реализации», приносящей лишь временные плоды, до масштабов коллективной, постоянной и неразрушимой. Он ищет пути достижения нового статуса бытия, основываясь на своих религиозно-духовных традициях, будучи при этом новатором, как Федоров и Тейяр, продвигая их вперед и раскрывая как потенциально универсальные.

Таковыми они становились в проекции на гигантский духовный экран, синтезировавший всё ценное, что было добыто человечеством. В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас — религиозно и культурно — фракций единого рода людского, все трое умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий: «Язычество одарило человека большим светом красоты, возвысило его жизнь, расширило ее пределы, усилило в нем стремление к разностороннему совершенству; христианство дало ему видение божественных любви и милосердия; буддизм указал ему возвышенный путь к большей мудрости, мягкосердечию, чистоте; иудаизм и ислам — путь религиозной верности в действии и ревностной преданности Богу; индуизм открыл перед ним широчайшие и глубочайшие возможности духа»⁴⁸⁷. Но при этом тот же Шри Ауробиндо указывал, что

487 Шри Ауробиндо. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. С. 77.

ни одна из этих религий не смогла «духовно преобразовать человечество»: «Для этого необходимы не культ и не символ веры, но непрерывное и всеохватное усилие и стремление к духовной эволюции»⁴⁸⁸. А П. Тейяр де Шарден добавлял к ценным чертам различных религий гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз его ограниченность и дефекты.

Что касается Федорова, то, по его убеждению, во всех религиях более-менее проясненно запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое, языческое, есть *представление сверхчеловеческого*»⁴⁸⁹, и оно у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень как *теоантропическое*. Именно в такой греческой огласовке (как *теоантропоургия*, *богочеловекодействие*) ввел Федоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека.

И вместе с тем — все трое остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела за самое дело. <...> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом»⁴⁹⁰. «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т.е. спасением только личным, спасением врозь вместо общего спасения»⁴⁹¹. «“Истинная” религия <...> должна узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии»⁴⁹². «Древние интеллектуальные культуры Европы кончили всесо-

488 *Шри Ауробиндо*. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. С. 77.

489 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 291.

490 Там же. Т. 2. С. 378.

491 Там же. Т. 1. С. 379.

492 *Тейяр де Шарден П.* Введение в христианскую жизнь. С. 197.

крушающим сомнением и скептическим бессилием, набожность Азии — застоєм и упадком»⁴⁹³.

МАТЕРИЯ И ДУХ, ТЕЛО И СОЗНАНИЕ

Если Федоров и Тейяр как глубинно христианские мыслители никогда не отделяли эти начала друг от друга, то религиозно-философская культура, родная Шри Ауробиндо, во многом на этом разделении стояла, и поход автора интегральной йоги против всеобщего и радикального тут, и в индуизме и в буддизме, обесценения тела, земли, материи был воистину революционен. «Несознание материи — это некое прикровенное, вовлеченное или сомнамбулическое сознание, которое содержит в себе все скрытые силы духа. В каждой частице, атоме, молекуле, клетке материи скрыто присутствует и незаметно работает всё всезнание Вечного и всё всемогущество Бесконечного»⁴⁹⁴.

Но и в лоне христианства нередко возникал и возникает до сих пор *спиритуальный* уклон — в дискредитацию материи и плоти, так что и Федоров в православном регионе, и Тейяр в католическом настаивали на, казалось бы, очевидном для религии воскрешения во плоти. «Уважение к материи и ценность ее» (Тейяр) подчеркивается самим фактом земного воплощения Христа. Да, материя, великая, разнообразная, многоликая, обладающая своей *духовной мощью*, которой Тейяр поет настоящие гимны, должна *отдать* «власть духу, который она, однако, поддерживает, подписывает»⁴⁹⁵. В составе ткани универсума они представляют собой, по определению Тейяра, одну реальность — «дух-материю» (что особенно очевидно проявляется на стадии человека, где они, сплетенные,

493 Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. Цит. по: *Сампрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 230.

494 Шри Ауробиндо. Час Бога. Цит. по: Указ. соч. С. 189.

495 Teilhard de Charden P. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). P. 276–277.

тем не менее четко выявляются в его организме: с одной стороны — плотская, физическая его сторона, где действует тангенциальная энергия, с другой — душа, психическое, дух, поприще радиальной энергии) и направляются они к своему совершенству вместе.

Другое дело, что именно плотская, материальная сторона в человеке особенно отстает от духовной — как выразился в свое время Е.А. Боратынский: «Свой подвиг ты свершила прежде тела, безумная душа». *Тело* — пока самый косный элемент из троицы составляющих человеческой личности, рядом с *душой* и *духом*, над которыми уже столь поработал род людской.

Сейчас нет соответствия между качеством бесконечности нашего сознания и духа, которое мы чувствуем в себе, и брэнностью нашего болезненного тела, ослабляющего и наш дух, — тут острие несовпадения, взрывное противоречие. И его надо постепенно преодолевать, созидая способную к бесконечному самообновлению материально-физическую форму, так чтобы «с радостью души сравнялась тайна тела» (как писал в своей огромной философской поэме «Савитри» индийский мыслитель)⁴⁹⁶.

Именно материи предстоит наиболее очевидное преображение: приобретение под водительством сознания и духа качеств, определенных Шри Ауробиндо как морфологическая и функциональная *пластичность*, всё большие *восприимчивость* и *податливость* на руководящую супраментальную волю, опрозрачивание и одухотворенность...

ЭРА АКТИВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ. РЕГУЛЯЦИЯ ПРИРОДЫ, ВНЕШНЕЙ И ВНУТРЕННЕЙ

«Человек — это переходное существо, — писал Шри Ауробиндо, — его становление не закончено. Шаг от человека к сверхчеловеку

496 Цит. по: *Сатпрем. Йога, или Путешествие сознания*. С. 175.

станет новым свершением в земной эволюции. Это неизбежно, поскольку это одновременно и стремление внутреннего духа, и логика природного процесса»⁴⁹⁷. Обычно виды, созданные природой в бесчисленных пробах ее творческой силы, выработав наиболее для себя устойчивую, пригодную форму, как бы застывают в своем развитии. А вот в человеке с его рефлексивным сознанием, порожденным на центральном стволе эволюции, присутствует фундаментальное беспокойство, недовольство собой, своей организацией, в нем не остывает жар и порыв к более совершенному естеству.

И Федорову, и Тейяру де Шардену, и Шри Ауробиндо свойственно понимание человека как существа неоконченного: он находится еще в пути, обременен природными слабостями, из которых самые вопиющие связаны с его *болезненностью* и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики, эксцессами поведения, глубинным трагизмом, нередко выворачивающимся в демонизм и нигилизм... И вместе с тем как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности — это единственный потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, неживым и живым миром, к *самосознательной и контролируемой*, к *духовной эволюции* (Шри Ауробиндо), к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Федоров).

«Логика природного процесса», восходящего ко всё более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл Тейяр. В закономерности, открытой еще американским геологом и биологом Джеймсом Дана в 1851 году и названной им цефализацией (всё большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечатель-

497 Цит. по: Шри Ауробиндо. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. С. 4.

ную «нить Ариадны», которая дает исследователю схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему. Основным познавательный принцип Тейяра: то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших. Он имеет в виду «беспрельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека»), своего рода *до-психизм*, внутреннюю сторону вещей, движущую их развитием (ее, как мы знаем, Тейяр называет радиальной энергией).

Кстати, хотелось бы отметить одну оригинальную идею Тейяра, касающуюся его понимания соотношения тела и души: для него это два этапа эволюционного развития, а не две различные субстанции. Да, они качественно различны, но душа у него появляется как особый скачок в развитии материи, когда возникает в ней начало неразрушимое, персонально отмеченное. Психическое, душевное, духовное есть в самой материи как начаток и задаток, в человеке оно выходит к самостоятельному *ведущему* и в случае с душой не подверженному энтропии *бытию*.

Близкие мысли высказывает и Шри Ауробиндо: «Ничто не может эволюционировать из материи, если оно уже не содержится в ней. <...> Жизнь уже заключена в материи, а разум — в жизни, потому что материя в сущности представляет собой форму скрытой жизни, а жизнь — это форма завуалированного сознания. <...> Животное — это живая лаборатория, в которой природа, можно сказать, выработала человека. Человек же сам вполне может стать живой мыслящей лабораторией, в которой с помощью его, уже теперь сознательного сотрудничества, природа хочет создать сверхчеловека, бога. Или, может быть, лучше сказать, проявить Бога?»⁴⁹⁸. Здесь, индийский мыслитель больше подчеркивает *естественно-эволюционную* сторону процесса восхождения,

498 Шри Ауробиндо. Божественная жизнь. Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 191.

хотя постоянно настаивает на главном: на божественном зове, на активности человека в стяжании божественного сверхразума и сверхжизни.

Внутренняя интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи — это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума, что указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена она, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции. «С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»⁴⁹⁹. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду раскрытие направленной эволюции — ко всё более нервно изощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. «Эволюционирующий персонализм» по сути соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, преобразования человека до обоженного ранга, отвечает представлению о «новом небе и новой земле», где «Бог будет всё во всем» (1 Кор. 15, 28). Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внеся в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, то, что по-настоящему способно ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А понимание дальнейшего творческого разворачивания мира при активном участии самого рода людского выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Федоров называл активным христианством.

Федоров (как позднее Тейяр и Шри Ауробиндо) видит три субъекта и «предмета знания и дела: (Бога, человека и природу, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)»⁵⁰⁰. «Бог, человек,

499 Тейяр де Шарден П. Божественная среда. С. 200.

500 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 388.

природа — вот три вечных символа»⁵⁰¹, — писал Шри Ауробиндо в «Часе Бога».

Представление о том, что человек должен стать орудием Божественного разума, мы находим у всех троих мыслителей. «Её (интегральной йоги. — С. С.) цель — исполнить волю Божественную в мире, свершить духовную трансформацию и низвести божественную природу и божественную жизнь в ментальную, витальную и физическую природу и жизнь человечества. Ее цель — не личное мукти (освобождение. — С. С.), хотя мукти — это необходимое условие йоги, но освобождение и преобразование человеческого бытия; не личная ананда (радость. — С. С.), а низведение божественной ананды — Христова Царствия Небесного, нашей сатьяги — на землю», — писал Шри Ауробиндо еще в своей ранней работе «Йога и ее цели» (1913). Речь идет не о личном спасении отдельного праведника или духовного опытника, а о преобразовании и спасении всех, о выходе их в божественный порядок бытия. И тут у троих вестников логика одна — тотальный охват онтологического восхождения с необходимостью требует всеобщего усилия и дела.

Федоров не раз повторяет, что в человеке природа приходит к осознанию себя, «в понимание самой себя», отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, — увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнетворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание нужного органа и т.д.), которые сам он уже утерял в своем технически-орудийном отношении к миру. («Всемогущие силы скрыты в клетках Природы» — Шри Ауробиндо. «Савитри».) А Тейяр еще в «Космической жизни» (1916), первом своей философском эссе, пишет о «гармоническом сотрудничестве природы и бла-

501 Цит. по: *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 187.

годати» в человеческом эволюционном усилии, направляемом Божественным импульсом.

Природа начнет управлять «самой собой чрез род людской, который есть та же природа, только пришедшая к сознанию»⁵⁰². И должным, т.е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою»⁵⁰³. Причем это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимной содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Троиственного существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие»⁵⁰⁴.

Активно-эволюционная наука, объединяя все сущностные силы человека, синтезирует в себе все науки вокруг онтологического дела — и это уже принципиально новый этап ее развития. Вера какого-нибудь бушмена в своих богов и ритуалы носят название «религии», оно же прилагается и к верованиям значительно более высоких ступеней, к тому же христианству. И от такого широкого диапазона само слово «религия» вовсе не дискредитируется. То же касается и «науки», притом что та наука, какую имеют в виду Федоров и Тейяр, можно сказать, относится к наличной науке, как христианство к религии бушмена.

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию, в практической работе обоживания человеком себя трое мыслителей видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Федоров называл «психофизической регуляцией» его ор-

502 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 389.

503 Там же. Т. 2. С. 239.

504 Там же. Т. 1. С. 389.

ганизма, Шри Ауробиндо — преобразованием его «изнутри», а Тейяр де Шарден — совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей.

Каждый последовательно новый уровень *бессознательно* восходящей эволюции, в ее магистральной линии приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с ними связанной новой утонченностью психизма, всё большей динамикой сознания и духа (радиальная энергия)... Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта восходящая трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

ТЕХНИЧЕСКИЙ И ОРГАНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС

Наши вестники будущего, особенно радикально Федоров и Шри Ауробиндо, настаивают на новом типе развития, не столько технического, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, органического прогресса. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя.

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, тех, что облегчают труд и жизнь, открывают возможность глубинного исследования мира, Федоров в перспективе осуществления *всеобщего дела* видел прежде всего переход от чисто технического прогресса

к органическому усовершенствованию человека, к такой форме преобразования его организма, которой пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов.

Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми *инстинктивно* обладают природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»). Такой организм, обладающий высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, обретет способность сам летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины. Он перейдет и на новое *питание*. В описании Федорова оно близко к тому, что Вернадский позднее определит как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды...

А теперь послушаем Шри Ауробиндо, уверенного: «божественная жизнь на земле во всей своей полноте» невозможна «без трансформации тела»⁵⁰⁵. Он так описывает еще промежуточные, однако достаточно продвинутые потенциальные возможности нового тела на пути к его дальнейшему совершенствованию: «Должны настать изменения в оперативных процессах самих материальных органов, очень может быть, в самом их строении и назначении; им уже не будет позволено всевластно накладывать свои ограничения на новую физическую жизнь. <...> Мозг становится каналом сообщения мыслеобразов и батареей их воздействия на тело и внешний мир (прямой контакт “от ума к уму” с другими сознаниями, воздействие на природные объекты. — С. С.). <...> Равным образом сердце стано-

505 Цит. по: *Сампрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 196.

вится прямым каналом сообщения и средой для взаимного обмена ощущениями и эмоциями, извергнутыми во внешний мир силами психического центра (контакт через расстояние, мгновенная помощь другим в ответ на их зов. — С. С.). <...> Воля может контролировать органы, которые имеют отношение к пищеварению, автоматически гарантируя здоровье <...> вводя в действие более тонкие процессы или извлекая силу и вещество из универсальной жизненной силы (так что тело может длительное время работать без усталости, сна и пищи. — С. С.) <...> Вероятно, на вершине эволюции жизни можно вновь открыть или вновь установить феномен, который мы находим у ее основания — способность извлекать из всего окружающего средства поддержки и самовосстановления (интуиция той же автотрофности. — С. С.)⁵⁰⁶.

Одним скачком не перепрыгнуть в высшее сверхсознательное качество. Суть интегральной йоги в том, чтобы подтянуть к этому качеству весь наш организм, преобразить его целостность, достичь бессмертия, обрести возможность, о которой писал Федоров, — способность трансформировать форму своего тела, соделать его, выражаясь поэтически, «открытым сосудом высшей красоты и блаженства»⁵⁰⁷.

Особое внимание индийский опытник и мыслитель уделяет работе с подсознанием, а оно у него входит во все слои нашей личности — физический, витальный и ментальный. Именно на подсознательном уровне спрессованы коренящиеся в нашем эволюционном *прошлом* фобии и агрессии, гнездятся начала покорности перед лицом (точнее — ужасной гримасой) страдания, болезни и физического конца... Задача человека — покорить эти силы, вывести к свету, трансцендировать, преобразить. Главная претензия индийского мыслителя к психоанализу, властно узурпировавшему эту область, — его вопиющая односторонность,

506 Шри Ауробиндо. Супраментальное проявление. Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 197.

507 Цит. по: Указ. соч. С. 196.

стремление к абсолютизации своего куцего, а то и порочного видения и вместе — к абсолютизму в современной психологии. А та, на его взгляд, на деле еще не вышла из упрямого и самодовольного «детства». Психоаналитическая теория и практика не видят *сверхсознательного, нашего будущего*, не принимают его в расчет, «объясняя высший свет низшим мраком», делая «разум и витальное еще более нечистыми, чем прежде». Психоанализ, беря «самую темную, самую опасную, самую нездоровую часть природы — низший витальный слой подсознательного, выделяет некоторые из его самых патологических феноменов и приписывает им действие, которое выходит за рамки его подлинной роли в природе», грозя «затопить темным и грязным веществом и сознательные сферы и таким образом отравить всю витальную и даже ментальную природу»⁵⁰⁸.

Подход Шри Ауробиндо к очищению и созидательному преобразению подсознательных сфер человека близок к подходу и Федорова, и Тейяра. Он содержит в себе четкий методологический принцип, общий всем троем. Необходимо обладать интуицией целого, чтобы по-настоящему познать тот или иной его фрагмент, иметь представление о *высочайшем*, чтобы правильно вникнуть в самое *низшее*.

Федоров и Шри Ауробиндо проецируют организмическую метаморфозу человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье* — в этом они совпадают с воззрениями многих христианских богословов, видевших человеческое повоскресное тело, «тело духовное», радикально преобразенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр де Шарден говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут экспериментальное, практическое поле деятельности для биологии, физиологии, медицины (собственно как и Федоров, когда он имеет в виду первые этапы психо-физиологической регуляции). Французский мыслитель представляет такое углубление возможностей чело-

508 Шри Ауробиндо. Основы йоги. Цит. по: Указ. соч. С. 206.

веческих органов чувств, когда им становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Провидит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

В связи с созданием единого организма человечества, землян, объединенных близкими цивилизационными нормами, быстрыми путями сообщения и мгновенного обмена информацией, в чем Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский полагают один из элементов созидания ноосферы, надо отметить еще один момент. Говоря о преодолении физических расстояний и пространств, часто забывают о преодолении того, что В.Ф. Эрн называл «психическим пространством», понимая под ним душевную отъединенность, закрытость, непроницаемость, *непрозрачность* людей друг для друга. Религиозные мыслители это понимали: Федоров с его идеалом *внутренней прозрачности*, Вл. Соловьев со *всеединством*...

В надежде «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души — от их изоляции от других» Тейяр буквально высказывает федоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности», когда, по выражению русского мыслителя, «лицезрение станет душезрением»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают»⁵⁰⁹. Как и Тейяр, Федоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности», ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

509 Teilhard de Charden P. Oeuvres. T. 6. P. 163.

АРХИТЕКТОРЫ БЕССМЕРТЯ

Федоров был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а философом идеи всеобъемлющей, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического, до религиозного, философского и культурного... И обнимала эта идея и эта цель весь род людской, связанный генетически, более-менее дальними узами одной планетарной макросемьи, конкретно касалась буквально каждого жившего, живущего и кому еще жить на земле.

Смерть для русского мыслителя — первый и «последний враг», знак нашего недостойства, глубочайшая причина зла в человеческой природе, психической несбалансированности и то ли открытой, то ли скрытой неврастении, вплоть до демонических и нигилистических эксцессов. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, которое не просто смертно, как всё в природе, но и сознает свою смертность. Сознает конечность того, что внутренне оно чувствует как нечто по природе своей потенциально бесконечное — своей единственной и *драгоценной* личности.

Именно Федоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» установил общее всем людям земли зло — смерть — как предмет самого тщательного изучения, неуклонного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. Причем в это всеобщее дело (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить — без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* — весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит все то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных дости-

жений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Федоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, во-первых, нравственно: оно было бы «злою неправдою», гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «Но бессмертие без воскрешения невозможно и физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм. <...> Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит»⁵¹⁰.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы! создавалась она весной 1916 года в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. «Итак, я хочу, чтобы именно нить моей сознательной личности, моей обогащенной памяти, моей озаренной мысли продолжалась нерушимо и вечно»⁵¹¹.

Как тут же пробегает и федоровское воскресительное прозрение — дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный

510 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 297.

511 Teilhard de Charden P. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). P. 35.

закон. — С. С.) отступить, овладеть областями бессознательно-го и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить»⁵¹². Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное — внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции»⁵¹³.

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти, «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного агента — человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. Это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере обострения личностного самосознания — как и «на сверхиндивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается»⁵¹⁴. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

Образ стены, «каменной стены» фатальных *необходимостей* природы, о которую с таким надрывом бьются в своем бессильном бунте герои Достоевского, возникает и у Шри Ауробиндо. Только у него появляется здесь новое углубление. Да, «стена» как «обратная сторона вещей»⁵¹⁵, нечто тяжело каменное и как бы нерушимое — зримо-ощутимый образ-символ природной косности и бастииона сопротивления природного закона.

512 Teilhard de Charden P. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 30.

513 Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 7. Paris: Éd. du Seuil, 1963. P. 386.

514 Ibid. V. 5. P. 419.

515 Цит. по: *Сампрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С 166.

В йогических опытах, экспериментах над собой Ауробиндо проходил огромные диапазоны возвышения к прекрасным, сияющим зонам сверхсознательного и вместе — погружения вниз, в глубины физического подсознательного. Там, где он «глубоко и долго копал среди ужасов трясины и грязи», ему «некий голос воззвал: “Иди дальше — / куда раньше никто не ступал! / Копай глубже и глубже. / Пока не достигнешь зловещего камня в самом основании, / не постучишь в ворота, к которым нет ключа”»⁵¹⁶. И вот сюда, по мере все более поддонного *нисхождения*, необходимо внести всё более сильный и ясный сверхсознательный свет *восхождения*.

Такое откровение ему явилось впервые в 1910 году в Шандернагоре и стало конденсацией его идеи персонального бессмертия. (У каждого из троих был такой момент — у Федорова — в 22 года, осенью 1851 года, когда его пронзила мысль о «Новой Пасхе, т.е. Всеобщем Воскрешении», совершаемом через нас во исполнение воли Бога. У Тейяра де Шардена — в 30 лет, с открытием идеи направленной восходящей эволюции, в которой дух во все не антагонист материи, а «само сердце осязаемого мира»⁵¹⁷, когда все более усложняющееся и одухотворяемое *органическое* получило для него залог индивидуальной неразрушимости.)

Здесь, на этом «зловещем камне», у этих неприступных ворот такой опытник, «путешественник в неизвестное» сталкивается с тем, что Мать, сначала ученица, потом второе «я» Шри Ауробиндо, его ближайший соратник и продолжатель дела, называла «ложью тела», а сам Ауробиндо «темным разумом» (достоянием долгой и мучительной эволюции), гнездящимся в клетках и частях, преданных упорной привычке заковываться в защитный панцирь, уходить в окаменение небытия, умирать и разлагаться...

516 Шри Ауробиндо. Стихи прошлого и настоящего. Цит. по: Сампрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 167.

517 Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 13. Le coeur de la matière. Paris: Éd. du Seuil, 1976. P. 36.

«Упрямое, немое отрицанье в глубинах жизни / Невежественное “нет” в первоисточнике вещей»⁵¹⁸.

Болезнь, страдание, боль, старость, смерть — всё это проявления «лжи тела», «телесного, темного разума», и их отпор велик. Ведь он в определенном смысле опирается на сопротивление всей земли, установившегося природного порядка. Оттого борьба с ними требует мобилизации и внедрения вниз высшего сознания, требует особой стратегии наступления. Наступления поэтапного, оставляющего достаточно длительный период подготовки между качественными скачками. И еще учтем — «упрямое, немое отрицанье», косное нет в самом потоке бытия всё время преодолевалось очередным «да», и из смерти вырывалась новая, более совершенная жизнь. Так что работа должна вестись очень тонко, в поисках постепенного перевешивания балансов, в старании не уничтожать «зло», а найти в нем потенциал силы (пусть это изначально лишь сила инерции и сопротивления) и обратить это «зло» в добро, в свет, направить в новый восходящий вектор. «Этот телесный разум есть вполне конкретная, осязаемая истина; из-за его темноты, механической привязанности к прошлым движениям, из-за характерной особенности быстро забывать и отрицать новое, мы видим в нем одно из главных препятствий для проникновения сверхразумной силы и для трансформации деятельности тела. С другой стороны, если его однажды и полностью обратить, то он станет одним из самых драгоценных инструментов упрочения супраментального света и силы в материальной природе»⁵¹⁹.

Четырнадцать лет (1926–1940) в уединении с несколькими учениками Шри Ауробиндо и Мать пытались идти индивидуальным путем в опытах по трансформации собственного телесного организма. Хотя этот эксперимент в полноте своего задания по-

518 Шри Ауробиндо. Савитри. Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 166.

519 Шри Ауробиндо. Письма о йоге. Цит. по: Указ. соч. С. 212.

терпел неудачу, но сами *отрицательные* его результаты многому научили. Стало ясно: одиночке можно взять определенные духовные вершины, достичь значительной внутренней реализации, но внешняя реализация неизбежно будет весьма небольшой, локально и темпорально ограниченной. Индийский мыслитель приходит к убеждению, который с самого начала разделяли и Федоров, и Тейяр: прочное восхождение, обретение преображенного бессмертного организма возможно — в силу единства и взаимосвязанности всего и всех в мире — только в общечеловеческой общности, в коллективной совокупности.

Так в лице Шри Ауробиндо извечный восточный путь онтологического совершенствования, когда *освобождения*, экстраординарных сверх-природных возможностей достигает лишь отдельный подвижник, был впервые преодолен, пока, конечно, лишь на уровне идей, но это уже решающий качественный скачок. Всё, в конце концов, на стадии рефлексивного сознания начинается с верной идеи-силы, и она так или иначе в свой срок прорастает и приносит плоды.

ЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО. ВЫКОВАТЬ ЦЕЛОЕ ИЗ НАШЕГО МНОЖЕСТВА

Всех троих мыслителей отличает вера в человека, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на ее острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Федорова, не выйдет из несовершеннолетия.

И показатель этого — прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, злые и забавные (в масштабе от межличностных до межгосударствен-

ных), растрата сил по пустякам, «страсть к мануфактурным игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей человека *играющего* как чуть ли не самый высоко-изысканный, эстетически-свободный тип... Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индугльгенция*, возможность «амнистии» по незрелому возрасту — «*не ведает, что творит*» в своих ребяческих буйствах и метаниях...

И Тейяр де Шарден, участник первого ожесточенного мирового кровопролития XX века и свидетель второго, этого разverzания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не приходит в отчаяние перед лицом *человеческого феномена*, воспринимая его в «федоровских» терминах несовершеннолетнего возрастного его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в сравнении с куцей человеческой жизнью *большое* историческое время, в котором происходят действительно качественные сдвиги. Как и вскрывают глубочайшие *смертные* корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и главное — свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не всё время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа... «беспорядочной суетой на коротких дистанциях» назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню»⁵²⁰, ее образ

520 Teilhard de Charden P. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). P. 124.

так ярко виден нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

С рефлексивного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органического кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя»⁵²¹. Столь плачевный вариант, конечно, необходимо представить себе хотя бы теоретически-виртуально, в качестве *условного* грозного прогноза-предупреждения, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхожие ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние.

Но всё же, по умственному и сердечному убеждению троих мыслителей, такой исход невозможен. И прежде всего в силу самой онтологии эволюционного восходящего движения, а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающая. В силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя надежду *на* радикальное преодоление смерти для всего рода людского, веру *в* это и работу *над* изъятием из человеческой плоти мучающей, отравляющей его смертной занозы. Что и станет выходом из громкого или тихого отчаяния или в лучшем случае стоического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы...

Все три вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское *богочеловеческое*, онтологическое дело должно и будет твориться всем родом людским в целом. Пожалуй, никто так глубоко как Федоров не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-

521 Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. С. 237.

космического порядка бытия (в христианских понятиях после-грехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте, с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устройства жизни — высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики, как мы знаем, говорили о «всемирном гражданстве», Федоров — о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя — всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех землян по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества»⁵²² Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел как достаточно скорую трансформацию (в эволюционном, конечно, времени), как достижение новой ступени биологической целостности, основа которой сама жизнь, объективные законы ее развертывания, ускоряющиеся в своем действии благодаря «склеивающей силе мысли». Новое качественное проявление эволюционного закона усложнения, возрастания сознания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у животного общественного, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация...), и выходит на уровень создания некоей коллективной целостности. Как видим, в основе этого грядущего срастания различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверхорганизм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность.

В него нас вольно-невольно тащит эволюционная объективность — и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (та же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем друго-

522 *Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 5. P. 60.*

го, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайней мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации, погашается пониманием: этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации».

Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой или, точнее, объективно пробивающей себя (единный вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации, объединил все ее части и уголки скоростными средствами передвижения, обмена товарами и информацией...) к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело.

На первой стадии *планетизация* — процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устроения больших масс и целых регионов, а в своем «идеальном» проекте — и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных — по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»... Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелехию: разум возник как сознательный агент дальнейшего эволюционного продвижения, и его носитель всей своей *филой* объединяется в себе, созидая эволюционное орудие планетарного размаха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы...

В статье 1930 года «Западная метафизика и йога» Шри Ауробиндо дал точный диагноз основному направлению западной метафизики — та не выходит «за пределы интеллекта», «логического ума»,

способных лишь бесконечно искать «высшую истину»⁵²³, схватывать те или иные фрагменты, отдельные грани ее. Из комбинирования этих результатов, полученных в зависимости от индивидуальной склонности ума и сердца мыслителя, от коэффициента каждого индивидуального искажения, выходят сотни систем. И в глубине каждой из них на фоне других концепций, соперничающих, отрицающих друг друга, часто с равной логической пригнанностью и блеском, так или иначе, даже при внешнем догматическом упрямстве, таится скрытый, а то и открытый агностицизм.

Об этом постоянно говорил и Федоров, утверждая, что логический разум, «ресурсы одного мышления», «отвлеченные приемы» философии «как мысли без дела» не могут дать разрешения ни одной важной, касающейся основ бытия мира и человека проблеме и приводят к бесконечному «блужданию» ума, к мельтешению взаимопротиворечивых систем, интегралом которых становится сомнение не только в себе, но и в самом существовании мира... Живой кровью, которая потечет по жилам всего рода людского, философия станет тогда, когда займется глубокой и детальной разработкой плана, *проекта* деятельности для всех, занимая посредствующее, срединное место между религией, активным христианством, дающим основное направление, цель всеобщего *пасхального* дела, и наукой, реализующей разнообразные стороны этого *проекта*.

Если западная философия «стремилась к построению теории бытия, а не к его реализации», то в восточной, прежде всего индийской метафизике, отмечал Шри Ауробиндо, «первое место всегда отводилось духовной интуиции и озарению, духовному опыту <...> каждая философия была вооружена практическим путем достижения высшего состояния сознания. <...> Основоположник всякой философии (как и те, кто продолжал его работу или школу) совмещал в себе мыслителя-метафизика и йогина»⁵²⁴.

523 Шри Ауробиндо. Западная метафизика и йога. Цит. по: Сампрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 233.

524 Там же. С. 236.

Да, йога была попыткой изменения сознания, выхода к супер-разуму, а посредством его — обретения такого знания, когда мы «становимся тем, что мы познаем», т.е. уничтожаем субъектно-объектную пропасть, это непреодолимое мучение для западного и вообще человеческого ума. Но, замечает Шри Ауробиндо, было упущено существеннейшее — «способ сделать его (супер-разум. — С. С.) интегральным для жизни и низвести для трансформации всей природы, даже физической»⁵²⁵. Именно это и предложил создатель интегральной йоги, расширив ее при этом на весь человеческий род.

Еще в одном из своих ранних текстов, до его интенсивных четырнадцатилетних опытов в Пондишери, до окончательного понимания, что настоящая трансформация возможна только как всеземная, что «архитекторы бессмертья», работающие над «светом Духа осиянными телами», — это не избранная каста, а все живущие, Шри Ауробиндо писал: «Духовная жизнь находит свое самое мощное выражение в человеке, который живет обычной человеческой жизнью, вливая в нее силу йоги. <...> Именно благодаря такому союзу внутренней и внешней жизни человечество в конце концов возвысится и станет могущественным и божественным»⁵²⁶.

ПОЛНОТА СПАСЕНИЯ. ПРЕВРАЩЕНИЕ ЗЛА В ДОБРО

Достижение обоженной природы (для христианских мыслителей — Федорова и Тейяра), высшего супраментального сознания и бытия (для Шри Ауробиндо) — это новая реальность, где Бог «всё во всем». И уподобляющийся Ему бессмертный человек преодолевает (в федоровской логике) природный порядок *последо-*

525 Шри Ауробиндо. Западная метафизика и йога. Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 237.

526 Шри Ауробиндо. Идеал кармайоги. Цит. по: Указ. соч. С. 222.

вательности (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *существования всего со всем*. Выходит в «безущербное блаженство», в «безграничную интенсивность» (Шри Ауробиндо) восприятия и переживания существ и вещей, когда *всё в каждом и каждое во всем* (реализованное всеединство), в безграничное *божественное* творчество.

Именно русский вестник впервые гениально выразил религиозную идею условности апокалиптических пророчеств: они не роковой приговор роду людскому, а лишь угроза, предупреждение тем, кто сходит с истинных, спасительных путей. Основываясь на этой идее, Федоров вскрывает в глубине нравственной интуиции такого понятия, как *страшный суд*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей, — скрытое всеобщее наказание, а следовательно, и суть трансцендентного *воскресения гнева* как предупреждающей угрозы: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук»⁵²⁷.

При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо) «*во всяком поступке виновен весь род человеческий* (не забудем и о его еще незрело-несовершеннолетнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. — С. С.) <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*»⁵²⁸.

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом Иисуса был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В данной работе и в ряде других он *космизирует* это понятие, видя в нем отражение ошибок, промахов и сбоев, заходов в тупик, элементов распада и разрушения, одним словом, «теневую сторону» развития — а она неизбежно сопровождает процесс пробных эволюционных нащупываний и поисков, от космоге-

527 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 129.

528 Там же.

неза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию — смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда, от самых последних форм до самых первых туманностей»⁵²⁹. (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть федоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.)

А уже с появлением человека, первого сознательного *смертного*, такой порядок вещей особенно чувствительно им переживается, а в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», оценивается как *греховный и падший*. Но эта «теневая сторона», «действие негативных сил “контр-эволюции”»⁵³⁰ покрываются Христовым воплощением, установленным Им вектором к обретению сущим нового, неущербного Божественного типа бытия — при деятельном участии самого рода людского.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок»⁵³¹, нередко вопиюще-тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Федоров, должно увенчаться всеобщим спасением.

Облеченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, особенно стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но всё же для себя он в конечном счете решал его

529 Тейяр де Шарден П. Божественная среда. С. 221.

530 Там же. С. 193.

531 Там же. С. 228.

логически, эмоционально и эволюционно в духе, объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути христианского эволюционизма, его убежденности в ценности «любой ничтожной частицы для конечного единства», в необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил»⁵³², трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

Всё охватить, а не исключать было принципом и Шри Ауробиндо. «Ведь на самом деле заблуждение — это полуистина, которая спотыкается из-за своих ограничений»⁵³³. «Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Федоров), они часто концентрируют в себе энергетически особо мощный психический потенциал. Изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей — значит терять этот потенциал, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. Все трое в евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления звали преобразовать качества и свойства, «темную половину истины» (Шри Ауробиндо), а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Более того, там, где восторжествует *высшее положительное*, вобравшее в себя претворенное злое и несовершенное, их «динамическую силу, скрытую игрой противоположностей»⁵³⁴, это *положительное* воистину выйдет за пределы законов диалектической борьбы оппозиций, за пределы дуальности этических определений и оценок, встанет «по ту сторону добра и зла».

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего, тотального спасения особо глубоко отмечает родство ее приверженцев, простираясь не только на род людской, но и на демонические силы бытия. Как в концепции христианского апокатастасиса в итоге и сатана прощается (ведь по своей первоначальной природе он — ближайший к Творцу ангел, для него нет онтологических запретов на возвращение к этой природе), так

532 Тейяр де Шарден П. Божественная среда. С. 104.

533 Шри Ауробиндо. Божественная жизнь // Цит. по: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 162.

534 Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. С. 157.

и у Шри Ауробиндо в его религиозной системе: «Надежда — не одним лишь чистым божествам; / Но сумрачные яростные боги, / Что оторвались от груди единой, в неистовом порыве отыскать / Упущенное белыми богами — тоже спасены»⁵³⁵.

СВЕРТЫВАЕМСЯ ИЛИ РАЗВЕРТЫВАЕМСЯ?

Федоров не связывал преобразовательную активность человека в мире с тем или иным устройством Вселенной, ее *онтологией*, настаивая на *деонтологии*, должнствующем быть, этом целевом и построительном факторе, внесенным человеком разумным вначале в форме религиозного идеалообразующего творчества, затем философского и научного...

В своих ноосферных проектах Тейяр де Шарден мыслит иначе: один из главных своих аргументов, призванный побудить человечество к действию, он основывал на идее и факте «психогенической концентрации космической ткани», конвергенции Вселенной, «Вселенной, которая в результате игры органического улаживания, движимого всё далее, собирается и психически рефлексивно отражается в самой себе»⁵³⁶.

Идею расширяющейся Вселенной Тейяр де Шарден не считает доказанной, а вот ее конвергенцию он провидит в эволюционной тенденции, отчетливо выявившей себя на стадии человека, его рефлексии. Здесь идет свертывание человечества в один суперорганизм, одухотворяемый по космическому закону *усложнение — рост сознания и организации*, который на новой активно-сознательной стадии эволюции включает творческое действие самого ее разумного агента.

535 Шри Ауробиндо. Савитри. Цит. по: Указ. соч. С. 163.

536 Teilhard de Charden P. La Convergence de l'Univers // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 7. P. 295.

Французский ученый и мыслитель экстраполирует гоминизацию материи на поверхности Земли, идущую к ультра-гоминизации, ультра-социализации и выходящую к точке Омега, в фундаментальную закономерность всего Мира. При всем грандиозном размахе преобразовательной деятельности, направленной на мир и собственную природу, род людской у о. Тейяра не выходит за пределы своей планеты. Под давлением ее границ, ноосферной динамики, концентрируясь в единый, при этом высоко персонализированный сверхъорганизм, человечество центростремительно сливается с Божественным центром, точкой Омеги, включаясь в Нее «вне размеров и рамок видимого космоса»⁵³⁷.

Таким образом, эволюционное восхождение жизни и сознания в сверхжизнь и сверхсознание кульминирует в свёртывании их в Боге. И это вершинный результат конвергенции, собирания и сжатия всего Универсума – именно так, повторим, усматривает мыслитель результат процесса всё большего усложнения, *овнутрения*, психизации мира в целом. Мне чудится в этом духовно-инволюционном векторе эволюции удивительный для мыслителя западной, христианской ориентации подспудный и, разумеется, претворенный элемент восточной метафизики, с ее чаянием возвращения всего бесконечного многообразия бытия к «яйцу мира».

Тогда как Федоров развивает последовательно активно-христианское видение, где вместо финала эволюции в виде... духовно-мистической *инволюции* торжествует не свёртывание, а дальнейшее развёртывание, расширение, новое развитие со своими витками и ступенями, пределов которому нет: экспансия жизни и сознания, «переход от земли на небо», в космос, собора преображенного рода людского (притом что земля остается колыбелью, дорогим родительским очагом новой бессмертной и всемогущей жизни), безграничное творчество в бесконечной вселенной...

⁵³⁷ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. С. 297.

ЛЮБОВЬ. АМОРИЗАЦИЯ

На чувстве любви держится вся наша надежда — недаром и Высший Идеал для нас, Бог, *есть любовь*. В аморизацию (термин французского мыслителя), в динамически и тотально раскрывшую свои возможности претворенную любовь, «наиболее универсальную, наиболее могущественную и наиболее таинственную из всех космических энергий»⁵³⁸, в этот чудесный магнит единения, завещанный как залог спасения Христом, в этот новый принцип связи всего со всем в обоженном мироздании, глубоко верили все трое. И во многом строили свои учения на том, что эта энергия должна пойти на познание мира и его регуляцию, трансформацию собственного организма, воссоздание и преобразование ушедшей жизни.

При этом только Федоров с его преобладающим, точным акцентом на воскрешении добавил в качестве источного резервуара творчески-преображаемой любви — к эротической страсти, «шлемоблещущему эросу», к дружеской любви-филии, к незаинтересованной, милосердной агапэ, к супружеской, семейной сторге — еще одну важнейшую, на которой он особенно настаивал.

А настаивал он на необходимости пестовать и разжигать любовь самую трудную, такую, что существует среди живых форм по сути только у человека, и то в наиболее ослабленном, по сравнению с другими привязанностями, градусе, любовь самую, если хотите, анти-природную, зато самую нравственную и духовную. Речь идет о любви к родителям, отцам и матерям, а за ними — и ко всей чреде предков.

Мы знаем, что природа, гонит нас только вперед, наделяет сильным эротическим чувством, влекущим полы к соединению, к рождению потомства, не забывает и о чувстве инстинктивно-страстной привязанности к детям, гарантирующем в массе их вы-

⁵³⁸ Teilhard de Charden P. Oeuvres. T. 6. P. 40.

живание. По мере взросления дети отделяются и отдаляются от родительской семьи, их влечет то же, что недавно их собственных отца и мать: своя любовь и своя семья. И покатилося... — природа, обставив связанное с зачатием и пестованием новой жизни цветами любви, удовольствия, удовлетворения, успешно свершает свой триумф родовой жизни в ущерб индивидуальной, свой принцип последовательной смены поколений.

И повернуть тут вектор чувства назад, и притом радикально, как это предлагал Федоров, значит на деле бросить вызов такой природной «дурной бесконечности». Обернуться назад к тем, кто для взрослых детей превратился, как утрированно, хотя в целом верно, отмечает Федоров, «в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод»⁵³⁹.

Можно ли только умом, холодным «кантовским» долгом взяться за дело восстановления ушедших? Вряд ли — тут надо расшевелить сердце, обратить его к ним, и прежде всего к тем, кто непосредственно в родовой цепи вынес тебя к бытию. Задача тонкая и сложная, требующая переориентации воспитания и стиля жизни, одушевления религиозного чувства живым обрядом обновленного, действенного культа предков. Мысль Федорова опиралась на представление о Боге отцов, «не мертвых, а живых» (Мф. 22, 32), за Кем встает весь ряд наших отцов до самого первочеловека. И для нас, уподобляющихся Богу, они должны стать такими же, живыми, сначала в любовной исследующей памяти, а потом и реально.

РАДОСТЬ, АНАНДА

Обычно к Царствию Божьему, Царствию Небесному прилагают определение «блаженное». Федорову это определение не особенно нравилось, и это понятно — расхожая олеография «райских куш»

⁵³⁹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 100.

отдает каким-то переслащенным, сиропным вкусом, чувственной нирваной (тут подпортили и мусульмане со своими гуриями), что не раз становилось предметом издевательства со стороны разного рода «свободных умов» и скептиков. Тогда как русский мыслитель, насколько мы знаем, видел существование в повоскресном качестве — творческим и деятельным, распахнутым на всю Вселенную. «Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Всё 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 страдания, в нынешней и прежней 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 *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*. День желанный, день от века чаемый *будет Божьим велением и человеческим исполнением*»⁵⁴⁰, — таким вдохновенным поэтическим текстом передавал Федоров свое пророческое предвосхищение нового эона обоженного бытия, в который выйдет род людской, свершивший всеобщее дело.

Собственно, можно говорить о двух разных блаженствах: Божеском, его мы предвосхищаем перед лицом софийного лика мира, в любви и милосердии, в творческом акте, а чаем его в полной мере в обоженном качестве там, где безущербная любовь, свет, наслаждение вечностью своего творящего «я», в кругу проникновенно-любовного общения с миром, друг с другом, радиус которого расширяется до безбрежности... И как другой экстрем — примирение

⁵⁴⁰ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 202–203.

с природно-смертным порядком, вплоть до извращенной сласти вытеснения и господства над более слабыми, до разжжения бесовского похоти и привлечения ей на потребу изощренного и жестокого инструментария (де Сад), где разверзается иступленная эксплуатация природных половых плезиров, сращенных с оборотной смертоносной стороной этого порядка. Оттого так амбивалентно само понятие «наслаждения».

А вот чудесное слово, применительно к высшим состояниям в новом бытии, найдем мы у Шри Ауробиндо: *Ананда (Радость)*. В радости изначально и всегда творится мир; свет и радость — настоящая его основа, и в радость предстоит выйти тем, кто обретает «божественность», «самосозидание по образу и подобию Божию»⁵⁴¹. Замечательна эта его индусская «ода к Радости»! Радость божественного самосозидания и творчества, к которой приглашается и низший еще человеческий мир, — гарантия вечности этого мира, его бессмертия, нескончаемой Божественной Игры, Лилы.

Само слово «игра» коробит, но, может быть, в каком-то высоком смысле, если из него изъять наш земной смысл лишь отвлечения-развлечения, азартной отключки сознания, и это слово может быть принято. Вот наш идеал: бесконечное творчество собора воскрешенных, преображенных, бессмертных существ в бесконечности мира — можно ли его назвать в условном хотя бы смысле аналогом Вечной Божественной Игры? Для нас, может быть, и нет, но ведь серьезно это ликование, радость вечного самосозидания, и пусть себе индус и назовет это Божественной Лилой...

Правда, тут же вылезает один из вопросов: Шри Ауробиндо, как сын индуистского духовного региона, склоняется к необходимости йогической *бесстрастности*, освобождения от личностного шума, эмоций, привязанностей, страстей в процессе своего возвышения к высшей природе, и если можно и нужно согласиться в отношении страстей эгоизма, стяжательства, злобы, зависти...(на том же на-

541 Шри Ауробиндо. Мысли и озарения // Шри Ауробиндо Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. С. 65.

стаивал и Федоров), то как же любовь к родителям, к детям, к конкретному человеку, страдание от разлуки, от утрат... разве и это надо и можно снять, редуцируясь до бесстрастия?!

Оттого и божественная духовная радость бессмертного, слившегося со Всевышним состояния может показаться слишком вычищенной от личного и трепетного — а ведь это самое для нас драгоценное. Скорее всего, мы этого до конца не понимаем, и у Шри Ауробиндо предполагается особая форма деятельности и активности на основе глубокого внутреннего покоя.

Но Шри Ауробиндо абсолютно прав, и в этом я вижу его глубочайшее провидение: Ананда, Радость — залог вечности. Страдание, противоречие, диалектическая борьба, как неизбывное мироуложение, должны привести его к концу. Так же как и бесстрастный физический закон, геометрическая и математическая безличность, лежащая в основе мира, — в них и вылезает неизбывно усушка-утруска, потеря энергии, энтропия, конец.

И еще: блаженство — выражает более индивидуализированное состояние, чем радость, не говоря уже, что пассивное и ослабленное. Предаваться блаженству можно и в одиночку, а радоваться естественнее вместе, в дружеском сообществе — радостью хочется поделиться и она заражает!

Радость — активизированное, динамичное и творческое состояние и понятие (недаром мы говорим «радость творчества», а не его «блаженство»). Ликующей *радостью* напоено вечное свидание лицом к лицу с некогда утраченными дорогими и любимыми, с любящим Творцом, в *радости* есть заражающая сила увлечения на творческий, вселенский труд, она же озаряет, делает сам этот труд подъемным и вдохновенным.

ДВЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ ДЛЯ XXI ВЕКА

(НОВОЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И РУССКИЙ КОСМИЗМ)

Пришло время выяснить отношения между собой двух мировоззренческих подходов, которые претендуют — каждый по-своему — дать спасительный вариант планетарного, а то и космического устройства жизни. Кстати, многие экологические мыслители (будем называть их экософы, именно так определяли себя глубинные экологи), выстраивая свою альтернативную господствующей систему ценностей, нередко декларируют принцип дополнительности теорий и концепций, новую не-дуалистическую логику, т.е. не *или — или*, а *как, так и*, иными словами, готовность считаться с различными взглядами и моделями развития, стать в позицию внимания, научения, компромисса, принять то, что ими называется *ненасильственным сочетанием*.

Надо сразу отметить, что русский космизм в двух его ветвях: активно-христианской (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий) и натурфилософской, естественнонаучной (В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин, К.Э. Циолковским, Н.А. Умов, В.Н. Муравьев, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и др.) — явление неоднородное, так что по ряду важнейших установок его представители высказывали мнения различные. Но и новое экологическое сознание с 1960–1970-х годов прошло разные этапы развития, и *практические* (движения «зеленых»), и *теоретические*, отметившиеся рядом самоназваний: и энвайронментализм (О'Риордан, Р. Пэлке,

Дрегсон), и единая экология, глубинная экология, экософия (Б. Дивал, Д. Сешен, Р. Серафин, Дж. Лавлок, Несс), и экологический феминизм (Х. Хендерсон, Дж. Мейси, Ш. Спетнак), настаивающие на решительной смене взглядов на человека, общество и природу. Здесь мы встретим свои склонения и нажимы мысли: и весьма радикальные с цельной физиономией классической утопии, и примирительные, вплоть до экапитализма, где задачи экологического сознания скромно редуцируются до помощи индустриально-рыночной экономике в обретении ею нового дыхания и в переходе в «зеленый капитализм»⁵⁴².

Но при всех внутренних различиях есть некий общий пафос, фундаментальный ценностный выбор этих двух мировоззренческих направлений. И моя цель — попробовать их сравнить именно на таком принципиальном, глубинном уровне. Однако, начнем с того, что объединяет эти два идейных течения. Есть некий маркирующий набор нового экологического сознания в его самоопределении по отношению к другим подходам: это прежде всего неприятие того направления развития мира, которое в наиболее чистом виде предложила западная технократическая цивилизация: все ускоряющийся рост экономики, безоглядно эксплуатирующей и утилизирующей природу, рассматриваемую как простой ресурс, и все это ради большего потребительского комфорта, но, увы, далеко не для всех — кому густо и сладко, а кому совсем жиденько (что относится не только к различным обще-

542 Особое место тут занимает и проект «устойчивого развития»: он был разработан группой ученых, находившихся в идейной орбите знаменитого Римского клуба. Речь идет о необходимости новой Экологической революции, столь же глобальной, как некогда Сельскохозяйственная (в неолите) и Промышленная (в последние века) — она должна привести к такому типу качественного, а не количественного развития, что, отказавшись от роста производства, сумеет привести за счет регуляции рождаемости, новых чистых технологий, эффективного использования невозобновляемых ресурсов к устойчивому, равновесному состоянию экономики и общества. Это как бы наиболее практичный, умеренный вариант (остановиться и выжить!) более-менее гармоничного заикливания земной жизни в оптимальных параметрах, возможных в ограниченных планетных условиях.

ственным слоям, но и к целым регионам и странам). Результатом стали колоссальный антропогенный пресс на биосферу, все большее ее расстройство, черты деградации, грозящие необратимостью и гибелью всего живого, в том числе и человека. Острую критику цивилизации индустриально-милитарной, общества «мануфактурных игрушек» мы найдем уже у основоположника русского космизма и его наиболее дерзновенно-радикального представителя — Н.Ф. Федорова, убеждавшего, что «цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца»⁵⁴³. Он же предупреждал о «естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма», в извращении погодных, сезонных циклов, принимающих бедственный характер, о дурно рукотворных результатах, вольно и невольно «организованных» патологиях в ходе природных явлений. «Мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию»⁵⁴⁴. Федоров же выдвигал «санитарный вопрос» как дело регенерации и радикального оздоровления всей земли. Целый ряд требований нового экологического мышления: отход от гордынного антропоцентризма, чисто технического прогресса и техницистского мировоззрения, манипулятивного разума, отказ от идеала западного индивидуализма в пользу более широкого осознания единства личности с интересами всего человечества и шире — всеми тварными соседями по существованию, ответственность перед будущими поколениями, чувство глубокой взаимосвязи всего живого, переосмысление понятия прогресса, отказ от линейного его понимания, поворот к постматериальным ценностям, новые не жесткие, не дуалистические формы духовности, ориентация не на борьбу и эффективное вытеснение конкурента по производству и жизни, а на сотрудничество и синтез, локальное общинное устройство

⁵⁴³ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 197.

⁵⁴⁴ Там же. С. 94.

социума по архетипу семьи и т.д. — можно найти в нетривиально развитом виде у многих русских космистов: от Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова до В.И. Вернадского и Н.Г. Холодного. Сама необходимость выдвинуть созидательную альтернативу несущемуся к гибели локомотиву нынешнего индустриально-потребительского общества, отчуждающего человека от самого себя, своего личностного самоосуществления, от природы и корневых натуральных ценностей, от солидарности с другими жизненными формами, сострадания к ним, остро осознавалась и ставилась русскими мыслителями. Уходить с теперешних путей — да, тут космисты и экософы согласны, но *как и куда* — здесь начинается существенное расхождение.

Определяющим геном русского космизма является идея «активной эволюции», т.е. нового сознательно-творческого ее этапа (поэтому это течение можно назвать активно-эволюционной или активно-христианской — в другом рукаве — мыслью). Основываясь на неотразимом эмпирическом факте цефализации, т.е. усложнения нервной системы, роста головного мозга в ходе эволюции земных существ, приводящей к созданию человека (в этом именно смысле он и есть венец природы), космисты делают вывод о том, что на человеке эта внутренняя закономерность эволюции, намекающая на некую идеальную телеологическую программу развития, не останавливается. Человек в настоящей своей природе — только этап в пути, этап неустойчивый, кризисный, «опасный». Подумайте сами: речь идет о существе, которое единственное в природе осознает свою смертность, свою смертную трагедию и *отравляется* этим сознанием, и вместе наделено разумом и свободой, т.е. способно использовать всю свою «разумную» изощренность на удовлетворение низших, злых импульсов и страстей. О том, что это действительно *опасный* этап, говорит само положение вещей на Земле, к которому привело хозяйничанье этого несовершенного, противоречивого, промежуточного создания. Какие же выводы делают из этого активно-эволюционные, активно-христианские мыслители и глубинные экологи?

Последние, принимая дисгармоничную смертную природу человека как факт и данность, не подлежащие изменению («как она есть»), отнимают у него право и дерзновение вмешиваться в естественный, устоявшийся, саморегулирующийся порядок природы со своими проектами, планами и свершениями, что, как правило, выходит очень больным боком и для природы и для него самого, как части этой природы. Экософы призывают человека смиренно принять свое абсолютно равноправное положение среди других живых существ (биоцентризм, экологический эгалитаризм), побуждают вернуться к сочувствующему и вникающему, гармоничному симбиозу его со всей живой и неживой природой, готовы даже внутренне принять и чуть ли не благородно-добровольно благословить такую самоубийственную для себя истину: мир, природа, биосфера могут спокойно обойтись без человека, более того расцвести в его отсутствие. Иначе говоря, будьте на крайний случай готовы изъять себя как насильника, заразу и погибель из биосферы или, по меньшей мере, будьте добры резко и решительно сократить численность своей популяции! и это жесткое и обязательное требование большинства носителей нового экологического мышления⁵⁴⁵. Оно звучит и в популярной публицистике, и в научных работах. Директор Института географии РАН, академик В.М. Котляков в статье «Сохранение биосферы — основа устойчивого развития общества» (Вестник РАН, 1994, № 3) выступает за всеобщий и повсеместный переход на однодетное рождение. Необходимо, по его мнению, на порядок уменьшить антропогенное давление на биосферу, а для этого отказаться от использования невозобновляемых ресурсов (90 процентов современного энергопотребления), что приведет к сокращению потребления примерно в 10 раз —

545 В.Е. Ермолаева в обзоре литературы по экологии «Этика отношений с окружающей средой» (М., 1990) приводит базисные принципы глубинной экологии, и среди них важнейший: «Процветание человеческой жизни и культуры совместимо только с существенным снижением человеческой популяции». От 0,5 до 1,5 млрд. человек — вот оптимальное население Земли, считают эти экологи. Также как есть подсчеты, что в России сейчас 20–40 млн. «лишних» людей.

во столько же надо ограничить численность населения! Вот единственный выход, полагает ученый, для сохранения биосферы, другого не дано! Философские мечтания экософов: жить в согласии с природой, расширить идентификацию своего человеческого «я» до каждой букашки, как-то этак гармонично, без ропота и бунта, принять природный смертный строй бытия с его бесконечными циклами рождения и смерти, увидеть, как они говорят, «положительный аспект упадка, энтропии, смерти»⁵⁴⁶ — все это, по существу, «лирика», поэтическая утопия, прикрывшая глаза на изнанку природного порядка бытия, хаотические, разрушительные ее силы (что прекрасно видел и выразил Николай Заболоцкий, услышав «смутный шорох тысячи смертей», стоящий в природе: «Жук ел траву, жука клевала птица, / Хорек пил мозг из птичьей головы, / и страхом перекошенные лица / Ночных существ смотрели из травы. / Так вот она, гармония природы!..» А вот сократить в десять раз численность планетного населения — это уже программа, это можно попытаться вдвинуть в реальность!

Итак, у глубинных экологов их фундаментальный выбор — в приятии этого природного, смертного порядка бытия, и не просто в приятии, а в его идеализации и экзальтации и в утопическом чаянии гармонично в него вписаться на путях альтернативной экономики, нового типа сообществ, нового сознания. В книге «О рабстве и свободе человека» Н.А. Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной необходимости, выделил из них особую, которую он назвал «космическим прельщением». Это стремление и слиться с «материнским космическим лоном», и раствориться в «безликом коллективизме», но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. В случае с новым экологическим мышлением можно говорить если не о космическом, то о природном прельщении.

⁵⁴⁶ Хейзл Хендерсон. На путях к экономике, основанной на взаимодействии и сотрудничестве // Один мир для всех. Контуры глобального сознания. М.: Прогресс, 1990. С. 74.

Недаром в течениях современного экологизма такое важное место занимает ориентация на универсально-мировое, языческое сознание, в центре которого стоит почитание Великой Матери-Природы, Земли, Геи. В отдаленнейшие мифологические времена уходит этот архетипический образ Матери-Природы, одновременно порождающей и поддерживающей все свои твари и столь же бестрепетно губящей их: порождающее лоно оборачивается могильной утробой. В логике такого природопоклонного культа имеет значение лишь существование целого, рода, вида; требования же и претензии индивидуальной жизни, которые возникают и формулируются только на сознательном, личностном уровне, отменяются как несущественные, а то и опасные, подрывающие «гармонию» целого. Противоречия такой позиции, ярко выявившиеся в экологическом феминизме, очевидны. При всем ценном, что есть в нем (утверждение животворящей силы женского начала, критика патриархальной культуры с ее «индустриальным мужским шовинизмом», соперничеством за господство и контроль над другими, с ее отчуждением от мира природы и натуральных ценностей), само обожествление природного порядка бытия, стоящего на рождении, вытеснении и смерти, не может не породить все то, что отвергается в патриархальной цивилизации: борьбу, эгоистическое самосохранение, индивидуализм, новый бунт «я» против природной фатальности.

Русские космисты выдвинули необходимость нового сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преобразенному состоянию природы человека и мира, которое получило различные названия: у Н.Ф. Федорова – регуляции природы, у В.И. Вернадского – ноосферы, у религиозных мыслителей – Царствия Божьего, Царствия Небесного. В отличие от экософов во взгляде на взаимные отношения человека и природы они солидарны с христианской метафизикой, видящей этот мир, эту природу как падшую, извращенную, в которой царит взаимное пожирание и смерть, и ставят задачу дальнейшего восхождения духа, регулирующего сознания в лоне материальных форм. Причем,

эта регуляция и одухотворение обязательно должны идти в обе стороны, распространяясь и на принципы послегрехопадного, природно-смертного бытия, и на самого человека и всю тварь.

Чтобы снять с космистов распространенное обвинение в том, что они выступают против природы, необходимо четко разграничить два ее аспекта, два лика. С одной стороны, природа предстает как определенный принцип и порядок бытия, основанный на рождении, вытеснении, пожирании, половом расколе и смерти, и в тисках этого порядка, по евангельскому слову, «вся тварь стенает и мучится донныне» (Рим. 8, 22). Во-вторых, природа — это совокупность всех *живых и неживых существ*, собор всей твари, что, продолжая то же слово, освобожден «будет от рабства тлению» (Рим. 8, 21). Поход против природного уклада вещей вовсе не есть посягательство на природу как на совокупность живущего, напротив, ее спасение и преображение⁵⁴⁷. Природный порядок, как известно, предполагает торжество жизни (рода, вида) путем смены индивидуальных особей этого целого. Но в самом вале жизни прослеживается стремление к возрастанию сознания, к порождению, наконец, личностного сознания в человеке, уже не принимающем такой тип существования как греховный и трагически бессмысленный. Значит сама природа как бы стремилась к созданию такого своего высшего — пока — творения, которое отменило бы самый принцип ее бытия.

Главное в активно-эволюционной мысли — упор на преображение природы человека; дух должен все больше управлять бессознательными процессами, регулировать их: тут и раскрытие

⁵⁴⁷ Правда, среди русских космистов были некоторые исключения. У А.В. Сухова-Кобылина, К.Э. Циолковского звучали довольно зловещие ноты о необходимости профилактического уничтожения низших, несовершенных форм жизни. Но этого совершенно нет ни у В.И. Вернадского, ни у христианских космистов. Хлебниковские «конские свободы и равноправие коров» и автотрофные разумные животные Заболоцкого рождались в активно-эволюционной перспективе, где «меньшая тварь» под водительством преображающего собственную природу человека, сознательного брата, подтягивается по лестнице эволюции.

механизмов старения и смерти и управление ими, регенерация организма, создание сначала долгоживущего, а затем и бессмертного человека, это и обретение автотрофности (вот оно, активно-эволюционное, творческое решение проблемы питания!), и сознательное органосозидание, и преобразующее восстановление ушедших поколений.

Начиная с его возникновения как *homo sapiens* и до настоящего времени, человек как определенный биологический вид и индивид почти или вовсе не изменился. Прогресс шел и идет за счет коллективных усилий и достижений, социальных скачков — за счет интеграции умов, способностей, воли. Результаты такого продвижения сохраняются также в коллективном, общественном разуме: в памяти, культуре, цивилизации. Главным фактором прогресса стала социализация человека. В каком-то смысле мы избрали «муравьиный», насекомоподобный путь развития. Каждый муравьишко в отдельности — тьфу, ничто, а все вместе — какой особый, удивительный «ум» и целесообразность! Но при всех наших успехах на этом пути для нас он дефектный, недостойный личностного типа человеческого бытия. Задача субстанциального развития человека — в самой его физической природе, в теле — до Н.Ф. Федорова вообще философски не ставилась. Русский же мыслитель не только ее поставил, но и совместил требования одновременно и к индивидуально-органическому и к социализированному прогрессу человека и человечества (кроме психофизиологической регуляции организма это и братотворение, и устройство человеческого много- и всеединства по типу Троицы, психократическое общество и т.д.). Истинно христианское, доброкачественное и необратимо прочное, обоженное Богочеловечество может и должно состоять из преображенных людей, оно не получится из слабых, противоречивых, смертно-порочных нынешних человеков.

Экологисты точно отметили грозные симптомы возможного столкновения созданной человеком техносферы и биосферы. Впрочем, в наше время грандиозных технологических катастроф

это уже и происходит. Русские космисты давно уже поняли, что только технический прогресс, путь чистой механизации, обрекший человечество на протезную цивилизацию, ведет в саморазрушительный тупик. Разрыв между мощью техники, выходящей из-под контроля человека, и слабостью его самого как такового все растет и начинает ужасать (не здесь ли исток современных мифов-фобий «восстания машин», порабощения людей будущими киборгами?). Нужно — считают активно-эволюционные мыслители — чтобы человек свою огромную силу ума, выдумки, расчета, озарения обратил не на искусственные приставки к своим органам (чем, по большому счету, являются орудия и машины), а на сами эти органы, их улучшение, развитие и конечное радикальное преобразование. Чутко войдя в протекающие в природе растительные процессы, учась по их образцу — но на более высоком сознательном уровне — обновлять и строить свои ткани (автотрофность), человек должен овладеть тем *органосозиданием*, которое доступно самой природе в ее «творящем стане» на уровне инстинкта. Такие задачи, как достижение автотрофности, обретение долгожительства, вплоть до бессмертия, относятся уже не к техническому, а к внутренне-биологическому, *органическому* прогрессу, и при этом касаются каждой личности, а не родового достояния в целом, на-следующего всякого рода умения, знания, машины, механизмы, информацию, культуру. Органический прогресс, безусловно, *личностен и нравствен*.

Русский космизм преодолевает рок ограниченности и замкнутости: земли, биосферы, жизненных ресурсов, временных рамок жизни — тем, что прорывает эту замкнутость, распахивает ограниченность, вводя космическое измерение в бытие общества и его высшей ценности — личности. Есть куда расширяться и расти!

Когда экологи говорят о необходимости «вписаться в возможности планеты», требуют срочной депопуляции, у них это диктуется объективными условиями: конечными размерами и объемом биосферы, пределами земных ресурсов. В их логике именно чрезмерное население, требующее все большего питания и всесторон-

него обеспечения, является самой глубокой причиной экологического кризиса. Совсем другая логика у русских космистов: только колоссальное умножение населения — а у Н.Ф. Федорова и возвращение всех унесенных смертью — сможет разрешить те задачи, которые ставят перед родом людским эволюционные законы, как бы выталкивающие человека в соответствии с его природой (в которой важнейшая составляющая — бесконечность его духа) в просторы Вселенной, на его новую космическую, преобразовательную судьбу⁵⁴⁸. Скажем, К.Э. Циолковский полагал, что для выполнения грандиозных планетарных и космических целей человечество должно умножиться в тысячу и более раз (до 6 миллиардов, так чтобы на каждый ар — 100 м² — пришлось по человеку). Только тогда оно сможет стать абсолютным хозяином почвы, океана, воздуха, космического пространства и самого себя. Это умножение мыслилось одновременно со все большим достижением общечеловеческого единства. Когда-то род людской, — рассуждает Н. Ф. Федоров, — начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди враждебного мира дикой природы и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифферен-

548 Интересно сравнить с этим мысли А.А. Богданова, высказанные им в его романе-утопии «Красная звезда» (1908), где он попытался представить в образах, лицах, положениях марсианской жизни общество, реализовавшее научный социалистический идеал, как его понимал автор. Лозунг марсиан — экспансия, расширение в бесконечность, расцвет жизни; потому какие бы трудности с истощением энергии, источников питания ни вставали, они не идут на «ненавистное сокращение жизни в себе и потомстве», т. е. отказываются от регуляции рождения, от уменьшения населения. Актуальной альтернативой современным нам земным теориям, типа «золотого миллиарда», звучат такие рассуждения богдановских марсиан: «Сократить размножение? Да ведь это и есть победа стихий. Это — отказ от безграничного роста жизни, это — неизбежная ее остановка на одной из ближайших ступеней. Мы побеждаем, пока нападаем. Когда же мы откажемся от роста нашей армии, это будет значить, что мы уже осаждены стихиями со всех сторон. Тогда станет ослабевать вера в нашу коллективную силу, в нашу великую общую жизнь» (Богданов А.А. Красная звезда // Богданов А.А. Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990. С. 153).

цировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля, и животноносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук (вот он, глобальный экологический кризис!). Мыслитель уверен: если первоначальное единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида «гомо сапиенс», дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, коль скоро захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но и выйти на новое положение во Вселенной, как сообщества существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших ее творческим регулятором.

Потому такие разные ключевые слова у экологов и космистов: первые говорят о простом *выживании*, вторые — о *восхождении*. Тейяр де Шарден, близкий по мысли русским космистам, утверждал в книге «Феномен человека»: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше, невозможно, зацепившись, остаться на полпути»⁵⁴⁹ — заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном физическом и духовном статусе чревато разрывом и самоуничтожением. Чтобы жить и выполнять свою планетарную и космическую миссию, человечеству требуется непрерывно восходить, прежде всего в своем нравственном и субстанциальном качестве, следуя в этом закону эволюции.

Глубинные же экологи предлагают, по существу, антиэволюционный выбор: не только призывают к свертыванию человечества, сокращению его численности, изъятию претензий на роль сознания природы, на гегемонию и преобразовательную активность, но и фактически утверждают отсутствие высшего смысла существования сознательных духовных форм, которые эволюция породила, не считаясь ни с какими жертвами. Швейцеровское

⁵⁴⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 240.

«благоговение перед жизнью» — это прекрасно, и вполне принимается русскими космистами, чающими к тому же одухотворения и восхождения всей земной твари. В экософском неприятии библейского завета человеку об «обладании землей», разумном владычестве над тварью, ответственности перед ней и в обращении к восточным метафизическим интуициям (пантеистического обожествления природы, равноправия всего живого) при всем хорошем, что есть в такой установке — как раз и просматривается этот антиэволюционный выбор: обезглавить эволюцию, остановить мучительный рост духа тем, что убрать с дороги то промежуточное духовно-животное существо (человека), через которое и идет это духовное прорастание и восхождение. Погасить в нем эволюционное сознание своей космической роли, чаяние обожения, обретения высшей бессмертной божественной природы, превратить в «простого гражданина биоты» (Альдо Леопольд) — наряду и наравне с шакалами и комарами — а то и вовсе нашептывать вполне «справедливый», альтруистический вариант добровольного ухода человека с планеты — вот что самое злое в этих милых природопоклонных идеях. Тут уж вылезает мурло этакого экологического маркиза де Сада (который, впрочем, сам приходил к вполне близким выводам насчет человека). Когда экософы договариваются до того, что единственной надеждой для природы станет исчезновение человека вообще, то это уже пахнет серой и прочими продуктами кухни «имущего державу смерти», главного антагониста Творца.

Если сформулировать самым обобщенно-философским образом основную претензию к экософии, к новому экологическому мышлению, то это недооценка, а то и полное игнорирование явления в мир рефлексивного сознания, психического, духовности как принципиально нового состояния, новой организованности живого, пусть это сознание и находится еще в кризисе — именно в силу невыполнения его носителями эволюционного императива восхождения. Ставя себе в заслугу осознание и приятие природной и экзистенциальной ситуации человека в этом мире, экософы

выбрасывают при этом важнейшее измерение природы человека: его способность к выходу за собственные пределы, способность к трансцендированию, к перерастанию себя, потенцию бесконечного впитывания мира, развития, творческую потребность преобразования, иначе, говоря, божественную искру в человеке, зов неба, бессмертного естества, да тот великий факт, что создан был человек *по образу и подобию Божию*.

И уподобляться Богу пристало по творческой Его природе — вспомним Христово: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин. 5, 17). Этими словами является великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, Который «доселе делает», т.е. продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное, и о Его творении, которое в определенном смысле еще не окончено. Ведь и приглашение к Царствию Небесному (которое прозвучало в Благой Вести Христа), т.е. к преодолению нынешнего смертно-природного порядка бытия и переходу в иной, бессмертный и преображенный строй, — разве это не предполагаемый творческий акт Бога, требующий и человеческого сотрудничества? Вспомним еще одно слово Иисуса: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), а размах Его дел был всеобъемлющ: включал не только нравственную проповедь, но и управление силами природы (утишал бури, ходил по водам), исцеление больных, и, наконец, Его дело дел — воскрешение из мертвых. Человек, призванный к благодатному приятию божественной природы, не должен ли стать сознательным орудием осуществления воли Божией, причем в главном, в онтологических обетованиях христианской веры: воскрешения умерших, преобразования их природы, входа в бессмертный, обожженный зон бытия? на положительном ответе на этот вопрос стоит активно-христианская мысль с ее утверждением богочеловечества, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле спасения, преобразования падшего естества мира. А если оказывается, что Бог не почил, а делает и будет делать, то и Царствие Небесное приобретает какой-то другой, «не субботний», как представлялось

иудеям, не созерцательно-блаженно-покоящийся, как многие полагают, вид. Царствие Небесное, Ноосфера открывают эру бесконечного космического творчества себя и мира в добре и красоте.

Учение русских космистов — альтернатива пассивно-апокалиптическому мышлению, утверждающемуся сознательно и бессознательно, индивидуально и массово: тяготеет проклятие конца над всеми, верующими и неверующими, обессиливает волю, погашает надежду. Н.Ф. Федоров первым из активно-христианских мыслителей встал на точку зрения условности апокалиптических пророчеств и необходимости всеобщего спасения (продолжив христианскую традицию апокатастасиса, т.е. искупления и восстания всех без исключения в прославленное обоженное состояние, развивавшуюся Оригеном и свт. Григорием Нисским). Пророчество о дурном конце следует понимать и принимать лишь как угрозу, а не роковой, неотменимый приговор, что, кстати, явлено в пророческих книгах Ветхого Завета (см. Иер. 18, 7–8) и особенно ярко в знаменитом пророчестве о разрушении Ниневии, снятом Господом после покаяния ее жителей (Книга пророка Ионы).

Пониманием условности пророчеств, замыслом имманентного воскрешения Федоров убирает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно трансцендентной силе. Этот переход обычно мыслится как резкий и грозный, приводящий к разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых. Как глубокомысленно заметил мыслитель: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что он произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т.е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх»⁵⁵⁰. В учении об имманентном воскрешении

550 Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 180.

предполагается другой выбор и исход: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», опознание себя ее орудием, и тогда все большее объединение человечества, *братотворение*, достигаемое через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы и мира. Трансцендентный катастрофизм практически обесмысливает историю, тогда как синергическое Богочеловеческое действие спасения противостоит такому обесмысливанию. Всеобщее дело преобразования мира и воскресительный процесс как его вершина не трансцендентно одномоментны, а имманентны, рассчитаны на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, культуру, переориентацию общественного уклада, расцвет всех сущностных сил человека.

Кстати, один из последователей Н.Ф. Федорова 1920–1930-х годов Н.А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (1932) дал оригинальное истолкование Откровения Иоанна Богослова, указав, что пафос его далеко не только катастрофический (линия угрозы), – в его символическую ткань затканы оптимистические образы конечного идеала, «Иерусалима Небесного», преображенного мироздания, а также образы, рисующие путь к нему: к примеру, победа над драконом и зверем из бездны – обуздание стихийно-смертоносных, хаотических сил в природе, обществе, человеке, тысячелетнее царство праведников – этап обожения (такая трактовка близка тому, как понимался миллениум раннехристианскими апологетами, в частности Иринеем Лионским). В этом же сочинении Н.А. Сетницкий высказал плодотворную мысль о том, что столь частые в истории срывы в воплощении «прекрасных и высоких» идеалов проистекали оттого, что все они в той или иной степени страдали дробностью, дефектностью, не предполагая всецелого преобразования земной реальности. А осуществлен в истории может быть как раз наивысший, предельный, целостный идеал, предполагающий «полноту счастья и всеобщность спасения», – именно его и раскрывает перед человечеством активное христианство.

Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова и христианских космистов — один из основных, потому всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Успех онтологического дела преобразования мира ставится в зависимость от свободного выбора человечества: *поймет — не поймет, пойдет — не пойдет*, притом что сохраняется уверенная надежда на вразумление человечества «синяками и шишками» его отрицательного опыта, на силу зова Бога, эволюционного требования восхождения духа (иносказание того же зова), на творческое начало, заложенное в природе человека. Нынешняя теория самоорганизации (синергика) утверждает, что тот или иной выбор пути и будущий провидимый его результат, так сказать, «зов» будущего, формирует самое настоящее, сам тип развития — как бы вносит своего рода предопределение в процесс. Вот почему так важен сам рефлекс высшей цели, который выдвигают все русские космисты и который напрочь, принципиально отсутствует у предшественников нового экологического мышления.

Экология была впервые определена Эрнстом Геккелем как наука о взаимоотношениях живого организма и среды его обитания, его Ойкоса, дома, родины. И ее понимание и обоснование глубинными экологами вовсе не единственно-абсолютное. Даже за нынешним вариантом экстенсивного, потребительского развития, который хотелось бы оставить за порогом нового века, стоят свои принципы отношения человека и природы, своя, да, хищническая, да, самоубийственная, но экология. И активно-эволюционная, ноосферная мысль о субстанциальном возрастании природы человека и мира, и активно-христианское представление об обожении предложили свой творческий вариант экологии. И его, может быть, с большим основанием и следует назвать новым экологическим сознанием, сознанием не-утопическим, ибо логика его следует эволюционным законам, высшему религиозно-нравственному идеалу преобразования мира, ввода его в новый творчески-созидательный эон бытия, Царствие Небесное.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НООСФЕРА

Глобализация, все большее стяжение мира западным обручем единой экономической, финансовой, политической, информационной системы, захватывает мир в своих ценностях, императивах, стратегиях действия. Захватывает и умы – целой *индустрией* книг, коллективных сборников, трудов конференций; на разнообразных интеллектуальных толковищах речь только и идет о глобализации, о «глобализации и...» (от национальной экономики и политики до культуры и фольклора...). Россия, эта *страна-континент*, средостение и посредник двух миров – Востока и Запада, до сих пор пространственно самая большая страна мира, как бы сейчас ни была она обкусана по своим западным и южным бокам, всегда осознавала себя, свой путь и миссию в некоем универсальном смысле. Например, как «Третий Рим», православную державу с особым инстинктом собирания земель и народов, который лучшие умы раскрывали в высоком общемировом смысле: так Достоевский видел в славянском единстве «лишь первое собирание», расширяющееся затем «на всю Европу и мир как христианство», имея в виду, разумеется, не планетарное завоевание и господство, а торжество христианского дела и идеала. Это дело, касающегося всех и каждого землянина, было раскрыто Николаем Федоровым, другими мыслителями активного христианства (Вл. Соловьевым, С. Булгаковым, Н. Бердяевым и др.) как свершение Богочеловеческое, направленное на регуляцию стихийных, смертоносных сил падшего мира, на преобразование несовершенной-смертной человеческой природы в бессмертную и обоженную. Человечество в нем становится орудием осуществления Божьей воли, действует с благодатной Ее

помощью. Да, конечно все эти построения остались пока лишь как *проект* в духовной, не вышедшей в жизнь, в *акт*, национальной сокровищнице. Да, они прямо не одушевляли русскую православную монархию, но пока за ней стояла, пусть ею глубоко, до конца не осознанная вселенская идея, Россия была сильна и влиятельна в мире, хотя неизбежно и пала под революционным молотом вследствие непроясненности своей идеи, частичной и дефектно-искаженной ее реализации.

Второй, еще у многих на собственной памяти опыт построения великой цивилизации удался, увы, всего на семь десятилетий — глубинных пороков идеала, ошибок и преступлений здесь оказалось достаточно для критической массы ее краха. Но признаем, пусть временный, но фантастический рывок по шкале успеха *мира сего* (одна из двух мировых сверхдержав, со своим военно-политическим блоком государств и огромной сферой влияния на всех континентах) стал возможен благодаря тому, что идеология ее несла в себе некую, пусть опять же усеченную и дефектную, *универсальность*, касалась опять же всего мира, точнее значительной части его рабочего населения, бедных и униженных слоев. То есть мысль моя такова: наша страна может претендовать на мировую роль, может вновь привлечь к себе страны и народы лишь при наличии у нее великой, насущно-привлекательной идеи, «творческой идеи России», как выражался Иван Ильин, если она сумеет выдвинуть альтернативу тому фундаментальному выбору ценностей, который лежит в основе современной глобализации.

Глобализация, казалось бы, несет в себе идею и задание, и реализацию некоего единого мира. Но какого? Мир как *единый рынок*, рынок труда, финансов, товаров, услуг, образования, массовой культуры, где выигрывают наиболее успешные его агенты, торжествует западно-цивилизационный и корпоративный эгоизм при достаточно спокойном приятии факта упадка или гибели неуспешных, неумелых, неприспособленных под законным, *исторически обусловленным*, глобалистским катком. Причем, в эту *стружку*, *ушуську* и *утруску* попадают отдельные сословия и уклады, преж-

де всего традиционно-сельский, а то и целые народы и регионы. О симптомах этого нового цивилизационного расизма писал уже Александр Панарин. Действительно, гуманистический идеал Нового времени, проект Просвещения и Модерна, при всех его изъянах, глядел в горизонт единого человечества, неуклонно прогрессирующего к некоему более-менее гармоническому всеобщему состоянию. Сейчас этот западный идеал сильно похудел, можно сказать, дистрофически ужался и дегенерировал, вновь вылезло старое, хоть и под толстым слоем обманно-эстетической косметики, социал-дарвинистское мурло — появились превзысканные сыны либерального прогресса, его уверенные лидеры, его *ведущие*, а с другой стороны, *ведомые*, вольно-невольно вовлекаемые и влекомые железной рукой якобы неотменимой объективности, и, наконец, непослушные, опасные изгои, достойные крайних мер *цивилизационной защиты*. Много говорят о глобализации как о стихийном (читай: неотвратимом) процессе снятия национальных, государственных барьеров в объединении экономик в одну мировую систему, в движении капитала, технологий, информации. В тени остается другой, вполне волевой, четко направленный процесс: *подкупающее* воздействие на местные управляющие элиты, тщательно разработанные техники манипулирования сознанием массы (электората) стран и народов, кому предоставлена участь быть донорами «передовых», эффективных лидеров глобализации.

Вновь отчетливо проступает исходная религиозная матрица, протестантско-кальвинистская схема, по которой, как уже не раз отмечалось, и мог некогда успешно состояться западный капитализм: речь идет о якобы изначальном и неотменимом Божественном предопределении кого-то к спасению, а кого-то к гибели, так что можно было со спокойно закрытым сердцем к страданиям всех неудачников, слабых, ленивых, недостойных потеснять и давить их на пути к собственной «метафизически» заслуженной экономической и жизненной победе. И сейчас в глубине души (разумеется, публично не высказываемой) именно западная цивилизация считает себя полным числом такой *избранной к спасению*,

и в какой-то дроби тех, кто за ней поспеет, или точнее, будет покорнее и эффективнее служить ее процветанию — природными, энергетическими ресурсами, дешевой рабочей силой, предоставляемым пространством для ее геополитических нужд, для эвакуации туда опасных отходов, грязных технологий...

Поставим вопрос: остается ли религия для современного мира высшим ценностным, *идеальным* вектором, как это ей присуще по самой ее природе? Казалось бы, современный мир устроился на сугубо секулярных, плюралистических началах — как известно, даже из конституции Европейского союза изъят очевидный пункт о христианских основах западной цивилизации. Но всем известны боги, точнее идолы общества, недаром, названного потребительским: экономика, деньги, власть, жизненный успех, довольство и комфорт, индивидуализм, свобода, права личности... Кстати, все мы помним, казалось бы, нерасторжимую триаду: *свобода — равенство — братство*, с которой горделиво началась буржуазно-либеральная эра. Сейчас же одна *свобода* осталась самым громким и напористым слоганом на знамени либерально-демократических ценностей, с сознанием своего священного права идущей экспансией на весь мир, и посягнуть на эту высшую ценность, на это божество расценивается как кощунство и мракобесие: «Вы что против свободы?!» Но эта святыня начисто забыла о своих когда-то единоутробных братьях: *равенстве* и *братстве*, и без них она, пустая и бесплодная, в манящем пакете прелестей западной цивилизации (вкуче с «правами человека», свободой выбора и т.д.) нередко оборачивается чертовой мошной, из которой золотые монеты обещанных реальных благ сыпятся пожухлыми листьями.

Соблазняя и разрушая традиционные нравственные устои — на потребу глобализации — свобода в своем «сакральном», оправдывающем всё и вся ореоле работает безотказно, открывая шлюзы низменных инстинктов: разнузданно сексуальных, вытесняюще убийственных, эгоистически циничных. Тут мы и нащупываем тот крючок, которым зацепляет человека «свободный» потребительский идеал, а он в наше время включает и предельное рас-

крепощение тела, улаживание всех его рецепторов, максимальную эксплуатацию сладостей и острых ощущений, предоставленных человеческим естеством и его извращением, и уютное устроение на краткое время живота, и азарт беспощадной борьбы с ближним и дальним, и свободное экспериментирование с собственной жизнью и природой, развитие ее во все стороны, вплоть до самых сомнительных и демонических. Как не вспомнить пронизательнейшее замечание Достоевского о том, что безрелигиозная западная цивилизация «вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше».

Недаром еще воцарение капитализма было воспринято наиболее чуткими его критиками как своего рода *второе грехопадение* рода людского. В первом, библейском, *падении* Господь, как мы помним, в наказание отлучает наших прародителей от райской жизни, бросает их в смертную земную юдоль, преградив путь к эдемскому *древу жизни*, дабы не восполнили они тут же утраченное, не обрели «бесплатной» вечной жизни. Во втором же, реально-историческом, — люди вообще махнули рукой на такое стремление, отказались идти тернистым путем искупления и преображения своего смертного и смертоносного греховного естества к *древу бессмертия* и высшей природы. *Второе грехопадение* тождественно полной секуляризации человека, утверждению принципиальной *отмирности* его жизни, неоязыческому идеалу окончательного устроения в рамках и пределах смертной, страстно-самостной, *павшей* его природы. «Мануфактурно-промышленное» неоязычество, культ «мануфактурных игрушек» служит все тем же языческим богам эроса, торговли и войны... (новой Венере, Гермесу и Марсу...), любым страстям и порокам человека, выбравшего, по выражению Федорова, «последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта».

Тот или иной религиозный или, если хотите, псевдорелигиозный принцип всегда лежит в основе фундаментального выбора цивилизации, являясь как бы структурирующим *геном*, располагающим ее уклад в достаточно четкой и определенной кон-

фигурации. И хотя современное *неоязычество* — это *религия отказа от* настоящей *религии* (ибо последняя по самой своей сути предполагает превозможение наличного несовершенного человека, идеал восхождения его к высшей ступени бытия), оно формально не теряет «религиозного» качества (*religio* — соединяю), связующего социум и его членов в единый преобладающий тип и склад, в одну систему ценностей.

Локомотив глобализации, путь которому — и на всех па-рах — открыло поражение СССР в холодной войне, крах планово-социалистической системы, принес в Россию и капитализм, и свое корыстное геополитическое задание, и стандарты гедонистически-потребительского общества (а они играют особенно вовне, *на вынос*, агрессивную роль, обессиливающую, деградирующую местное общество и культуру). И во всем этом надо разобраться. С одной стороны капитализм, рыночное общество вполне соответствуют взгляду на себя как на наиболее *натуральный* экономический строй, основанный на первично-природных инстинктах человека: утверждение своего «я», своей самости, эрос собственности, борьбы, в которой побеждает сильнейший, стремление продлить себя в детях, наследующих плоды вашего труда и стяжательства... Одним словом — это уклад *по мерке* человека, умело эксплуатирующий его умения и таланты, страсти и пороки, фобии и компенсации, и оттого гибкий в своем балансировании, сильный в своей неустойчивой устойчивости.

С другой стороны, идейные критики и ниспровергатели капитализма обнаруживают в нем тенденции к отчуждению человека, фетишизации вещи, к стандартизации труда и человека, наконец, к торжеству массовой культуры, созидающей легкий вкус к бездумному развлечению, к чувственному комфорту, а то и к растлению, наркотизации сознания... И обе стороны правы — и то, и это в нем сосуществует: инстинктивная естественность и зверобожие, но и механистическая отрегулированность, изощренная манипуляция сознанием всех и каждого, приводящая к созданию человека внедренных, умело отработанных реакций и вкусов, ощущаемых

как «свободно» выбранные, — при особо тщательном погашении в нем метафизических забот и беспокойств, любого порыва к онтологическому восхождению. Принципиально не пестуясь, духовное зрение и дерзание (как важнейший дар, оправдывающий библейское указание о создании человека «по образу и подобию Божию») вообще не открываются: не востребованные, они скукоживаются в атрофированный отросток. Это и есть пресловутое господство бескрылого буржуазно-мещанского духа, обеспложивание стихийно-творческих, религиозно-трансцендирующих энергий в человеке, которое так ужасало уже первых критиков капитализма, западных романтиков, русских славянофилов, Герцена и Достоевского... Пожалуйста, борись, хитри, развивай те или иные умения, научные и культурные таланты, бесцельно играй, уходи в свои фантазии и виртуальность, сладко забывайся или лучше — хватай удачу, не оглядывайся на отставшего и упавшего, превосходи себя — но только в плане прагматического, временного земного успеха!

Кстати, вспомним, как в цехах, за станком, на конвейере перемалывали, да и перемалывают до сих пор недавнего крестьянина с его космическим мироощущением, природосообразным типом труда, врожденной *экологичностью*, традиционной моралью, превращая в придаток к машине, в «нормализованного» работника, как называл его «железный Гастев», один из крайних пролетарских идеологов инженерно-конструкторского подхода к самому гегемону, превращаемому в «социальный автомат». В его построениях ярко обнажается генетическая связь капитализма со своим врагом и близнецом — пролетарским социализмом, втиснувшем более мягкие и *умные*, умеющие при всем при том потакать человеческим слабостям и страстям, тенденции первого в жестко-аскетический тоталитарный каркас. Ни с кем так отчаянно не боролась пролетарско-социалистическая идеология, как с крестьянством, его «стихийностью», «неорганизованностью», религиозной «мистикой», с тем *лучшим*, что было в идее и практике капитализма — с его священным правом собственности, инициативы, личной заинтере-

сованности в труде и его результатах... А вот отчуждение человека, механистическая стандартизация труда и сознания, те негативные стороны капитализма, на которые так метко указывали идеологи научного коммунизма — Маркс и Энгельс — парадоксально воцарились в исторической попытке реализации их идей.

Сама революция и последующее строительство нового общества были отмечены наступлением индустриальной, городской цивилизации с ее духом рационализма и секулярности на одно из традиционных обществ, основанное на большей связи с природой и космосом, на вековом крестьянском укладе, нравственно-религиозных, общинно-родственных ценностях. Интересно, что советский период с его пафосом реконструкции, индустриализации, бурного американизма пятилеток стал одним из наиболее ударных и успешных продвижений мирового процесса западной модернизации, профанирующей секуляризации аграрно-религиозных стран и регионов. (Не забудем, что и идеи материалистического социализма, марксизма были восприняты с Запада, правда, их пересадка в особую национально-психологическую почву прошла не без мутаций.) Своеобразие советского периода индустриального цивилизаторства огромной крестьянско-христианской страны заключалось в методах: делать предполагалось не западным долгим путем на основе экономических закономерностей, а аврально-штурмово, на идейном энтузиазме, на нравственно-взнуздываемых стимулах и частично — на дешевом рабском труде заключенных. Такая цивилизаторская задача, да еще решаемая в невиданно сжатом, на пределе сил темпоритме, требовала особой одержимости, аскетизма, редукции человека до эффективного работника — всё для дела, ничто не щадится: здоровье, личная жизнь, существование других. И вот, штурмуя реки, строя ДнепрогЭС или Магнитку, покоряя сопротивление материи, строители как будто взыскивают какой-то цитадели высшего блага, берут бастион окончательного счастья, чуть ли не «земного рая» (все это прекрасно передано литературой эпохи). Здесь была какая-то так и неосознанная тогда подменная эйфория. И была она недолга.

Нравственно-энтузиасмические стимулы работали в целом значительно хуже *нормальных*, быстрее девальвировались.

Но как ни парадоксально, советский период со всеми его теньями и дефектами (террором, тоталитарным единомыслием, гигантоманией круглых цифр, в которой исчезал конкретный человек, рабским трудом Гулага...) вряд ли должен так уж презрительно третироваться нынешним либеральным лагерем. Этот период приблизил его идеалы и цели: вестернизацию России, сход ее со своих традиционных путей. Правда, индустриализация сделала СССР военной сверхдержавой с угрозой экспансии коммунизма по миру, что было совершенно неприемлемо для Запада. И нынешний западный штурм России производится уже более адекватными для нового скрыто-колониального этапа глобализации методами, а потому и более радикальными, сносящими подчистую национальные достижения: промышленность, науку, образование... Россия прошла искус тоталитаризма, сейчас проходит искус «свободы», что окажется разрушительнее — еще вопрос... Достаточно зорко взглянуть на ту критическую, скрыто и открыто угрожающую истерию, которая поднялась сейчас на Западе по поводу России, как только она стала делать первые движения хоть к какому-то своему государственному возрождению.

Русские религиозные мыслители дали, возможно, самый глубокий анализ причин и сути русской революции: это и «малый апокалипсис истории» (Бердяев), напоминающий всем, насколько прекраснотушны и подслеповаты человеческие упования на устойчиво-мещанскую гармонию, уютное существование на земле в пределах *послегрехопадного* порядка бытия с его неизбеженными разрушительными иррациональными силами вне и внутри человека; это и национальная катастрофа для России; и расплата за грехи и преступления прошлого режима... Мыслители эти не могли не отметить и положительные эффекты: после революции объективные процессы вынесли к культуре и творчеству широкие массы, а большевистская власть, как это ни странно, спасла саму российскую государственность. Первоначальный револю-

ционный *анархизм*, приведший огромный российский организм к развалу, деградации, чуть ли не клинической смерти, неизбежно-«спасительно» сменяется *деспотизмом*, авторитарной, тоталитарной властью, которая становится тем мучительным, даже бесчеловечным лечением, что реанимирует распавшиеся, некротические части государственного, экономического, общественного целого, чтобы встряхнуть их, динамизировать, оформить, пусть жестоким образом, в новое могучее целое.

Неужели и сейчас после новой революционной встряски, нашествия, пожалуй, еще более тонких и опасных вирусов, вошедших в плоть и дух страны, угнетающих и разлагающих ее, в ситуации прогнозируемых реальных и не столь уж дальних угроз чуть ли не исчезновения ее с карты мира в своем нынешнем, пусть и усеченном, целом, мы обречены лишь на повторение былого «тоталитарного» опыта, может, пожарно и сработавшего, но, увы, ненадолго и с залогом исторической расплаты?! и не попытаться ли иначе — вырваться таки из дурной бесконечности и порочного круга русского исторического рока: «ходить побиравшись под чужими окнами», по выражению Ивана Ильина, непрестанно заглядывая и оглядываясь на другие цивилизации, идеологии, пути развития, прежде всего западные, американские, будто бы самые передовые, объективно-неотменимые, лакомые и обещающие издалека, но жестко сдирающие народную шерсть и кожу при своем приближении и внедрении. Вряд ли необходимо живописать ту же нынешнюю живодерню для одних, захлопнувшуюся западную дешевого рабства, крутого эгоизма и цинизма для других, элитный фестиваль жизни для немногих — всё это перед нашими глазами, тысячами страшных, шокирующих и наглых историй и цифр ежедневно валится на страницы газет и журналов, экраны телевидения и радио!

Общепризнанно, что время классического индустриально-капиталистического общества уже проходит, грядет постиндустриальный его этап, когда сфера собственно материального производства, оставаясь фундаментом общественного процвета-

ния, уходит со своего центрального места. Я уж не говорю о труде физическом, по удовлетворению основных жизненных потребностей человека (в еде, жилище, одежде и т.д.), который Лев Толстой считал основой народной нравственности, — его ценность девальвирована до низменной, почти презренной деятельности, перекладываемой в глобальном мире большей частью на маргинальные слои — мигрантов, страны третьего мира, куда уже уверенно записывают и нас. Глобалистский «естественный отбор» готов спокойно отсеивать неприиспособленные, упрямо-«отсталые» народы, экономики и культуры, перерабатывая их в безличный этнографический материал для выполнения всяческих низких, грязных, непристижных функций старых и новых космополитических конгломератов. Зато ново-империалистически поощряется отток лучших научных сил, интеллекта, знания и умения (взращенных природным национальным талантом и прежней системой образования) куда-нибудь в Силиконовую долину, западные университеты и исследовательские центры.

Уже с ролью России даже и в славянском мире покончено — тот почти весь радостно влился в орбиту нынешних гегемонов — США и объединяющейся, секулярной материалистической Европы. И тем не менее Запад, видимо, не успокоится до тех пор, пока не расчленил большую (бывшую великую) Россию на десяток, а то и другой мелких, немощных, уже окончательно марионеточных образований. Да, похоже, бояться скрытого потенциала некоего идеологического, ценностного коленца, *чреватости* чем-то неожиданным в недрах и лоне «загадочной русской души», как бы иронически ни кривились теперь перед этим штампом, недаром же некогда свежо родившимся в восприятии иностранца.

По большому метафизическому счету, существует два типа человека. Один, целиком вписанный в практическую посюсторонность, на полном и единственном *серьезе* внедрен в нужды, заботы и удовольствия *мира сего*, спокойно-фатально принимает его природно-смертные законы. Потребительское общество выросло на почве явления, которое было названо *буржуазностью*,

причем, в широком смысле, учитывающем не только понятные социально-экономические, но и психологические и прежде всего духовно-метафизические, или точнее а-метафизические ее измерения. Дух буржуазности, мещанства, демократизировался, разлился по всем слоям общества и достиг своего торжества, сложив определенный стиль жизни, тип поведения, утвердив свои ценности, свое оправдание существования. Он — исключительно *отмирн*, его *потолок* упакован без просвета в реальности высшие, в дерзание к *небу*. Мещанин в таком философско-герценовском понимании ампутировал в себе главное метафизическое качество человека, его духа — *трансцендирование*, перерастание себя. Везде, куда проникает буржуазно-мещанский дух (а с глобализацией он проникает всюду), он подрезает крылья настоящему духу, порыву и прорыву в более высокую онтологическую реальность: если взять лишь область культуры, то идею и задачу преобразования самой жизни и человека он забьет эстетизмом, «искусством для искусства»; метафизическое беспокойство и воистину новое творчество — постмодернизмом, иронически жонглирующим деконструкциями и симулякрами... Религию объявит делом частным и личным, великие философские идеи положит на безопасную академическую полку. Буржуазно-мещанский дух может дышать и в консерваторе, и в либерале, и в революционере, и в нигилисте... У него тысячи обличий — социальных, философских, «религиозных», но за всеми ними — один неоязыческий, антиэволюционный выбор.

Обратимся теперь ко второму типу человека — тот, при такой же, как у первого, естественной причастности к условиям и требованиям земного бытия, чувствует себя в них значительно более неуютно, несчастно, глубинно трагически, не принимая их как окончательные и должные. Такой человек живет в духовно динамическом, *натяннутом* пространстве, где работают два полюса — и земное *здесь и теперь* и трансцендентный зов к лучшей природе, к «новому небу и новой земле». Собственно только такой человек и может быть назван *религиозным*, душа которо-

го — «христианка», даже если он и вовсе не исповедует никакой религии. Тогда как и объявленное исповедание оной, и обрядовое прилежание может быть лишь традиционно-благочестивым «бантиком» к жизненному платью первого, по сути *безрелигиозного* типа.

Так вот, в своих размышлениях над русским национальным характером отечественные мыслители, отмечая его антиномии (анархизм, мятежность, анти-буржуазность и покорность, терпение, консервативная инертность; свободолюбие, аполитичность и государственность, бюрократизм; мессианская всечеловечность, жертвенность и почвенничество, национализм; богоискательство и воинствующий атеизм...), все указывали на одну доминанту русской души, которая и относит ее к этому второму, метафизически ориентированному типу: ее устремленность к абсолюту, к последним временам и срокам, к Царствию Небесному, где находит воплощение чаяние всеобщего спасения, обоженной природы человека и мира. Наряду с другими религиозными мыслителями Лев Карсавин подчеркивал не просто *абсолютность* русского идеала, но и самое главное — сознание того, что «идеал лишь тогда ценен, когда целиком претворим в жизнь...». «Или всё, или ничего» — так определял дилемму русского максимализма Евгений Трубецкой, предостерегая против ее опасностей. Такой тип сознания, действительно, подвержен разного рода роковым срывам и извращениям (аукающимся в самой русской истории): провал промежуточных, историко-культурных звеньев, идеи *постепенности*, творчески-созидательного эволюционного возрастания (получить всё в миг и сразу, как страстно верили платоновские чевенгурцы). «Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательной наивностью принимает за таковой нечто совсем неподобное...», а при крушении того суррогата, в который народ вдруг усилился поверить как в такой идеал, он легко впадает в «неслыханное скотоподобие или мифическое равнодушие ко всему» (Карсавин), во «всё позволено», демонстрируя *нигилизм* как изнанку своей глубинной *апокалиптичности*.

Нынешняя ситуация идеологической пустоты, пришедшая на смену поверженного идеала (принадлежащего как раз, по классификации последователя Федорова Николая Сетницкого, к идеалу частичному и дефектному), весьма способствует этому настроению равнодушия и безнадежности. К тому же установившийся сейчас строй и уклад работает на глобалистское задание *сменить душу* России, разделяющую ее с европейско-американским миром до полного непонимания, глухого раздражения, скрытой вражды, сделать ее, наконец, «нормальной» (притом и с корыстным прицелом *укоротить* ее и *обрезать* для практических нужд фактории-донора).

Хотелось бы сказать несколько слов о роли интеллигенции в этом процессе. Еще в известной славянофильской триаде: *государство, народ* («земля», по выражению Константина Аксакова), *общество*, последнее (сейчас говорят «гражданское общество») понималось как посредническая инстанция между двумя первыми, поднимающая народные интересы, чаяния, ценности на ступень самосознания, с тем чтобы государство (власть) знало и считалось с ними. И место *общества* в таком понимании в России заняла преимущественно интеллигенция, однако не всегда и не вся стала она выразителем народного, национального самосознания. Вспомним ее роль в подготовке революционной, национальной катастрофы, пронизательно явленную авторами «Вех» и «Из глубины». И в исторически недавнем поражении России в холодной войне, в процессе либерально-капиталистической ее глобализации часть интеллигенции, и довольно значительная, сознательно и бессознательно идеологизированная недругами России, стала вольно-невольным исполнителем задания западной цивилизации, о котором только что шла речь: подменить *организмический* принцип русской души, ее духовно-генную архитектуру. Сейчас колоссальную роль играют деньги, положение, материальные блага, и за них чутко держат усики по ветру и делают *что надо*. (Конечно, всегда были и есть группы и слои *общества* честного, твердого в своих глубинно народных убеждениях, но такой интеллигенции всегда труднее все-

го, заталкивают ее в тень, на обочину, откуда ее идеологов и творцов могут найти и поднять часто лишь в академически изучаемую историческую память, *безобидную* для уже ушедшей актуальности.)

Это «что надо» пытается окончательно заглушить всегда живший и звучавший в русской душе метафизический зов громкими дразнениями цивилизации досуга и развлечения, гедонистической, психоделической массовой культуры, обрушившейся прежде всего на молодое поколение: рок, попса, секс, травка, ублажение сенсорных точек при приятном погашении или полном отключении сознания, культ насилия, право на убийство... Казалось бы, как распаляют зоны чувственного удовольствия и ошаления, «погорячее, погорячее», а жизнь вокруг, люди становятся... все холоднее — холодеет, жестянеет мир, самочувствие каждого, отношения людей между собой, государства, общества к ним, их к государству, истории, бытию вообще. У элитной части молодежи пестуются разум и знания прагматические, узко-профильные, *мораль успеха* — для большинства престижно существовать и действовать в непроизводственной сфере (финансов, юриспруденции, политологии, сервиса, торговли), в индустрии развлечений, шика-шока...

Конечно, речь идет о преобладающей тенденции, с которой связано то новое, что ошеломляюще вошло в нашу жизнь. Здесь и энергичное, циничное племя больших и малых внутренних конкистадоров, покорителей общенародной собственности, природных ресурсов, чужих кошельков, потеснивших на обочину прежнюю советскую «интеллигентную» элиту, которая теперь роится вокруг них как держателей кормушек и центров влияния. А в каком броуновом движении, эстетической пестроте клубятся яркие актеры и паяцы, риторы политического театра, масс-медиа, раскрученные звезды шоу-бизнеса, клубных тусовок, золотой молодежи, живописные фигуры оккультных «наук» и практик!.. Но разве это всё? На мой взгляд, здоровое ядро нации живо и действует, пусть в тиши и тени, вдали от публичного *информационного поля*: есть у нас и честные труженики, сохранившие исконно народные качества русской души и отноше-

ния к миру, передающие их своим детям, и молодые, идущие под сень церковных приходов, причем деятельного толка, спасаясь там от мусорного вала массового растления, есть и ученые, ради «интеллектуальной любви к Богу», *богу* своего любимого предмета, бескорыстно служащие отечественной науке, есть и настоящие художники, политики и журналисты, есть и вечные русские искатели альтернативных путей движения вперед человека и мира... Есть уникальное духовное наследие русской культуры. Есть, наконец, та активно-христианская, активно-эволюционная мысль, часто объединяемая в понятии русского космизма, которая может и должна стать нашим русским и одновременно универсальным ответом на идеологию и практику глобализации, представляя собой созидательно-спасительный вариант планетарного, а то и космического устройства жизни. Хотя классический период разворачивания этого философского и естественнонаучного течения приходится на столетие (с первой половины девятнадцатого до середины двадцатого века), уже отстоящее от нас более чем на полвека, его адекватное и широкое усвоение еще по-настоящему не началось, а дальнейшее углубление и уточнение его новыми научными достижениями, актуально-современное синтезирование этого наследия продолжается — в силу господства совсем другого цивилизационного выбора — больше в боковых, так сказать, капиллярных, мало видимых частях культурного организма.

Русский космизм в обеих своих ветвях — активно-христианской (Н. Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Горский, Н. Сетницкий) и натурфилософской, естественнонаучной (В. Одоевский, А. Сухово-Кобылин, Н. Умов, К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский, В. Муравьев...) стоит на идее *активной эволюции*. Основываясь на безусловном эмпирическом факте *цефализации*, т.е. неуклонного роста головного мозга, *усложнения* и *утончения* нервной системы в ходе эволюции живых существ, приводящей к созданию человека, русские космисты делают вывод, что на человеке эта внутренняя закономерность

эволюции, намекающая на некий ее идеальный телеологический импульс, не останавливается. Эволюция (или, если хотите, замысел Божий о мире и своем венце творения) выдвигает человека, наделенного разумом, уже не как страдательно-пассивного, а как *сознательно-творческого* агента своего дальнейшего разворачивания – и не только в уже взятом ею векторе все большего развития духа в лоне материи, но и все большего управления духом материи. Этап сознательно-активной эволюции, диктуемый требованиями разума, причем, «разума верующего» (используя выражение славянофилов), *разума сердечного*, направляемый активно-христианским идеалом, призван вести к преображенному состоянию природы человека, ныне существа еще смертного, *промежуточного*, кризисного, и природы мира, отданного стихиям разрушения и энтропии. Этот будущий преображенный порядок бытия получил различные названия: у Федоров – регуляции природы, *психократии*, у Вернадского – ноосферы, у религиозных мыслителей – Царствия Божьего, Царствия Небесного.

А теперь вернемся в современный мир, увы, гибельно далекий от сознания стоящих перед ним активно-эволюционных императивов, замечательно выраженных французским собратом русских космистов, ученым и философом Тейяром де Шарденом: «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно выше» – за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь». И что же мы видим? Глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, принявших, как известно, форму глобальных кризисов. О чем это свидетельствует? Значит эти глобальные проблемы – экологические, демографические, антропологические – решаются как-то радикально *не так*, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты. Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) – поражает, насколько они

страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшегося в русском космизме), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех землян. И касаются-то они именно натурально-бытийственных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, главного — конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека (антропологический кризис), а подход к этим проблемам — лишь экономический, социальный, геополитический и начисто лишен онтологического, сущностного измерения.

Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *падшее* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор — как впервые четко высказали Федоров и другие мыслители русского космизма — человечество никогда не учитывало этого гиблого онтологического фундамента в своих действиях в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента. Коммунистический рай на земле проваливается в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в природе человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника — смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым» (Федоров). Очередная обманная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «пост-история» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором, не говоря уже о нигилистических угрозах, таящихся в той же ожесточенной отчаянием в спасении смертной человеческой природе.

Вспомним и замечательно иронический пример из так называемого первого этапа глобализации на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, когда благодаря новым техническим и транспортным достижениям пошло ускоренное торговое, промышленное сближение стран и регионов, воспринятое многими как начало эры всемирного процветания и умиротворения. Так, в своей книге «Великая иллюзия» (1909) Норман Энджел, один из первых апологетов глобализации, «убедительно» доказывал, что в новой ситуации экономической взаимосвязанности всего мира, война окончательно теряет свою почву и становится невозможной. И это за пять лет до первой в истории по-настоящему глобальной войны, а затем до гигантских революционных потрясений, явления фашизма, второй мировой войны, невиданных массовых манифестаций зла!..

Современные психологи и социологи говорят о широком поражении самых благополучных стран (более трети населения) «ноогенными невротами» (невротами отсутствия смысла и цели жизни), «психоневротическим нигилизмом» — проявляют они себя в наркотизации сознания (забыться от бессмыслицы и неизбежной смертной бездны!), в эпидемии самоубийств, разгуле разрушения и саморазрушения... *Конец света* гнездится в недрах самого человека, отравленного смертными токсинами. Нигде так отчетливо и выразительно как в литературных, идеологических, философских концентратах не выходит наружу неотступный, неизбываемый, часто подсознательный страх смерти, ужас уничтожения «я», доходящий иногда до окончательного отчаяния, целящего уже во всё сразу и вместе: в себя, других людей, всё живое, наконец, землю, космос, весь универсум (вспомним хотя бы исповедь логического самоубийцы из «Дневника писателя» у Достоевского или теорию Эдуарда Гартмана о будущем желанном коллективном самоубийстве человечества и с ним уничтожении всей вселенной). Психологи уже исследовали механизм переноса подсознательного, полусознательного и сознательного страха смерти с себя на другого. Этот сдвиг остро ощущается в садистических

актах, но он же на деле широко проявляется в самых разных эксцессах ненависти, жестокости, убийства, сотрясающих межчеловеческие, межнациональные, межгрупповые отношения. Сдвигов и переносов всегда было немало: мирной кончине в домашней постели предпочитали гибель в распалении бранного эроса, медленная агония жизни добровольно прерывалась мечом харакири, факелом камикадзе, теперь шахиды в одно мгновение уносят свои и чужие жизни. И, наконец, «О, если бы со мной погибла вся вселенна!», «Всё утопить!», всё взорвать, привести к коллапсу! *Nihil, nihil* — ничто, ничто — на таком сатаническом порыве только и утоляются ожесточенно-безнадежные, обезбоженные ум и сердце, метафизически озлобленные до предела. Вот они крайние манифестации антропологического кризиса, залегающие в иррациональных глубинах секулярного, предполагаемо «разумно» устроившегося общества!

«Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26) — и работа этого врага, густая трагическая тень, которую бросает она на существование сознательного и чувствующего существа, отравляя ядами безнадежности, циничного вызова, нигилизма глубины его психики, направляется никем иным, как антагонистом Бога, не зря названным «имуций державу смерти». Сейчас неистовство нести смерть другому, убивать, сеять трупы, гибнуть самому залило книги, газеты, журналы и — особенно *заражающее*, касающееся глаз, ушей, *чувствительности* множеств — теле и киноэкраны. Возьмем лишь один пример: культовый фильм «Убить Билла» — какая эстетизация убийства, превращение этого акта в красиво-жестокый, кровавый балет! Здесь особенно очевидно *смертопоклонство* современной массовой культуры, как собственно всей потребительской цивилизации, на деле поклонившейся «имущему державу смерти».

А ведь именно русская культура родила самого радикально-го за всю мировую историю борца со смертью. Родоначальник активно-христианской мысли, автор «Философии общего дела», Николай Федоров как раз вводит так недостающую высшую цель

в историю, а также в жизнь всех без исключения людей, живших, живущих и кому еще жить в будущем, всех поголовно смертных: *истребление* этого «последнего врага», преодоление теперешней смертной, кризисной, *опасной* для себя и мира природы человека, созидание нового бессмертного статуса бытия, распаханного на вечность космического созидания. С уяснением этой цели русский мыслитель связывает достижение наконец-то *совершеннолетия* («меры возраста Христова») родом людским, таким еще буйным подростком, играющим в свои нередко злые, отчаянные и бессмысленно-губительные игры.

Идеологи глобализации с ее реально торжествующей гипертрофией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта качества жизни, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задается ценностями потребительства и комфорта, пусть и в более широком культурном ассортименте, и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемерид, со своей неизбежной теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), а это и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический — победу над старением, смертью, возвращение к преображенной жизни уже унесенных ею.

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе ставится мыслителями активно-эволюционной линии, по сути, в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» в *надежде* на освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8, 19, 21), как необхо-

димось настоящего осуществления библейской заповеди об *обладании землей* и мудром *владычестве* над ее созданиями. Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным стихийным силам, потрясающим род людской в землетрясениях, наводнениях, цунами, засухах... и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т.д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество в *общем деле*. В русском космизме были проективно промыслены и конкретные пути и способы *регуляции природы*, в том числе и мирное использование войска, превращение орудий истребления в орудия спасения (как пример пророческой эффективности такого проекта можно привести современные разработки использования своего рода космического ядерного щита как защиты от вторжения нежелательных небесных тел, могущих нести апокалиптическую угрозу жизни на земле).

Глубинный порок глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рождается радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африку к ногтю спидом и племенным геноцидом, Россию ужать до 30–40 млн. уже спущенным каскадом депопуляции и т.д. и т.п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести миллиардов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит умножение возможностей регуляции совокупным человечеством

сил и энергий природы («внесение в нее воли и разума»), но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Русский космизм снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, снова живем! — за счет планетарного большинства), тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. На такую грандиозную задачу может работать только новая наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения Жизни, синтезировавшая все свои отрасли и дисциплины, все творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации метафизических императивов активно-христианской веры.

В таком деле, буквально, лично касаящемся всех, христианский идеал доходит до своей полноты, отказывается от пассивности, от фатального понимания апокалипсических угроз (те — лишь угроза, дурной прогноз на ложный, антиэволюционный, противобожеский выбор, а не роковой, неотменимый приговор), освобождается от «слишком человеческой», мстительной, рождающей бунтарский нигилизм идеи разделительного, не всеобщего спасения, усваивает принцип обращения злонаправленных сил и энергий в созидательные и благие, искупления носителей зла и греха, их деятельной реабилитации и преображения. И тогда от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, даже бывших

некогда носителями и держателями веры, именно такое активное, деловое христианство, вступившее в новую творческую эпоху своего развития, раскрывшее универсализм Благой Вести, свой активный богочеловеческий характер, получает для себя возможность воистину мирового триумфа: вырваться к своему возрождению, более того — к тому *шествию* по всей планете, к той христианской революции душ, умов и воли, которую заповедал Христос («Шедше научите все народы...»).

Очень важно в наше время преодолеть фатум одного, единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем, сам этот новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать, зов грядущего, начинает определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, выдвигаемой русским космизмом, — ее даже теоретическое для начала освоение обществом начнет реально действовать как направляющий, эволюционный фактор.

Когда в свое время Вернадский описывал складывающиеся условия и материальные предпосылки перехода в XX веке к ноосфере, он указывал, казалось бы, на многое из того, чем отличается нынешний глобализирующийся мир: *вселенскость* человечества, освоившего для себя всю биосферу, заселившего всю землю, вплоть до самых труднодоступных мест, преодоление пространственно-временных барьеров между частями и уголками планеты, быстрые, эффективные средства передвижения и сообщения, обмена информацией, связывающие землю в единое целое, прогресс науки, созидающей общеземной мозг, омассовление истории, социальной жизни... Рождение ноосферы — процесс планетарный и объективный, и его, казалось бы, можно

в чем-то совместить с глобализацией. Ведь и «сфера разума», искусственная оболочка биосферы, радикально преобразуемая идеями и проектами, трудом и творчеством человека, вовсе не столь уж гармонична, разумна, несет в себе те же кричащие противоречия, что и строящий ее несовершенный, смертный человек. Но в том-то и дело, что ноосфера, существующая *как факт*, отлична от истинной ноосферы, ноосферы *как идеала*, предполагающего по меньшей мере «господство человека над внешней природой и господство в самом человеке сил разума над низшими инстинктами» (Вернадский). Главное для русского ученого — точная, созидательная коррекция объективного процесса ноосферизации и планетаризации, которую должны внести в него идеал, цель и реализация сознательно-активной эволюции. Но где до постановки и решения таких онтологических задач нынешней неолиберально-рыночной глобализацией, разве есть в ней то важнейшее предусловие создания ноосферы, выдвинутое тем же Вернадским, которое он определил как *единство* человечества, признание равноценности всех людей, утверждаемой им как глубоко природный факт?!

Объединение мира, внедрение эталона «открытого общества» сейчас идет по сути ради скрытой корысти трансатлантических корпораций, кому необходим свободный доступ к источникам энергии и дешевой рабочей силе; здесь же действует единообразная удавка «прав человека», часто вовсе не приложимых в западно-манипулятивном их виде к целым большим регионам с другими вековыми религиозными и культурными традициями и ценностями. А ведь прикладывают, и с каким напором, выкручивая руки некорным архаистам, забрасывая отработанные социальные технологии по соблазнению главным образом молодежной массы... Глобалистский прогресс, диктуясь дефектным, если не идеалом, то заданием, сгущает тени, изнанку человеческой природы, усиливая в поле *низшей свободы* душевный хаос человека, а-моральные, а то и преступные его импульсы. И тогда антиглобалистский отказ от такого прогресса, от космополитического рыночного диктата,

опора на традиционные натуральные основы и ценности, мультикультурализм... — такой «ретроградный» выбор кажется более сохранным-нравственным, избегающим сатанически-изошренных извращений разума и поведения, как то происходит в глобалистском «авангарде». Часто «отсталость» лучше, глубже, органичнее, человечнее (божественнее), чем безудержное предполагаемое *вперед* на ложных путях.

Однако по-настоящему продуктивно противостоять процессу глобализации вряд ли получится через островки местной автаркии, самозамыкания в своих этнических, культурных нормах и ценностях. Нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов ноосферы, активного христианства. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосприятий, логик. А вот планетарному, ноосферному человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования человеческой природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни и эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом (вспомним хотя бы с детства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты).

Контраст идеалов глобализации и ноосферы ярко выступает в их, с одной стороны, игровом (несовершеннолетнем), иллюзорно-

эфемерном, с другой же — в серьезно-религиозном отношении к жизни, человеку, истории. *Игра, человек играющий* утверждает, как чуть ли не самое изысканно-эстетическое употребление жизни, к чему в последнее десятилетие прибавилась еще массово культивируемая азартная, опустошающая карманы и души игромания и особенно опасный соблазн (прежде всего для молодых) ухода в мир виртуальности, вытесняющей, заменяющей реальность. Это грозит созданием какого-то нового типа человека, атрофирующего в себе те восприятия и качества, что были востребованы самой эволюцией: внимание к объекту, распаханность на мир, подлежащий познанию и изменению, а тут — какая-то инволюция, уход в себя, в фантазии, наркотически-игровые иллюзии, безразличная отрешенность от действительности. Активно-христианский и ноосферный идеал, рожденный и разработанный в России, напротив, предполагает переход от мира секуляризованного с его ценностной относительностью, враждой ко всему абсолютному, от цивилизации принципиально *вне-космической*, игровой, стоящей на приятии смерти и оттого вполне допускающей и даже ожидающей где-то в более-менее дальнем горизонте фейерверк всеобщей гибели, к утверждению смертоборческого сознания, могущего объединить всех людей земли, к *религиозности* мира, *освящению* всей жизни и спасительного для каждого космически-преображающего дела.

БОРЬБА СО СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВОМ⁵⁵¹ИНТЕРВЬЮ
СО СВЕТЛАННОЙ СЕМЕНОВОЙ

— Для начала — как вы пришли к философии, как определились основные темы вашего раздумья и историко-философской работы?

— Собственно, с отрочества я была, так сказать, стихийно философствующей особой — по жизни, в глубине себя, в общении с друзьями. И тогда уже главной душевной загвоздкой являлась для меня смерть, внутренне-неизымаемым мотивом — размышления о ней. Предназначение философии, любви к мудрости, обычно видели в созидании систем познания и понимания мира, человека, Бога — а первоцарь философской мысли, возвышенный идеалист Платон так открыл глубинный исток философии, смысл занятий ею: «Для людей это тайна: но все, которые по-настоящему отдавались философии, ничего иного не делали, как готовились к умиранию и смерти». Давно трюизмом стала мысль об удивлении как начале философствования. Впрочем, настоящая суть этого удивления, главного удивления высветляется в луче Платонова высказывания: как это я вдруг перестану существовать и что за та-

551 *Смертобожничество* — понятие, введенное философами-космистами 1920–1930-х годов А.К. Горским и Н.А. Сетницким в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926). Под смертобожничеством они понимали утверждение неизбежности, непреодолимости смерти для человека и человечества, т. е. фактическое обоготворение смерти (примеч. составителя).

кое я тогда явление, сознающее, чувствующее, творящее («я царь, я бог») и вместе *ничтожное*, не владеющее своим бытием, жертва любой гибельной случайности («я червь, я прах»), почему я таков, откуда я пришел и куда направляюсь, что за мир вокруг меня и есть ли в нем некие вещие знаки, намеки на мое предназначение... Вот такое удивление себе смертному и высекает философическое раздумье, прежде всего горестное, зацепляющее сердце и ум недоумением, неразрешимостью, загадкой...

Если следовать Платоновой формуле, то моя внутренне-неизымаемая тема была философической, такой она и осталась, только сейчас она о не о том, как *учиться умирать*, а как *не учиться умирать* или *учиться не умирать*. Мысли о смерти — это мысли об онтологическом пределе нашей жизни, ее трагической отграниченности. Они ведут за собой караван вечных вопросов — о смысле существования, о начале и конце, о времени и вечности, об отношении духа и материи, человека и космоса, о природе самого человека, о судьбе и свободе, о культуре, о Боге... Этим кругом и определилось в основном мое творчество. Еще будучи в аспирантуре я недаром исследовала экзистенциализм — он ведь как раз сфокусировал видение вещей на факте смерти: только острое осознание конца как фундаментального измерения нашего бытия приводит к *пробуждению*, к выходу из *неистинного* существования. В своей кандидатской диссертации о философском романе Сартра и Камю, позднее значительной частью опубликованной в моей книге «Преодоление трагедии» (1989), я еще и углубленно, с новыми результатами, вникла и в факт встречи философии и литературы, в такую французскую жанровую форму философствования, как афористическая проза моралистов, философский роман, возникающий в лоне мировоззренческой системы (просветители, экзистенциалисты). Эта работа помогла мне позднее при рассмотрении особенностей уже русского культурного феномена: ее литературы как, быть может, самой глубокой и экзистенциально-пронзительной формы национального самосознания, философского освоения мира и человека.

Однако экзистенциализм остался на первой, отрицательной стадии переживания и осознания трагизма смертного бытия: лишь внутренне, гордо стоически стать выше губящих, непреодолимых сил и законов природы! Никакого положительно-го, созидательного выхода эта философия не видит. Выход этот, на мой взгляд, дает русская религиозная мысль, Николай Федоров, который не только стоит у истоков ее взлета, но и является, на мой взгляд, наиболее радикально-дерзновенным, практически ориентированным выразителем основных ее оригинальных идей: *Богочеловечества* как синергии, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый обоженный статус бытия; *метафизики всеединства*, строящейся на идеале космической соборности, гармоническом единстве множества, в котором каждый элемент равноценен другому и целому, черпая свой прообраз, свою модель, если хотите, в Божественном Троичном, нераздельном и неслиянном, питаемом любовью бессмертном и всемогущем бытии; наконец, идеи *всеобщности спасения*.

Собственно моя встреча с мыслью Федорова произошла в 1972 году, когда я, уже пройдя экзистенциалистский искуc, обернулась в своих занятиях от западной философии и культуры к родной, русской. И вот в наш дом попадает книга Владимира Кожевникова о Федорове. Тогда я, как Татьяна Ларина, восторгалась глубинами своего существа: «Это он!» Несколько месяцев безвылазно просидела в Ленинке, читала два тома «Философии общего дела», тщательно их конспектировала, высекая из чтения свои понимания. Мое до того достаточно эстетически-игровое отношение к собственной жизни (правда, с трагической экзистенциальной подкладкой) изменилось радикально — на серьезное и ответственное прежде всего перед этой мыслью, пронзившей меня как откровение эволюционного авангарда Земли, всего рода людского. Федоровское учение предстало мне ясным и стройным, как прекрасный Храм, зримо несущий богатство своего метафизического, этико-эстетического, практического послания сынам и до-

черям человеческим. Буквально за одно духоподъемное лето своего тридцатитрехлетия я нанесла на бумагу в основных чертах свое видение этого Храма. Понадобилось более 15-ти лет, чтобы после бесплодных мытарств в запуганных советских издательствах книга «Николай Федоров. Творчество жизни» в 1990 году вышла в свет. А за год до того в том же «Советском писателе» — книга «Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе», где уже работала обретенная мной новая философская оптика.

— Не могли бы вы привести хотя бы один пример такой оптики и некоего нового результата, который она дала?

— Так, мне удалось впервые четко разделить два понятия «природы», два ее лика и значения: с одной стороны, природа есть *совокупность* всего существующего, неживой и живой природы в многообразии ее вещей и существ, куда входит и человек, сознательный представитель этого взаимосвязанного сообщества. С другой — это определенный *порядок, принцип бытия*, стоящий на рождении, половом расколе, пожирании, вытеснении последующим предыдущего, смене поколений, смерти индивидуума. Задача преодоления этого порядка (*послегрехопадного*, по библейским представлениям) вовсе не есть посягательство на природу в ее первом значении совокупности всего живущего, напротив ее спасение из тисков жестокого закона борьбы и истребления, в котором, как сказано в Новом Завете, «вся тварь стенает и мучится донныне» (Рим. 8, 22) и «ожидает откровения сынов Божиих <...> в надежде, что и сама <...> освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19–21), иначе говоря, выведена будет к будущему преображенному Собору всей твари. Такое разделение двух аспектов природы снимает полемическое уничтожение христианства в его якобы гордынной ненависти к природе вообще, распространяющееся нередко и на активное христианство Федорова и других религиозных мыслителей, отторгающих лишь сам природно-смертный принцип бытия. Так же как это при ана-

лизе философской лирики высветляет смысл явленного в ней противоречия между, с одной стороны, любовью к природе, отрадным чувством свидания человека со всем живущим, с другой же — глубочайшим разладом человека с ее *порядком*, «души отчаянным протестом» как раз против «гробового лика» природы, враждебного запросам человеческой личности.

— *А теперь не могли бы вы представить более глобальные из выдвинутых вами идей? Ввели ли вы какие-нибудь новые философские понятия и термины?*

— Да, скажем, разрабатывая концепцию «русского космизма», я выдвинула две его ветви, назвав одну — *активно-христианской* (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий...), а другую — *активно-эволюционной*, натурфилософской, естественно-научной (А.В. Сухово-Кобылин, К.Э. Циолковский, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Н. Муравьев...), обозначив при этом принципиально новое качество мироотношения, свойственное по-своему обеим этим ветвям, если хотите, определяющий «ген» русского космизма, идеей активной эволюции (тоже мой термин). Утверждая *направленный* характер эволюции, восходящей ко всё более сложно в нервном отношении организованным формам, ко всё большему сознанию (*цефализация*), что как бы намекает на некую телеологическую программу развития, мыслители и ученые этого течения выдвинули необходимость нового творческого, сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображенному состоянию природы человека и мира, которое получило различные названия: у религиозных мыслителей — Царствия Божьего, Царствия Небесного, в научной стилистике у Федорова еще и *регуляции природы*, как «внесения в нее воли и разума», у Вернадского — ноосферы. В традиции христианского космизма именно концепция Богочеловечества, богочеловеческого процесса обожения стала, на мой взгляд, своего рода аналогом, идеально-ценностным

дополнением идей ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы). Мною же было предложено определение «*органический прогресс*», включающий достижение автотрофности, обретение долгожительства, вплоть до бессмертия, творческого самосозидания своего организма, в отличие от технического прогресса (с его лишь механическими приставками к человеческим органам), обрекающего человечество на *протезную* цивилизацию. Впервые мною же были четко противопоставлены ноосферные установки русского космизма положениям экософии, нового экологического мышления с их пафосом свертывания человечества, сокращения его численности, изъятия претензий на роль сознания природы и преобразовательную активность.

Кстати, развивая в своих работах идею «активной эволюции», направляемой религиозным идеалом, разумом и нравственным чувством, я ввела еще два понятия: *ноосфера как реальность* и *ноосфера как идеал*. Это разделение помогает выйти из очевидного противоречия, рождающегося из, казалось бы, несводимого подхода самих авторов ноосферной теории к центральному ее понятию. С одной стороны, ноосфера, т.е. биосфера, радикально измененная трудом и творчеством человека, собственно вся хозяйственная, культурная деятельность его на земле — явление и процесс объективный, разворачивающийся всё с большим ускорением с самого появления *homo sapiens*. Это и есть *ноосфера как реальность*, которая, однако, вовсе не является синонимом чего-то безусловно прекрасного и идеального. Вспомним хотя бы о хищническом вторжении человека в природу, о ложных, антигуманных теориях ноосферного информационного потока, осуществление которых уже приносило колоссальные несчастья человечеству или грозит ему еще большими, вплоть до его самоуничтожения... Смертный человек во всех своих измерениях — антропологических, социальных, исторических — существо еще далеко несовершенное, можно сказать, кризисное. Но ведь существует идеал высшего, духовного, обоженного Человека, который как цель и движет родом людским в превозможении им своей природы. Так и создание человека —

ноосфера — такая же дисгармоничная, находящаяся в становлении *реальность*, и вместе с тем *высший идеал* этого становления со своими задачами и движущими силами, раскрытию которых, в свете достижений активно-эволюционных, активно-христианских мыслителей, посвящены многие мои работы (см., в частности, антологию «Русский космизм» 1993 года и книгу «Философ *будущего* века: Николай Федоров», 2004).

Можно лишь перечислить те стержневые идеи этих философов, которые привлекли мое особое внимание и где есть мой вклад в их углубленное синтезирование. Это и развитие федоровского проекта *регуляции* как внешней природы, вплоть до космоса, так и внутренней, самого человека (психофизиологическая регуляция), достижения бессмертия, имманентного воскрешения, трансформации эротической энергии... Это и углубление — в контексте согласованной научной и религиозной картин мира, современных теорий — принципиально нового видения русских мыслителей и богословов (Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого): идей Богочеловечества; Троицы как образца для устройства человеческого общежития; активной творческой эсхатологии, нацеленной не на финальную катастрофу, а на постепенное, творчески-трудовое преобразование природы человека и мира; условности апокалиптических пророчеств, раскрытых лишь как угроза, а не роковой неотменимый приговор; апокатастасиса, всеобщего спасения, идущего еще от ранней христианской мысли — от Оригена и свт. Григория Нисского... Мною раскрыта и важность для современного мира идеи всеобщности спасения, убедительнее всего обнаруживающая жизнетворческие, универсальные потенции религии Христа. Когда человек принимает (верит в) Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою сознательную тварь, приговаривающего какую-то ее часть на участь неизлечимых грешников, неудачников бытия, вредный сор, то это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое

поведение, на их как бы свыше санкционированное отношение к другим, *не тем*, недостойным и чуждо отвратительным индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, уничтожать... А такая установка неизбежно обрекает жителей Земли на губительную рознь, а в более-менее дальней перспективе на самоуничтожение — в силу невозможности единения для противостояния глобальным планетарным и космическим угрозам.

— *Что вы считаете наиболее существенным из написанного вами?*

Это прежде всего книга «Тайны Царствия Небесного», своего рода *философия бессмертия* — недаром, под таким более точным, не метафорическим заглавием она вышла в переводе на сербский язык в 2005 году. Писалась она в конце 1970 — начале 1980-х годов, опубликовать ее в нашей стране в то время шансов не было никаких. И работала я принципиально в стол, без малейшей оглядки на цензуру, внешнюю или внутреннюю, в ориентации только на Истину и Абсолют. Книга в рукописи имела довольно широкое хождение, ее перепечатывали в Москве, Ленинграде, в Сибири, на Волге... У нее сложился круг поклонников, она прошла свой достаточно широкий философский самиздат (опубликована только в 1994 году).

Этапной я считаю и книгу «Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия», вышедшей в знаменательном 2000 году. В ней я, разумеется, опираюсь на традицию евангельской экзегетики учителей и отцов Церкви, стремясь дать современному читателю обобщенную сумму их подходов и воззрений. Вместе с тем мною двигало и творческое философское и богословское задание: на пороге двухтысячелетнего юбилея Рождества Христова прочитать Евангелие глазами человека, усвоившего наследие русской религиозно-философской мысли второй половины XIX — первой трети XX века. И такой активно-христианский взгляд по новому высветил события, жесты, слова Священной истории, смысл самого нашего яв-

ния в мир, суть евангельского задания *венцу* Божьего творения. А основным вкладом этой мысли в богословие, как я уже отмечала, была идея богочеловечества, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле спасения, когда род людской опознает себя активным орудием осуществления Божьей воли на земле.

— Ну и как, удалось ли вам найти в Евангелиях *начатки* этой религиозно-философской идеи, некие указания, идущие в этом направлении, как и *начатки* других установок активно-христианской мысли русских мыслителей?

Безусловно, да. Сколько раз в Новом Завете мы слышим недвусмысленный призыв к активности самих людей в стяжании бессмертного, преображенного порядка бытия, Царствия Небесного, что «силою берется» (Мф. 11, 12), повеление *не слышать* только, а *исполнять слово* (Иак. 1, 22)! Сам выход из статуса *раба* Божьего в сына и друга связан в проповеди Христа с этим условием реального исполнения Его метафизического и нравственного задания людям: «Вы друзья мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его...» (Ин. 15, 15–16). Сам Иисус определил три направления Своего земного служения: проповедь об этом новом строе бытия, который сменит нынешний смертно-вытесняющий тип существования (это и есть Его постоянное возвешение Благой Вести, «Евангелия Царствия Божия» — Мк. 1, 14); нравственное Его учение, тесно увязанное с метафизикой преображения (именно в Нагорной проповеди появляется первоформула обожения, онтологического уподобления человека Богу: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» — Мф. 5, 48); и наконец, то, что Спаситель называл Своими *делами*. А чудесные дела эти обнимали весь круг властного покорения смертоносных сил мира сего: исцеление больных, воскрешение умерших и покорение природных стихий. И тут же прозвучало поразительное Его слово, открывающее смысл Его чудотворения как пророче-

ского откровения о человеке, усыновленном Богу, как примера и задания ему: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Отправляя на самостоятельное служение апостолов, этих представителей низового человечества, правда, поднятых Христовым избранием на огромную высоту, Он опять же напутствует их на такие же дела: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте...» (Мф. 10, 8).

При этом Христовы чудеса как бы *лабораторное*, показательное предварение будущего, ведь действуют они на время, радикально не исцеляя мира, не отменяя хода стихийно-смертной природы: бури не перестают бушевать, люди болеть, страдать и умирать, да и воскрешенные Им в конце концов умирают, как все смертные. Христос оставляет такое тотальное исцеление и такую отмену на будущее: и Своему новому пришествию, и всем сынам и дочерям человеческим, вставшим на путь обожения. Чтобы предварение стало действительностью, нужно всеобщее участие в опыте *чуда* овладения стихийно-природным ходом вещей, когда человек, по Божьему замыслу, тварный Бог, осознает себя орудием осуществления Божьего Дела, и в потоках Божественной благодати «больше сих сотворит»: не одного Лазаря воскресит, а всех, и не одного слепого прозрит, а весь мир выведет в свет преображения.

Мне удалось подтвердить евангельскую опору для фактически всех основных новаторских идей русской религиозной философии. Это и переход к Царствию Небесному не как разделительно-катастрофический, мгновенный процесс (таковым предстает он иногда лишь как угроза человечеству, отвернувшемуся от истинных, Божьих путей), а как органически-постепенный, так сказать, *эволюционный*, настаивающий на неуклонном созревании начатков нового строя бытия, на деятельно-творческой метаморфозе «мира сего» в иной онтологический порядок. Таковы евангельские образы Царствия Небесного, явленные в притчах о посевах и всходах, о горчичном зерне, разрастающемся огромным

ветвистым древом, о закваске (т.е. принципах высшей бессмертной жизни), квасящей всё тесто (т.е. человека и мир), преобразующей их не в миг, а в некоем длящемся процессе претворения...

Это и великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, провозглашенное устами Бога Сына: «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5, 17). Так отвечивший Иисус евреям, оскорбленным Его чудесными делами исцеления в субботу, день покоя. Для сынов Израиля суббота была ритуальной калькой того завершительного дня, когда Господь после шести лет неустанной творческой работы на седьмой, день субботний, «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 3). Вся тварь должна прийти в Царствии Божиим к такому же покою созерцания, как Творец в день седьмой, — полагали иудеи, и суббота была для них конкретным, каждую неделю переживаемым прообразом этого чаемого блаженства покоя и неделания. А если оказывается, что Бог не почил, а *делает и будет делать*, т.е. продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное (а значит и Его творение в определенном смысле еще не окончено), то и Царствие Небесное приобретает какой-то другой, совсем не *субботний*, не созерцательно-блаженно-покоящийся вид. И тогда жизнь вечная открывает новый эон творческого труда и совершенствования вселенной, как это предполагал Федоров, Бердяев и другие мыслители.

Наконец, и идея всеобщности спасения пронизывает проповедь Иисуса, который не устает повторять, что Он пришел «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18, 11), «призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Лк. 5, 32), (вспомним и притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа, дышащих этих духом). «Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12, 47) — слова Христа дают основание полагать, что, грозя истреблением «соломе», «плеведам» человеческим, Он имеет в виду лишь природные, греховные *качества* людей, открывая всем возможность стать причастниками божественного порядка бытия («...и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего: ибо Он благ и к неблагодарным и злым» — Лк. 6, 35).

Это лишь несколько схематически представленных примеров — большего не позволяют рамки этого интервью.

— *Женщина всегда считалась инстанцией матери-природы, порождающей и умерщвляющей, бесконечно обновляющей мир в своих индивидуальных созданиях. не является ли развиваемая вами философия борьбы со смертью, философия личностного бессмертия в чем-то антиженской мыслью?*

— Мне кажется наоборот. Мужчина, точнее мужская цивилизация, нашла способ оправдания смертной жизни через творение культуры. Здесь, в этой галерее художественных образов, картин, скульптур, книг, мелодий, среди запечатленных навечно миггов, образов, идей, человек нашел компенсацию своего преходящего существования, культурный суррогат бессмертия. Женщина, порождая через свою утробу, свои внутренности уникальное живое существо, больше чем мужчина, озабочена им, т.е. таким плодом, который не просто бессмертно пребывает в пространстве идеальной художественной вещи, а реально существует, движется, мыслит, чувствует, страдает и умирает. Таким образом, производя на свет бесконечно ей дорогую личностную жизнь, она же глубже переживает смерть не просто как исчезновение себя, единственного и любимого, а естественно расширяет это чувство на другого и других, ведь ей особенно знакома трагическая невозможность принять смерть своих детей... Творчество бессмертия для нее может быть понятнее именно как творчество бессмертной индивидуальной жизни, а не бессмертного, но буквально не живого творения искусства. Как сетовал Сергей Есенин: «Не разбудишь ты своим напевом / Дедовских могил!»

Мужчины набросили на себя и мир густую мифологическую сеть: теорий, гипотез, уподоблений, метафор, мифологий — они и помогают осмыслить окружающее и в нем действовать, они же часто запутывают и стреножат. Любят с ними, со своими культурными бирюльками, играть и их комбинировать: так повер-

нуть или эдак, такое ассорти составить, это предпочесть или то. Мужчина больше, чем женщина, ответственен и за выбор культуры как высшего оправдания смертного бытия, и за орудийное, внешне-манипулятивное отношение к миру, отбросившее человека-субъекта на непреходимую дистанцию от мира, объекта приложения его технических операций. Женщине дано на путях инстинкта *выткать* свое дитя из зародыша, питая его собою. На бессознательном уровне она всегда занималась и занимается творчеством жизни. Она же, рожая в муках, знает, чувствует своими потрохами мучительную изнанку природного бытия, и ей должна быть внятнее идея преодоления его пожирающего, вытесняющего, смертного порядка, кстати, и через этап вникания в творческий стан самой природы, владеющей на путях инстинкта тайнами *органосозидания* и органических метаморфоз. Женщине присущ и дар большей любви и прощения, большей интуиции, возможно, даже большего метафизического оптимизма — как стоящей ближе к природно-инстинктивным ресурсам жизни, отторжение от которых так иссушает и подводит горделивое рацио.

Интересно, что свою женскую сущность я больше чувствую не *внизу*, а скорее *вверху* в особой житнетворческой логике, в *женском логосе*, как выражается Георгий Гачев. Кстати, мне кажется, что именно как носительница этого *логоса* я разработала в книге «Тайны Царствия Небесного» идею *рассимволизации мира*, путь разметафоризации нашего видения мира, выхода к прямому касанию вещей (что и сейчас более всего происходит в работе с материей), а затем и к новому способу понимания мира, общения с ним через глубокое вчувствование в вещь, вхождение в нее, отождествление с ней — стал *облаком, деревом, травой...*

— *А что еще вы можете сказать именно о глубинно-экзистенциальных ипостасях вашей мысли?*

— Пожалуй, здесь несколько вещей наиболее для меня характерны, определяют мой душевный и духовный *завиток*. Сначала

о первой: неприятие онтологической силы зла. Во всех его самых раздирающих душу манифестациях я вижу большее-меньшее «несчастье», ущерб, оскорбленность природой, смертным законом, обстоятельствами, людьми того или иного злодея... И в универсуме я не восчувствую никакой драмы гордости, бунта, падения, противодействия Богу некоторых высших ангельских чинов, отщепляющихся тем самым в демонические. Сатана, антагонист Бога, для меня — интеграл противобожеского выбора человека, его онтологической капитуляции в борьбе с низшими инстинктами и страстями. Поле брани добра и зла — в самом человеке, и зло — в эксцессах (о сколь разнообразных и причудливых!) *отчаяния в спасении*. И одухотворяя, гармонизируя природу человека, потесняя в ней права разрушительных сил, темную, оскорбленную иррациональность, постепенно *обессмертивая* человека, мы тем самым будем укреплять в нем источники добра, расширять сферу света, разума, любви.

Сатанизм, циничное торжество издевательского, изощренного зла, по моему мнению, рождается тогда, когда интеллект, богатый в своей фантазии и утонченности, подключается к обслуживанию низменной, злобной стороны в человеке, тем более еще раздражаемой метафизическим отчаянием, отравляемой смертными токсинами. Интеллект, сознание, разум, этот замечательный плод восходящей эволюции, по самой своей природе, призваны вести лучшую, растущую в человеке его часть, работать на одухотворение материи. Когда же разум противоестественно входит в нечистый союз с животным, страстно-самостным низом человека, то это и порождает это новое, неизвестное собственно животной твари качество зла (там пределы зверского четко отграничены инстинктом и природной целесообразностью), которое и можно назвать в его мифологической экстраполяции — сатанизмом.

Иначе говоря, я всем существом всегда ощущала и верила в выраженный христианской мыслью принцип: зло — лишь недостаток, *отсутствие добра*. Для меня это не головной силлогизм, не философия, не богословие, а внутреннее, сердечное убежде-

ние. Оттого так отстаиваю принципиальную установку: надо найти способы обратить зло в добро, разрушительно ориентированную волю и дела трансформировать в созидательные — без этого никакое всеобщее дело спасения невозможно. (Кстати, оттого так люблю и развиваю теорию доминанты на добро А. А. Ухтомского.)

Я не люблю отчаяния, любого, и жизненно-бытового, и метафизического прежде всего (тут оно мне кажется хулой на Духа Святого, на Бога): всякие там окончательные фиаско, «гибели богов», «вечный ад», неизбывное проклятие, добровольное а ля Гартман самоуничтожение жизни и вселенной — всё это брр! для меня. Самые нелюбимые слова: *ни за что и никогда*, фиксирующие ситуацию, чувство, человека, универсум в мучительной точке неизбывного распыливания и поражения.

Я всегда хочу *невозможного* — в отношениях с людьми и миром. Для меня это невозможное вполне возможно — я верю в это — только малодушие, слабость и ленивая корысть настаивают на обратном. Когда я была моложе, особенно напролом пыталась штурмовать закрытость другого, надеясь, а вдруг рухнут непроницаемые перегородки и откроется блаженство «взаимной прозрачности» (этой основы будущей психократии, федоровского проекта, который я позднее развивала). Но *потёмки* чужой (потому и чужой) души осветятся в самых своих скрыто-болезненных углах и тайниках лишь в преображенной природе, но, слава Богу, что хочется этого уже сейчас — залог, что так и будет. Вспомним лермонтовское: «Когда б в покорности незнания / Нас жить Создатель осудил, / Неисполнимые желанья / Он в нашу душу б не вложил...»

И еще самое дорогое — спасение всех до единого, какой-то мощный метафизический демократизм: *нераздельность* и *неслиянность* всех по типу Троицы, как идеал; во всеобщем деле психофизиологической регуляции, объединяющей все усилия, от медико-биологических до нравственно-духовных и воспитательных, дать каждому возможность максимального выправления всяческого несовершенства и уродства, а *бракованного* человека (генетически, обстоятельствами рождения и существования,

роковыми случайностями и несчастьями...) не обречь на тухлу, усушку-утруску бытия, а, напротив, на развитие и преображение — хоть из одной его ценной душевно-духовной молекулы, из самой малой искры его сознания, пусть зловонно зачадившей в обстоятельствах земной жизни. Вообще не люблю самодовольного иерархического принципа в мышлении, как не люблю и мировое устройство на этих основаниях: ранги, этажи, перегородки, и еще одно «никогда» и «невозможно», что сквозит в этих подразделениях. Кстати, аристократизм — более мужской тип общественного идеала, а вот источник матриархат — в примитивном еще, конечно, виде — родовое, протособорное равенство: «со всеми и для всех».

Отмечу еще одно, существенное: стремление вывести к свету, дать оптимистический, созидательный исход даже из самого скудного бытийственного варианта. Как у человека размышляющего и пишущего — потребность и попытка обосновать необходимость и возможность реализации всех метафизических надежд, выраженных в великом христианском чаянии (воскресение мертвых, преображение, выход в Божественный, творческий эон бытия), и при самом безблагодатном, самом худшем исходном пункте: когда и существование Бога, благого направляющего вектора развития мира, может выводиться за скобки, как и прочие положительные благоприятствующие величины, скажем, объективный закон восхождения духа в лоне материи, внутренняя эволюционная программа и т.д. могут ставиться под сомнение. То есть не отчаиваться и действовать в любом, любом случае. И чтобы просчитать и самый последний, самый *бедный* вариант — редукция к минимуму, к тому, что совершенно очевидно *есть*: а есть и человек, и его поразительные творческие возможности, его разум и сердце, есть огромный мир с колоссальными ресурсами материи и энергии, есть и идея Бога, Царствия Небесного с их, по меньшей мере, проективным богатством. И отсюда уже восходить и достигать, и если в ходе этого усилия обнаружатся с очевидностью благоприятные, помогающие моменты — Высшие Божественные силы или препятствующие (а такие неотразимо очевидны в са-

мом человеке прежде всего) — то надо или радоваться неожиданной, *ожиданной* помощи, или преодолевать вторые, не теряя отваги и терпения. «Методическое сомнение», сведение к последнему очевидному и движение уже от этого безусловного остатка ко Всему — такова тут траектория.

Кстати, пару слов дополнительно об этом, близком мне методологическом принципе (если хотите) подхода к реальности, который отправляется от непосредственной достоверности, реальной очевидности, отбросив все наиболее благосклонно-утешающие представления, данные только в акте веры, всю ту ученую и расхожую метафизику, что набрало, насочиняло себе человечество. *Методическим сомнением* называл его Декарт. Принципом *Фоми неверующего* можно назвать его по-христиански. Не удовольствоваться детской верой на слово и на авторитет, а *вложить персты в раны*, чтобы достоверно, опытно убедиться в наличии чуда, могущего по благодати распространиться и на нас. Но не пасть духом, если даже этих *ран* не окажется, и человек останется лицом к лицу лишь со своим *желаемым*, со своим проектом (но ведь и это уже кое-что, и немалое!).

Еще из методологии, так сказать, домашней: я считаю важным с предельным духовным вниманием вчувствоваться и вслушиваться в себя, в то, что мне субъективно, на самой незамутненной глубине моего существа является как наиболее истинное и благое. Это и дерзаю чувствовать как всеобщее, идеально человеческое, божественное, если хотите, как факт бытийственной ценности. Иначе говоря, систему долженствования, целей и задач я черпаю и из своего внутреннего колодца, полагая, что он бьет *моей* струей, но из одного большого общечеловеческого источника *воды живой*.

— Закончим, однако, еще одним направлением ваших исследований, отразившихся в вашем капитальном двухтомнике «*Метафизика русской литературы*» (2004), где вы рассматриваете роль русской литературы в религиозно-философском осмыслении человека и мира, в раскрытии *русской идеи*, тесно

связанной с христианством, причем, как вы пишете, «христианством, выходящим за катехизическую букву, драматически углубленном, светящимся **полнотой** блага». Конечно, в русской литературе есть поэты и писатели, в творчестве которых несомненен глубинный христианский пафос. Достаточно назвать позднего Пушкина или Достоевского. Но ведь были писатели, вовсе далекие от Церкви, такие как Лермонтов, Чехов, Андрей Платонов, или, хоть и считавшие себя христианами, но высказывавшие еретические идеи, как Лев Толстой... Тем не менее и в их произведениях можно проследить философские мотивы христианского идейного репертуара... Так в чем же, на ваш взгляд, критерий христианского, религиозно-философского наполнения их творчества?

— Я бы для начала представила свое рассуждение о том, в чем критерий христианской, религиозной души вообще в отличие от души языческой, секулярной, всецело преданной мирским стихиям. Похоже, что по большому метафизическому счету существует два типа человека. Один, целиком вписанный в практическую посяторонность, на полном и единственном *серьёзе* внедрён в нужды, заботы и удовольствия мира сего, спокойно-фатально принимает его природно-смертные законы. Он — исключительно *отмирен*, его «духовный» *потолок* упакован без всякого просвета в реальности высшие, в дерзание к небу. Такой человек как бы ампутировал в себе главное религиозное качество человека, его духа — *трансцендирование*, перерастание себя, порыв к другой высшей природе. Везде, куда проникает подобный обезбоженный, сплетенный в наше время с идеалом потребительского общества дух (а с глобализацией он проникает всюду), он подрезает крылья настоящей духовности, порыву и прорыву в более высокую онтологическую реальность. Если взять лишь область культуры, то идею и задачу преображения самой жизни и человека он забьет эстетизмом, «искусством для искусства»; метафизическое беспокойство и воистину новое творчество — ироническим жонг-

лированием деконструкциями и симулякрами... Идейный вектор этого духа — нет ничего абсолютного, всё временно и относительно. Созидательные философские идеи в нем обезврежены их, так сказать, библиотечным статусом — как один из элементов чистого знания, приличествующего образованию, религиозные установки и идеалы заключены лишь в тщательно отгороженную от мира, закрытую *территорию* личной веры.

А теперь о втором типе человека — он, при такой же, как у первого, естественной причастности к условиям и требованиям земного бытия, чувствует себя в них значительно более неуютно, несчастно, глубоко трагически, не принимая их как окончательные и должные. Ему так или иначе внятно то, на что изначально и всегда указывал христианский взгляд: *падшесть* человека, его фундаментальная греховная порча, его *смертная болезнь*, царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. Такой человек живет в духовно динамическом, *натянута* пространстве, где работают два полюса — и земное *здесь и теперь*, и горный зов к лучшей природе, к «новому небу и новой земле». Собственно только такой человек и может быть назван религиозным, душа которого — «христианка», даже если он прямо и не исповедует никакой религии. В протестантском регионе таких людей называли «анонимными христианами». Вот к ним, возможно, и принадлежат упомянутые вами Чехов и Платонов. Оба — каждый по-своему — передали проникающие в каждую пору людей и вещей скуку послегрехопадного статуса бытия, тоску и *недостойность* смертного обезбоженного мира. Правда, Чехов угнетен этим до тихого отчаяния, а Платонов естественно сохранил в себе христианский критерий детского чувства, детского чаяния всеобщего родства и спасения.

Так вот, возвращаясь к метафизике русской литературы, я бы сказала, что творцы ее от Лермонтова, Тютчева, Достоевского до Клюева, Есенина, Платонова, Пришвина... выражали в своем творчестве как раз такую христианскую доминанту русской идеи и русской души,

которая и относит ее носителя к этому второму, метафизически ориентированному типу человека. А эту доминанту отечественные мыслители и богословы уже четко определяли как особую устремленность к абсолюту, к последним временам и срокам, к Царствию Небесному, где преодолен закон смертно-природного бытия.

Именно литература золотого, XIX века, в лоне которой и вызревала оригинальная русская мысль, выявила целый цикл идей, оставшийся в тени христианского мировидения и позднее выпукло явленный мыслителями религиозно-философского возрождения: это и преодоление аскетически одностороннего отношения исторического христианства к природе и плоти, на деле противоречащего глубинной сути христианского благовестия, это и образ Вечной Женственности в ее преображающе-софийном понимании, это и апокатастасические склонения образной мысли, не говоря уже о вперенности в загадку человека, созданного по образу и подобию Бога, но утерявшего это подобие в своем падшем качестве... В своей работе я выявляю и раскрываю эти философские грани творчества русских поэтов и писателей, и прежде всего парадокс человека, этого промежуточного, противоречивого, иррационально своевольного, с ядовитым жалом смерти в плоти и душе существа, его экзистенциальную трагедию и вместе созидательные пути выхода из нее...

— Да, известно, что классическая русская литература всегда привлекала своим замечательным человековедением, антропологической глубиной. В чем она, на ваш взгляд?

— Речь, разумеется, идет, о знаменитом психологизме русского романа, исследовании психо-физического параллелизма (отражение внутреннего во внешнем), самых поддонных импульсов поведения, всех тончайших извивов и закутков психики героев, диалектических глубин души и духа. Познание человека шло здесь на всех уровнях: от природно-стихийного, физиологического, от социально обусловленного (среда, воспитание, эпоха) до душевного — и тут весь мир поражается Льву Толстому, этому

великому «тайновидцу плоти», говоря словом Мережковского. И наконец, достигало уровня духовного, где уже «тайновидцем духа», настоящим *пневматологом*, заложившим новое антропологическое основание и литературе, и философии будущего, был, конечно, Достоевский. Причем самопознание человека, развернувшееся в русской литературе, движется по существу христианским пафосом просветления бессознательного, выходом из его дремучего хаоса, духом *трезвения*, покаяния, превращения злонаправленных энергий в благие.

И быть может, самый существенный русский вклад в это самопознание личности заключался в следующем. Федоров, гениально чуткий к дефициту понимания родовой, соборно-родственной сущности человека, проницательно усмотрел в реализации формулы «познай самого себя» опасный уклон в «знай только себя», в эгоистическое замыкание. Достаточно вспомнить бесконечную шеренгу западных литературных индивидуалистов и имморалистов — на манер их философского собрата Макса Штирнера с его *единственным* бесконечно возлюбленным «я», для которого *ты, другой* — лишь *предмет, потребляемый* мною. Да уж как знают себя, копаются в себе и герой «Записок из подполья», и Свидригайлов, и Ставрогин, и как, однако, ужасно кончают эти последние — добровольно-отчаянным устранением себя из бытия! Русская литература утверждала — конечно, никак не риторически, а трагедиями и прозрениями своих персонажей, тонкими сюжетными и мотивными наведениями: *познать себя* в христианском смысле значит одновременно *знать другого*, в смысле *понять-простить*, любовно раскрыться навстречу ближнему, выйти в диалог и полилог, в понимание нерасторжимой взаимоувязанности всех людей в их общей земной и небесной судьбе, в их ответственности за всю тварь, за всё совершаемое в мире.

Вообще, оттого что в литературе *философия* живет в особом статусе многоголосия, живого диалога, вопросительной открытости, незавершенности, выигрывает живая стереоскопия метафи-

зических подходов к вечным вопросам мирового и человеческого бытия, аннулируется однозначная линейность мировоззренческого взгляда. И существенно — за философской полифонией сознаний стоит идея личности как высшей ценности, как самоценности, идея в созидательной своей сути христианская.

— *Есть ли у вас свой метод анализа русской литературы именно как образно-художественной, экзистенциальной формы философского освоения реальности?*

— Это своего рода литературно-философская герменевтика в ее первичном значении искусства понимания и истолкования. Аналитические приемы извлечения *смыслов* работают у меня в процессе очень медленного, можно сказать, *черепашьего* чтения. Мировидение писателя, глубинное ядро его экзистенции выявляются через вчувствование в его поэтику, кропотливое вникание в сюжеты, образы, мотивы, стиль, из глубинного погружения в поражающую конкретику многообразных уникальных элементов произведения, и, на чем я особенно настаиваю, его странных деталей и каверзных мелочей, прячущихся в складках и по углам художественной ткани. В моих исследованиях работает принцип *герменевтического круга* (*целое* понимается из *частей*, а *части* получают свой истинный смысл из *целого*). С одной стороны, целостная метафизика писателя встает из только что упомянутого вживания в интимно-внутренние слои его текста, с другой, исследовательский луч может по-настоящему извлечь глубинные смыслы конкретных *частей* только когда он заряжен интуицией и знанием *целого*: это и комплекс нередко прямо выраженных писателем мировоззренческих установок и предпочтений, и сумма философских и литературных влияний, и контекст времени, и вектор поисков и целей национальной словесности в целом...

(Впервые: Кто сегодня делает философию в России: Т. 1. М.: Поколение, 2007. С. 292–309)

Светлана Семенова
**Созидание будущего:
Философия русского космизма**

Научно-популярное издание

Издатель:
Станислав Иванов

Редактор, корректор:
Анастасия Гачева

Обложка, верстка:
Екатерина Демьянова

По вопросам распространения
ivanov.stani@yandex.ru

Независимое издательство
«Ноократия»

Тираж 500 экз.

Отпечатано в Издательском доме Сатыренко А.С.
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, дом 1