

ПРИЗРАКИ И ИЛЛЮЗИИ «ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ» И «ВСЕОБЩЕГО ВОСКРЕШЕНИЯ»¹

И.Т. ФРОЛОВ

Размышления о жизни и смерти — древняя и постоянно возобновляющаяся традиция человеческой культуры с момента ее зарождения и до наших дней. Это и мощная духовная традиция отечественной философской и художественной мысли, полной напряженных исканий смысла человеческого бытия.

Сегодня к этим нравственно-философским проблемам обращаются все чаще. Но странным образом идут иногда по пути реставрации забытых или полузабытых учений и идей, противоречащих природной и социальной реальности. Очевидно, что современная научная и философская мысль в вопросах жизни и смерти человека все больше признает решающую роль социально-этических и гуманистических факторов для развития личности. Однако вовсе не в тех формах, которые они получают как в ортодоксальных, так и в модернизированных вариантах религиозно-идеалистических концепций. Это относится, в частности, к идеям, в истории русской мысли получившим оригинальное воплощение в философии, или «проекте общего дела» Н.Ф. Федорова — этого, несомненно, выдающегося, хотя и очень противоречивого мыслителя, творчество которого весьма тесно соприкасалось с духовными исканиями Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и других писателей и философов, постоянно обращавшихся к проблемам смысла человеческой жизни, смерти и бессмертия. Правда, он во многом занимал здесь особое положение, зачастую противоположное гуманистическим исканиям русской мысли, ярко запечатленным в особенности Л.Н. Толстым, Ф.М. Достоевским и др. Не случайно, например, В.С. Соловьев к концу 80-х годов особенно резко выступал против идей Н.Ф. Федорова, относящихся к проблемам смысла человеческой жизни, смерти и бессмертия. В чем особенность именно федоровского «проекта» решения этих проблем и почему мы должны, как считают некоторые современные авторы, обратиться к этому «проекту», интерпретируя его в терминах и образах, которые предлагают современная наука и практика и которые могут обозначить определенные цели их развития в будущем как цели всего человечества?

В «Философии общего дела» Н.Ф. Федоров, ставя вопрос о «братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства»², обращается от имени «неученых» к ученым, духовным и светским, верующим и неверующим, чтобы путем «совокупной деятельности» способствовать регуляции «всех миров всеми воскрешенными по-

колениями». Он считает, что «как только гордость подвигами отцов заменится сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т.е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды землями».

Не знаю, как все это воспринимается с точки зрения современного «философского космолизма», но учение о «множественности миров» — давняя традиция космологической мысли всего человечества, и не Н.Ф. Федорову, разумеется, принадлежит честь ее открытия и обоснования. Впрочем, не это для нас здесь главное... Что следует из «сокрушения о смерти отцов» и рассмотрения земли как... кладбища, а природы — «как силы смертоносной»? Н.Ф. Федоров полагает, что «гуманист, который называет себя “человеком” и гордится этим именем, очевидно... не пришел еще в меру возраста Христова, не стал еще сыном человеческим; и все, отвергшие в наше время культ отцов, лишили себя через это права называться сынами человеческими». Между тем существование последних как «воскресителей», по Н.Ф. Федорову, «имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимое, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений».

Итак, смысл жизни определен Н.Ф. Федоровым, и определен, прямо скажем, чрезвычайно «оригинально»: он противопоставлен гуманизму, утверждающему человека как индивида и личность, а не просто как «часть целого» — «сына человеческого». Что следует из такого определения? То, что все средства, включая науку, должны быть подчинены некоторой «конечной цели», знанию того, «что должно быть», а именно, объединению «всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума человеческого для возвращения вытесненного»³. Отсюда у Н.Ф. Федорова критика материализма и позитивизма, как и вообще современной ему науки, не видящей, по его мнению, этой цели.

Эта, скажем прямо, весьма странная ориентация научного исследования подчиняется не просто утопической, но и бессмысленной, далекой от действительного гуманизма и регрессивной цели. Утопической — потому, что никакие ссылки на науку (включая современную генетику, как это делает за Н.Ф. Федорова ряд современных авторов) не приближают эту идею к реальности, так как никогда нельзя «восстановить» уникальную личность, которая не может быть, как мы знаем, «записана» в генах. Далекой от действительного гуманизма и регрессивной — потому, что всеобщее «воскрешение», если уж забавляться этой побасенкой, касается и исчезнувших, к счастью, таких представителей рода человеческого, которые разбивают все наши представления о человеколюбии и прогрессе. Между тем у самого

Н.Ф. Федорова этот абсурд выглядит вполне «логично», поскольку наш доморощенный мыслитель исходит из некоторых нетрадиционно интерпретируемых религиозных (христианских) догматов, которым должна, по его мнению, следовать наука, и приходит к ним же, но «усиленным» столь же «нетрадиционно» интерпретируемой наукой, как он ее понимает. «Отрицание религии, — по мнению Н.Ф. Федорова, — состоит не в истинном или добром, а в злом употреблении слепой силы, в подчинении ей под видом господства над нею, в подчинении ей в половом подборе (в мануфактуре) и в естественном подборе (истребления разного рода). Служение богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живоносную. Регуляция в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т.е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни. Не одно только идолопоклонство составляет искажение религии; мыслепоклонство, или идеолатрия, есть также ее искажение; философия же как произведение отделившегося от других сословия ученых есть наибольшее искажение религии»⁴.

Здесь, как мы видим, даже в общем-то плодотворная мысль о «регуляции природы», получившая широкое распространение сегодня, однако без связи с идеями Н.Ф. Федорова, облачается в религиозную форму и направляется, в частности, против науки и философии, которую автор «Философии общего дела» по разным причинам третирует особенно усердно. При этом главным пороком всех философских систем он считал отсутствие самой идеи или непризнание «общего дела» — воскрешения. И хотя нельзя отказать Н.Ф. Федорову в ряде метких критических характеристик, например, философии Ф. Ницше с его учением о «сверхчеловеке», однако он весьма односторонне и ложно оценивал, как я думаю, многие элементы нравственной философии И. Канта, В.С. Соловьева и в особенности Л.Н. Толстого. И это понятно, поскольку в истории философии, в частности в так зло характеризуемых Н.Ф. Федоровым материалистических системах, развивалась противоположная религиозно-идеалистическим представлениям концепция жизни и смерти, критиковались мифы о «бессмертии души» и «воскрешении» — божественном или «научном», как у Н.Ф. Федорова.

Было бы бессмысленным подробно разбирать здесь его трактовку «всеобщего воскрешения», однако хотя бы коротко она должна быть охарактеризована, чтобы стала ясна надуманность попыток связать ее с современной наукой, в частности с учением о наследственности и современными биомедицинскими исследованиями путей увеличения продолжительности человеческой жизни.

По Н.Ф. Федорову, именно «бог триединый» заключает в себе «требование оживления», причем, как он отмечает, «всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне

и т.п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, создавая нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает нас через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т.е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех поколений род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Триединым Существом, войти в Него, как бы в свой кадр»⁵.

При этом, поскольку для Н.Ф. Федорова «организм — машина», он говорит о «воспроизведении» человечества *из* «простейших элементов (соберите машину, и сознание возвратится к ней)», «чрез все индивидуальности, чрез кои проходили эти элементы», «по законам наследственности», с использованием «психофизиологических дневников» и т.д.⁶ Это интерпретируется в ряде современных работ о Н.Ф. Федорове по большей части как «научное предвидение», хотя и говорится, что здесь проявляются его вульгарно-материалистические воззрения, соединенные (якобы только формально) с религиозными представлениями о «триедином существе». Подчеркивается разница между традиционными христианскими идеями и представлениями Н.Ф. Федорова о «всеобщем воскрешении».

Но нельзя не видеть, что там, где действительно есть эта разница (ведь и христианство исповедует не только бессмертие души, но и будущее «всеобщее воскрешение», телесное, так сказать, «*во плоти*»), она несравненно меньше, чем общая удаленность этих идей и представлений от материализма и науки. И не случайно Н.Ф. Федоров критикует ее в этих вопросах (обращаясь, в частности, к взглядам И.И. Мечникова и др.) даже более резко, чем Л.Н. Толстой. Правда, Н.Ф. Федоров говорит о «западной науке», развившейся «внутри торгово-промышленного организма», но не о постулируемой им науке будущего, устремленной к осуществлению «общего дела», развившейся в «сельскохозяйственной среде» и ставшей уже наукой не разложения и умерщвления, но наукой сложения и восстановления»⁷. Для первой из них, являющейся, по мнению Н.Ф. Федорова, язычеством, но только секуляризованным, начавшимся с эпохи «так называемого возрождения», характерно суеверное преклонение перед всем естественным, куда относится и смерть. А между тем, считает он, смерть есть просто результат или выражение «несовершеннолетия рода человеческого», несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. «Люди еще недоросли, полусущества; но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем. Совершеннолетие есть и безболезненность, бессмертие; но без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих»⁸.

В общем, что называется, деваться некуда: хочешь быть бессмертным, надо становиться «воскресителем», и это, считает Н. Ф. Федоров, есть «полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»⁹. К этому приводит, по его мнению, необходимость ликвидации голода, разрешения вопроса, который он называет «санитарным» и пр. «Обращая бессознательный процесс рождения, а также и питания в действие, во всеобщее воскрешение, человечество чрез воссозданные поколения делает, — считает Н.Ф. Федоров, — все миры средствами существования. Только таким путем может решиться формула Мальтуса, противоположность между размножением и средствами существования. С другой стороны, только таким путем избавится человечество и от всеобщей смертности, явившейся как случайность, от невежества, следовательно, от бессилия, и чрез наследство, сделавшейся врожденною, эпидемической болезнью, пред которой все прочие эпидемии могут считаться спорадическими болезнями. Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не считаем ни за порок, ни за уродство»¹⁰.

Н.Ф. Федоров упрекает и философов за то, что некоторые из них даже не хотят признать смерть злом. Он считает, что, в частности, для позитивистов вопрос о том, есть ли смерть безусловное или нет, представляет неразрешимую дилемму. «Смерть, — пишет он, — есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»¹¹. В этом проявляется особенность постановки вопроса о сущности смерти, которую выдвинул Н.Ф. Федоров. Является ли она действительно плодотворной, как пытаются уверить нас некоторые современные авторы? Нет, конечно, и мы убеждаемся в этом, обращаясь не только к истории философии и научной (например, биологической) мысли, но и к некоторым современным концепциям, возникшим и развивавшимся вне связи с представлениями Н.Ф. Федорова.

Нельзя обойти и другой вопрос. Известно ведь, что Н.Ф. Федоров считал, что «для своего осуществления естественное дело, т.е. воскрешение, требует двух объединений, — объединение внешнего, которое может совершиться чрез самодержавие, и внутреннего чрез православие; и это будет объединением всех разумных существ в деле познавания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, ими, разумными существами («сынами»)». Конечно, можно по-разному объяснять или не замечать эти выводы Н.Ф. Федорова, как и его «предложение» заменить вопрос о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни¹², но вряд ли это приведет нас к объективным оценкам тех идей, которые так неосмотрительно рекламируются сегодня, в частности идеи бессмертия и «всеобщего воскрешения» с последующим заселением людьми Солнечной

системы и всей Вселенной. Н.Ф. Федоров связывает это с глубокой перестройкой человеческой природы, хотя он считает, что это не будет сопровождаться изменениями в его сущности (просто человек будет больше самим собой, чем теперь). В итоге оказывается, как пишет Н.Ф. Федоров, что «конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и уподобиться первоначальной причине, божественной первопричине»¹³.

Идеи подобного типа обсуждаются и сегодня, но их научное обоснование требует, разумеется, иных ориентиров, чем те, которые может дать нам «философия общего дела»: «Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла. Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества, его высший долг и, вместе, — высшее благо»¹⁴. Такое понимание высшей задачи, долга и блага вряд ли может вдохновить человечество, так как это понимание построено на абсурдных посылах. И что от того, что в нем содержатся и отдельные рациональные, пророческие даже идеи и прозрения? Абсурд всегда есть гипертрофирование и смещение в сознании (тем более религиозном) явлений, реально существующих, но в иных соотношениях, структурах и системах.

В наибольшей степени эти рациональные и пророческие идеи и прозрения Н.Ф. Федорова касаются представлений о сознательной регуляции в космическом масштабе всех сил природы — вещественных и духовных — «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела»¹⁵. Их перемещение в сферу абсурда происходит тогда, когда определяется само понятие «общего дела» как «всеобщего воскрешения», бессмертия и пр., при котором жизнь и смерть человека интерпретируются не в их диалектической взаимосвязи, но в качестве взаимоисключающих противоположностей, а в нравственно-философском плане — как резко противопоставленные явления добра и зла.

Н.Ф. Федоров постоянно подчеркивает это, считая, что «смертность не изначальна», что она «не представляет безусловной необходимости» и может быть управляемой разумом¹⁶. С этих позиций он критиковал «износившиеся соображения материализма»¹⁷, равно и всех «реформаторов до социалистов включительно», желающих «смертного сделать счастливым». Более того, свою идею «психократии» он выдвигал как «противоположность марксистской материократии»¹⁸. В нравственно-философском же плане позиция Н.Ф. Федорова определялась как «ни эгоизм, ни альтруизм, а родство!»¹⁹ Это означало «жить ни для себя, ни для других»²⁰, а для «всеобщего воскрешения», при котором и бессмертие становится достоянием не отдельных личностей, а всего человечества.

Как видно из последнего, в этой общей бессмыслице есть и определенный смысл, но в целом подобный подход навязывает (порой в очень резкой форме) представления, вступающие в глубокое противоречие с гуманистической традицией науки и философии²¹. Это видно и из того, как Н.Ф. Федоров обрушивается на учение И.И. Мечникова об ортобиозе и в особенности — на нравственно-философские идеи Л.Н. Толстого, упрекая его в том, что он «в чудо не верит, а логики не признает», когда утверждает, что «смерть не дурная вещь». При этом Н.Ф. Федоров совершенно отвергает те нравственные основания, которые скрываются за этим утверждением²².

Представления Н.Ф. Федорова не только не соответствуют прогрессивной историко-философской традиции, но и противоречат природной и социальной реальности, устанавливаемой в развитии научного познания жизни и смерти человека, включая их социально-этические и гуманистические оценки. Гуманистическая традиция философии вообще всегда была направлена против попыток теологов считать исключительным правом религии «решение» вопросов о смысле человеческой жизни, о смерти и бессмертии, причем достигается это якобы путем обращения к богу, который «снимает» страх смерти, поскольку «обеспечивает» личное бессмертие в будущем.

Это отчетливо проявилось и в русской истории, в частности в нравственно-философских исканиях, устремленных к проблемам смерти и бессмертия, которыми так сосредоточенно и мучительно занимался Л.Н. Толстой. Его идеи во многом противоположны тому, о чем говорил Н.Ф. Федоров. Они также опирались на религиозно-идеалистическую основу, однако фактически наполнялись — в особенности в художественных произведениях Л.Н. Толстого — глубоким жизненным содержанием, противостоящим ортодоксальному христианскому вероучению и федоровским представлениям о смерти и «воскрешении». Они и сегодня имеют огромное влияние прежде всего на нравственный мир человека, на решение вопросов смерти и бессмертия. И в этом убеждает то, сколь часто к ним обращаются в наши дни представители разных философских систем и направлений, включая материалистические.

Что привлекает в них современного человека, сознание которого ежедневно и ежечасно насыщается понятиями и образами, возникшими под влиянием научно-технической революции, геронтологии и ювенологии, проектов радикальной перестройки природы человека, беспредельного увеличения продолжительности его жизни, бессмертия и даже... «воскрешения» живших до сих пор людей? Если попытаться ответить на этот вопрос буквально в двух словах, то можно сказать: наивысшая человечность, органическая соединенность мысли с чувствами неповторимой и бесконечной в самой себе личности, в ее связи с другими людьми и человечеством в целом, которая

и порождает мучительные раздумья о смысле жизни и смерти, и в них человек находит хотя бы временное удовлетворение, сознавая, что окончательно ответа нет и быть не может, что он — в самой жизни, ее вечном движении как становлении самого человека.

В противоположность абсурдным в основе своей и принижающим смысл и задачу человеческой жизни взглядам на проблему смерти и бессмертия человека, которые выдвигал в свое время Н.Ф. Федоров, модифицируя христианские идеи о «триедином существе», Л.Н. Толстой, так же, не отвергая «учение о Христе», взрывал его, что называется, изнутри, смело утверждая гуманистическое видение самоценности живущего человека, давая ему не просто «утешение» и тем самым снимая страх перед смертью, но подлинное, мудрое осознание смысла вечной жизни человека как социальной и нравственной личности. И образ Христа у Л.Н. Толстого, как и, кстати сказать, у Ф.М. Достоевского и даже в определенной мере у В.С. Соловьева, оказывается поэтому неким нравственным идеалом, но не культовым символом: он имел в его учении не онтологическое, а скорее нормативно-регулятивное значение, которое получает в жизни человека всякий идеал. Истинная религия, по Л.Н. Толстому, «есть такое согласное с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками»²³. Оттого-то и у нас сегодня, людей, не верующих даже в истинную религию, многое из того, что утверждал Л.Н. Толстой в нравственно-философских вопросах жизни, смерти и бессмертия, вызывает глубокое и заинтересованное созвучие в душе и призывает к собственным ответным размышлениям и переживаниям.

Л.Н. Толстой не просто утверждал, но он со всей силой своего могучего таланта показал нам прежде всего потаенный смысл того, что совершается в человеке, когда он переходит биологически и нравственно от жизни к смерти. Как всегда, в предельно заостренной и на первый взгляд даже парадоксальной, но исключительно отчетливой форме он выразил это в статье «О жизни» следующим образом: «Человек умирает только от того, что в этом мире благо его истинной жизни не может уже увеличиваться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него выстрелили, или бросили бомбу».

Эта мысль о неизбежности биологической смерти человека, в которой существенную роль играют социально-этические и нравственно-гуманистические факторы, проходит красной нитью через все творчество Л.Н. Толстого. Она неразрывно связана вместе с тем с утверждением его нравственного, духовного бессмертия.

Много нравственных потерь принесли нам варварские извращения в нашем прошлом. Отбрасывая их, мы обязаны уделять больше внимания «вечным» проблемам бытия, жизни и смерти человека, но

подходить к ним с позиций научного, реального гуманизма. Человек как человек ни в одном из человеческих вопросов не должен выходить за пределы человеческой сущности, определяющей его разум и гуманность. И в этом, а не в призраках «вечной жизни» и не в иллюзиях «всеобщего воскрешения» мертвых его единственная и достойная перспектива.

Бессмертие человека и человечества – в бессмертии их разума и гуманности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья была впервые опубликована в газете «Советская культура» 20 июня 1989 г. Печатается по верстке, обнаруженной в архиве автора.

² Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. Т. 1. – Верный, 1906. С. 1.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Там же. С. 288, 303, 320.

⁷ Там же. С. 331.

⁸ Там же. С. 91.

⁹ Там же. С. 131.

¹⁰ Там же. С. 277.

¹¹ Там же. С. 287.

¹² Там же. С. 422.

¹³ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. – М., 1913. Т. 2. С. 48.

¹⁴ Там же. С. 122.

¹⁵ Там же. С. 180.

¹⁶ Там же. С. 203.

¹⁷ Там же. С. 209.

¹⁸ Там же. С. 271.

¹⁹ Там же. С. 203.

²⁰ Там же.

²¹ Не случайно Н.Ф. Федоров определяет гуманизм как «блуждание умственное и нравственное» (*Философия общего дела*. Т. 2. С. 199.)

²² См.: Федоров Н.Ф. *Соч.* – М., 1982. С. 637, 640 – 641.

²³ Толстой Л.Н. *Полн. собр. соч.* Т. 35. С. 163.