

В. В. Варава

ПРАВСТВЕННАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ Н. Ф. ФЕДОРОВА

*Общее воскресение есть создание совершенной формы
для всего существующего, крайнее выражение
и осуществление благого смысла вселенной
и поэтому конец и цель истории.*

Владимир Соловьев

Изучение философии Н. Ф. Федорова в последние годы приобретает все более масштабный характер. Это объясняется тем, что сейчас наступает период создания “большого контекста” русской философии. Как отмечает С. С. Хоружий: “Возникающий контекст может быть определен как восточнохристианский (православный) дискурс в универсуме европейского разума”¹. В этом контексте Федорову, безусловно, принадлежит особое место.

Благодаря усилиям С. Г. Семеновой, автора фундаментальных работ о творчестве мыслителя², в стране ведется систематическое изучение федоровского наследия (переиздано собрание сочинений, регулярно проводятся Федоровские чтения³). К Федорову проявляют большой интерес и западные исследователи, видя в нем глубинное проявление аутентичных свойств русской философии (М. Хагемайстер, В. Меденица).

На данном этапе развития отечественной философии необходимо говорить о *нравственной стороне* учения Н. Ф. Федорова. Можно сказать, что мы сейчас находимся только на подступах к действительному пониманию его грандиозного естественнонаучного и духовно-нравственного замысла. Федоров намного шире рамок “философии космизма”, куда он попадает при недостаточно глубокой интерпретации. Нравственный пласт его философии является одним из главных, именно он дает ключ к постижению *тайны общего дела*. Ибо это дело стягивает все устремления и надежды человека в единый узел абсолютного смысла человеческого бытия.

Чтобы понять основную духовную интенцию Федорова, необходимо иметь особую, *нравственную оптику* восприятия жизни, которая видит в смерти жутчайшую несправедливость и неестественность. “Федоров, — как пишет о нем в “Истории русской философии” В. В. Зеньковский, — с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти”⁴. Федоров, таким образом, исходит из абсолютных нравственных начал, присущих человеку,

его *онтологически доброй природы*, но *забитой* бессознательными силами хаоса, а поэтому *забытой* под тяжким бременем смертоносных наслаждений непреображенного мира. Как пишет современный исследователь, характеризуя взгляды Федорова, “.....категорическим императивом этики..... стало неприятие смерти”⁵. Тем самым, в научной системе этики правомерно рассматривать смерть как *высшее нравственное зло*, производными от которого можно считать все иные виды существующего зла.

Осознанию своеобразия нравственной философии Федорова способствует раскрытие ее *принципиально негедонистического* характера. Для этого необходимо рассмотреть традиционно понимаемый гедонизм в более широком контексте смысла жизни и смысла смерти.

Согласно распространенному философскому мнению, гедонизм есть этическая теория, полагающая наслаждение и стремление к нему основой нравственности. “Гедонизм должен быть четко определен как доктрина, согласно которой “удовольствие является единственным добром самим по себе”,”⁶ — резюмирует Дж. Э. Мур в своей известной и чрезвычайно популярной среди этиков книге “Principia Ethica”. В этом смысле гедонизм противопоставляется аскетизму как системе принципов, направленных на ограничение импульсов наслаждения, исходящих из волящих структур души и находящих телесную реализацию.

Мы полагаем, что можно значительно расширить существующие границы гедонизма тем, что под “наслаждением” станем понимать не столько непосредственную реализацию телесных (или душевных) желаний, сколько *исключение проблемы смерти из горизонта нравственной рефлексии*. Ибо мысль о смерти наносит самый сильный урон душе, стремящейся просуществовать безмятежно и незаметно и не быть затронутой страданиями и злом, которые непрестанно свершаются в мире. И не то плохо, что человек стремится к наслаждениям, а то, что он игнорирует смерть как нравственную проблему и стремится избежать тех душевных тревог и сомнений, которые возникают перед трагически-непостижимым ликом смерти.

Итак, те учения, которые не видят в смерти высшего зла, и соответственно не ставят проблему смерти в центр своей нравственной рефлексии, полагая благо настоящего и будущего искомой целью нравственности, можно обозначить как *гедонистические системы*. Их можно характеризовать как системы, не столько заботящиеся о *благе настоящего*, сколько игнорирующие *благо прошлого*. Для того, чтобы говорить о реальном благе прошлого,

необходимо будет затрагивать проблему смерти. Но рационально ее затрагивать нельзя, ибо рационально со смертью “все в порядке”, здесь сфера “объективного закона” природы. Чтобы всерьез быть затронутым смертью, необходима *нравственная метанойя*, разрушающая целесообразность естественного строя природной необходимости, в котором смерть есть закон.

У гедонистического мышления есть своя “презумпция невиновности” в плане невнимания к проблеме смерти: нужно заботиться не о мертвых, а о живых; со смертью ничего поделать нельзя, такова неизбежность, поэтому вся умственная и физическая энергия должна быть направлена на благо существующих и не существовавших. По отношению к ушедшим — почтительная социальная память. Не более того.

Но возможен другой строй мысли, другое мироощущение, которое считает, что как раз главная забота человека — это забота об ушедших, и пока не будет решена проблема смерти, делающая всех существующих потенциально несуществующими, заботиться только об их благе безнравственно и бессмысленно. Здесь главным являются убежденность и уверенность, проистекающая не из логических аргументов беспристрастного разума о неизбежности и необходимости законов смерти и уничтожения, а из нравственных императивов сердца, признающих существующий порядок вещей неправильным, извращенным и не должным быть. Это нравственное мироощущение можно назвать *сотериологическим*, т. е. направленным на спасение человека через неприятие и преодоление смерти как абсолютно недопустимого⁷.

Итак, в нашем понимании, гедонизм нужно трактовать как такую систему принципов, которая культивирует реализацию исключительно эмпирических интересов личности, из которой исключены ценности, указывающие на духовный (метафизический) смысл человеческого бытия. Тем самым, гедонизм игнорирует высшие ценности жизни и создает такие условия существования, которые делают невозможным не только подлинное человеческое бытие, но и ставят под угрозу его фактическое, физическое существование. Ибо гедонизм парализует волю к нравственному совершенствованию.

Философия “общего дела”, на наш взгляд, является единственной сотериологической философией, в которой выражен абсолютный нравственный идеал и дано обоснование *абсолютному нравственному смыслу жизни человека*. Никакое из существующих или существовавших этических учений не может претендовать на такой универсальный (и воистину общечеловеческий) смысл человеческого

бытия. Сам Федоров об этом говорит так: “Ни одна система практической философии не возвышается до общего дела, ни одна не говорит о том, что нужно делать людям в совокупности”⁸.

Этика по своей внутренней сущности не может игнорировать проблему смерти. “В сущности, этика, в центре которой не стоит вопрос о смерти, не имеет никакой цены, она лишена серьезности и глубины”⁹, — писал Н. А. Бердяев. Но ни в одной этической системе, кроме федоровской, смерть не будет рассматриваться как высшее вселенское зло, радикально портящее бытие и требующее радикального преодоления-искоренения как естественно-природный и метафизический факт, сопровождаемый воскрешением *абсолютно всех* умерших. Безусловно, идея всеобщего воскрешения и окончательной победы над смертью не является “изобретением” Федорова. Нравственно-онтологический императив христианства — “Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века” — и есть, по сути, первое историческое провозглашение борьбы со смертью как с источником зла.

Своеобразие подхода Федорова к проблеме смерти в том, что он создал все же не чисто религиозное учение (такое и не нужно было создавать ввиду наличия христианского), а несистематизированный свод духовных философем, обладающих абсолютной нравственной силой, убедительностью, достоверностью и универсальностью. Как справедливо замечает современный сербский философ Владимир Меденица: “Федоров обращается к верующим и неверующим, и к образованным и к необразованным, обращается к ним с призывом к Общему делу”¹⁰.

Федоров — светский философ, он рассуждает глубоко реалистично и даже материалистично. Вот это и настораживает, и часто отпугивает от него. Глубоко прав был о. Сергей Булгаков, сказавший о трудах “загадочного мыслителя” в 1908 г. такие слова: “И то вешее, загадочное и страшное, но вместе с тем великое и зажигающее, что он там прочитает, заставит его заглянуть в самые глубины и своей души, и матери-природы, Божьего мира”¹¹. Федоров не исходит из религиозной аргументации, но через нравственную катастрофу души, которую непременно испытывает всякий человек, приводит к ней. Это своеобразная “апологетическая хитрость” нравственной философии, вынуждающая человека пересмотреть ценностные основания своего бытия и соотнести их с абсолютным содержанием своей жизни.

Идея неприятия и преодоления смерти будет проходить рефреном у многих русских философов. Одни находились под непосредственным влиянием Федорова, другие мыслили в одном идейном

русле. Среди авторов, особо пристально рассматривавших проблему смерти, можно назвать следующих: П. Я. Чаадаев, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, В. И. Несмелов, Ф. Э. Шперк, А. А. Токарский, П. Е. Астафьев, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, Л. П. Карсавин, В. Ф. Эрн, С. А. Алексеев (Аскольдов), о. С. Булаков, Б. П. Вышеславцев, о. П. Флоренский, Д. С. Мережковский, о. Г. Флоровский, И. А. Ильин, В. Н. Ильин, Г. Э. Ланц, А. А. Мейер, А. Горский, Н. А. Сетницкий, В. П. Свентицкий, Волжский (А. С. Глинка), А. Платонов, М. М. Бахтин.

Создается отечественный контекст самобытной рефлексии на тему смерти: смерть как утрата нравственного сознания у Чаадаева; представление о смерти как о нравственном беззаконии В. Соловьева; метафизика пола В. Розанова; нравственный антиномизм смерти у Н. Бердяева; софиология смерти о. С. Булгакова; аритмологическая трагедийность мироздания о. П. Флоренского и С. Франка; недолжность хищнического миропорядка у Е. Трубецкого; нравственная абсолютность идеи бессмертия души С. Н. Трубецкого; непостижимость смерти и трагедия жизни у Л. Шестова и т. д.

Можно привести слова С.Н. Трубецкого из статьи “Вера в бессмертие”, выражающие общую мировоззренческую позицию вышеперечисленных мыслителей: “Нет ли высшего разумного основания за тем внутренним протестом всего существа нашего, какой поднимает в нас смерть?”¹². Но именно Федорову принадлежит формулировка наиболее радикальных нравственных императивов неприятия и преодоления смерти. “Сейчас, из исторической перспективы, уже совершенно очевидно: пророческая мысль тогда скромного служителя центральной библиотеки Российской империи не просто стоит у истоков русского религиозно-философского возрождения конца XIX—XX вв., но явилась наиболее радикально-дерзновенным выражением ее основных идей”¹³. Эти идеи и создали прецедент, на основании которого правомерно говорить о своеобразии русской философии вообще, заключающийся в напряженном разрешении нравственных проблем личности.

В своих работах Федоров постоянно говорит о нравственности. Это такое же частотное слово, как и “воскрешение”. И многозначное слово “нравственность” Федоровым употребляется также в широком диапазоне значений. В нашу задачу входит аккумулировать те представления о нравственности, которые возникают в связи с проблемой смерти. Ибо здесь, по нашему мнению, —

главное в философии Федорова, здесь корень нравственности и центр нравственного сознания личности.

В качестве характеристики подлинной нравственности, как ее понимает Федоров, можно взять такие определения мыслителя: “Нравственность, этика объединения живущих, или сынов умерших отцов, требует от каждого: Жить не для себя, но и не для других, а со всеми живущими для оживления всех умерших” (III, 310); или: “высшее нравственное начало, основанное на сознании действительного общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности), основанное на признании себя сынами умерших отцов, повелительно требующем воскрешения и бессмертия на место постоянной заботы об охрании каждым своего достоинства от других, чего требует нынешняя фарисейская нравственность.....” (IV, 11).

В определенном смысле всякую нравственность, не признающую смертность за фундаментальный антропологический ущерб и моральное зло и не ставящую перед собой задачу преодоления смерти, можно считать фарисейской, т. е. примиряющейся с неправдой и узаконивающей и оправдывающей недолжный порядок сущего. Отсутствие онтологически-нравственной связи между злом и смертностью, игнорирование *смертности* как фундаментальной *естественной нищеты человека*, являющейся причиной его нравственной дефективности и антропологической ущербности — такова общая черта большинства существующих этических теорий.

Федоров, основательно осведомленный во всей истории мировой мысли, вынужден делать такие признания: “необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность..... Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным. Практическая философия и ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сынов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным” (III, 267).

Далеко не случайно анти-детерминистическую систему основополагающих этических принципов своего учения Федоров назвал *супраморализмом*, в которой воскрешение есть “самая высокая и безусловно всеобщая нравственность” (I, 388). Высшее состояние человеческого бытия Федоровым определяется как нравственное состояние. Именно в этом смысле подлинное нравственное бытие есть самое естественное свойство *преображенного* человека. Для на-

личного состояния нравственность — высший идеал, по мере приближения к которому человек становится самим собой, обретая свою истинную сущность.

Задолго до экзистенциалистской и постмодернистской антропологии Федоров самым радикальным образом заговорил о человеке как о смертном. Причем на основании нравственных критериев, что придало его рассуждениям силу абсолютной убедительности и достоверности. Вообще Федоров, можно сказать, впервые, в полной мере ставит проблему смерти как философско-антропологическую проблему. Он совершенно справедливо указывает на абсолютное невнимание и даже игнорирование смерти наукой и философией: “Не только всеобщее возвращение жизни, всеобщее воскрешение, но *даже и смерть доселе не сделались предметом знания и основательного суждения*, которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление” (II, 200).

Более того, смерть не только выпадает из области философии, даже если она в качестве “непреложного факта” становится предметом анализа, то накладывается табу на критическое отношение к ней. “Наука или философия требует, — пишет Федоров, — от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству” (III, 218). Иными словами, *познавательное отделено от нравственного*. Это очень точное наблюдение Федорова, о котором очень много стали говорить в XX в.

В рационалистической метафизике смерть не обнаруживает своего *нравственно-проблемного характера*, здесь она выполняет *функциональную роль* необходимого регулятора “обменных процессов” в природе. Она трактуется как закономерный, необходимый и естественный механизм в процессе “диалектического коловращения бытия”, т. е. смены “живое-мертвое-живое”. Поэтому смерть представляется для большинства *безусловным, неизбежным* явлением — заключает Федоров. Отсюда — табу не столько на исследование смерти, сколько на нравственное неприятие ее факта.

Осмысляя свое время, Федоров говорит, что “заездили вообще человека, и пора бы заменить это теперь ничего не выражающее слово другим, и именно словом *смертный*, вернее, *сын человеческий*, или *сын умерших отцов*, которое указывает на характернейшее свойство человека” (I, 299).

Сказать, что человек конечное существо, чье бытие есть бытие к смерти, — одно, а сказать, что он — “сын умерших отцов”, — совершенно другое. В первом случае — вненравственная аналитика ужаса, охватывающая смертного при мысли о своей неминуемой смертности, во втором — пробуждение нравственного чувства долга и снятие эгоистического ужаса личного уничтожения через осознание своего истинного предназначения.

Слово “смертный” у Федорова приобретает абсолютные духовно-нравственные параметры, ибо, называя человека смертным, мы не уничтожаем его, а, наоборот, поднимаем до высот его нравственных задач. “Слово *смертный* никогда не изъездится, — говорит Федоров, — если будет общее дело, если человечество войдет в это дело” (I, 299). Пока человек “звучит гордо”, а звучит он гордо тогда, когда не осознает своей бытийной сути, и, соответственно, оказывается плененным иллюзорными целями, до тех пор в системе нравственных понятий будет царить хаос и извращенный порядок. “Потому-то и изъездилось, опошилось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек, добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие”, — делает свое нравственное заключение Федоров (I, 299).

Здесь явные параллели нравственной философии Федорова и эстетического имморализма Ницше. Оба сходятся в главном — “добродетели” современного человека суть ложные добродетели, за ними кроется цинизм и лицемерие. Оба не приемлют этой ситуации. Но пути выхода принципиально разные; русский мыслитель ищет преодоления фарисейской морали во всеобщем деле спасения, немецкий — в эстетике свехчеловеческого.

Возвращая человеку его “смертную сущность”, мы возвращаем ему его истинную нравственную природу, которая всецело определяется этой сущностью. Но подлинное и глубокое осознание смертности предполагает высокий уровень духовного самосознания, ибо оно раскрывает онтологический дефект мироздания. В этом огромная заслуга Федорова, показавшего *взаимосвязь подлинной нравственности и осознание смертности*. “Сознавать свою смертность значит осознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий”, — говорит мыслитель (II, 200). Понимать “общую причину” значит выходить за рамки индивидуального мировосприятия до уровня сверхличностного и с его высоты видеть *бытийный надлом мира*. Причины страданий не во внешней политико-экономической и социальной сферах, а в бытийной: “ибо смертность

есть общее выражение для всех бед, удручающих человека...” (II, 251). Осознание своей смертности — труднейшая задача личности, ибо объединяет и умственные и, главное, — нравственные усилия.

“Воскрешаю, значит существую” (или “существую, ибо воскрешаю”) — так можно определить онтологическую максиму Федорова, пришедшую на смену декартовскому *cogito ergo sum*. “Сознание непрерывно связано с воскрешением”, — говорит Федоров (I, 141). Онтологическую достоверность существованию создает нравственный императив стремления к воскрешению. Сознание достигает полноты своего развития только тогда, когда делает идею воскрешения центром, идеалом, основой своего существования.

Федоров раскрывает фундаментальное антропологическое свойство человека: неприятие смерти не только как биологический или психологический страх перед личным уничтожением, но как самое глубинное, первичное проявление нравственности. Современные исследователи приходят к аналогичным идеям. С. С. Хоружий говорит, что изначальный духовный импульс человеческой природы есть “*первоимпульс неприятия смерти*”. Он настолько глубоко укоренен в человеке, что всецело определяет его сознание и бытие. “Ядро всей обширной, многообразной икономии отношений человека со смертью — первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: органический и произвольный импульс отталкивания, неприятия смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира”¹⁴.

Важным в философии Федорова является то, что зло и смертность оказываются связанными самым роковым и непостижимым образом. Можно сказать, что *человек зол, ибо смертен, а смертен, ибо зол*. Трудно проникать в онтологические недра сущего, но в них сокрыта реальная причина зла.

Зло человеческой смертности проявляется в эгоизме, который в самом общем плане можно определить как стремление выжить за счет других. Самосохранение своей самости есть первое условие эгоизма. В этом и состоит по Федорову унижение, “что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усваивает животный закон борьбы” (II, 253). Усвоив себе животные принципы существования в качестве нормы (именно усвоив, ибо онтологически они не естественны), человек “опустился” ниже животного: “человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве” (II, 254). Зло смертности — *хищничество, помноженное на эгоизм*, которое уже дает “эф-

факт”, намного превосходящий просто животное хищничество. Здесь раскрывается уже собственно человеческая нравственная патология, животным не свойственная, и только самосохранением не объясняемая.

Федоров очень тонко подмечает, что люди как бы радуются открывающейся перспективе расширения царства смерти. В этом проявляется глубочайший нравственный порок человека, его *настоящее* зло, которое не скрыть никакими гуманистическими теориями. Нравственного прогресса в истории нет; в действительности происходит обратное: извращенная натура человека употребляет средства технического прогресса для смертоносных целей; и радуется торжеству зла, торжеству смерти.

Какие же свойства *злого состояния мира* выявляет Федоров? Нынешнее состояние несовершеннолетия мыслитель характеризует так: “История как она есть [как] факт, бесцельное существование, рознь, взаимное истребление. Это инфраморализм, низшая нравственность” (III, 319).

Итак, три кардинальных порока — *бесцельность существования, рознь, взаимное истребление* определяют нравственный (в действительности, низко нравственный) уровень наличного “небратского” существования людей. Это всеобщие анти-ценности, которые необходимо преодолевать. Анализируя душу смертного, Федоров обнаруживает в ней *темные* структуры, являющиеся источником вражды и препятствующие реальному объединению. Эти очаги эгоизма возможно устранить на основании того, что Федоров называет *душезрением* или взаимознанием: “объединение на взаимознание, основанное на *душезрении*, т. е. когда лицо не будет маскою и душа потемками, и сила человеческого самосознания не будет выражаться в скрытности, а свобода в обмане” (III, 317).

Душа наличного человека — кривое зеркало Правды, в котором отражаются изуродованные нравственные ценности: не лицо — а маска, не душа — а потемки, не самосознание — а скрытность, не свобода — а обман. Следствие — лицемерие, подлость, ложь, хитрость, жестокость, коварство, трусость..... Весь спектр морально недоброкачественных свойств.

Итак, нравственное сознание способно распознавать *недолжный строй сущего* за твердыней детерминизма, твердыней “естественности”. Поэтому, борясь со смертью (по крайней мере, не смиряясь с ней, не полагая ее за необходимость и неизбежность), мы боремся и со злом, тем самым выполняем нравственную задачу. “Начало человечества тесно связано с сознанием смертности, — говорит Федоров, указывая на то, что проявление этого сознания

заклучено “в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ” (II, 249). Осознание смертности дает нравственный импульс к ее преодолению, ибо смертный порядок сущего не соответствует онтологическим идеалам человека. “Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости” (II, 201). Это метафизическая предпосылка философии “общего дела”, которая дает сильнейший импульс к нравственному преображению сознания.

Федоров ставит радикальный вопрос, определяющий все существо нравственной философии смерти: “*почему живущее умирает?*”. Этот вопрос с точки зрения Федорова, имеет абсолютное преимущество и первенство перед неестественным и совершенно искусственным вопросом: “почему сущее существует” (I, 45).

Федоров именно так радикально ставя вопрос, совершает тем самым фундаментальный поворот в философии исключительно на нравственных началах. Задать вопрос “почему живущее умирает” может только сознание, поразившееся чудовищности и нелепости факта смерти, его фундаментальной неестественности, сознание, которое видит в смерти *зло*, а не *закон*. “Несовершенство рода человеческого, — говорит Федоров, — ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами...” (I, 105).

И здесь обнаруживается явное противоречие, в которое впадает такое сознание, признающее верховенство неразумного над разумным: неразумную смерть, которая является кульминацией “природной слепоты”, оно вынуждено делать законом. Федоров говорит: “Слепую силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем *считают смерть каким-то законом, а не просто случайностью* (курсив наш. — В. В.), водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком”. И далее следует важнейшее определение смерти, которое выражает самую глубокую и искреннюю убежденность создателя “общего дела”: “А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни” (I, 106).

Если исходить из такого мироощущения, тогда, полагает Федоров, онтология была бы неотделима от деонтологии, т.е. “нельзя было бы отделить то, что есть, от того, что должно быть”. Иными словами не сущее, а должное является истинным предметом

философского рассмотрения, которое будет подлинно философским, если не станет игнорировать *факт радикальной нравственной поврежденности и бытия, и сознания*. Никакая объективная “аналитика бытия” не возможна без учета нравственной дефективности самого аналитика, который всегда будет давать искаженную картину мира, мера кривизны которой будет прямо пропорциональна его нечистой совести.

Федоров создает подлинно *нравственный язык*, ибо свои рассуждения он строит, исходя не из “объективных факторов”, а исходя из *констатации недолжного строя мира*. Недолжное — ключевое слово всей нравственной философии. Представление, ощущение недолжного наличного миропорядка имеется в душе каждого человека. Задача в том, чтобы разбудить совесть, которая будит разум и прозревает в свои, прежде всего, *нравственные задания существования*.

Поэтому в философии Федорова в наличном состоянии деонтология имеет превосходство перед онтологией, ибо учитывает истинную нравственную сущность познающего, без которой невозможно истинное познание. Федоров говорит, “что в основе деонтологии не может быть положено сознание своего достоинства, а должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной.....” (I, 107). Нравственно неверное представление об *антропологическом достоинстве*, из которого вытекает ложное представление об *онтологической нормальности*, блокирует работу нравственного сознания, которое не поднимается до всеобщих заданий, оставаясь на уровне утилитарных интересов непреображенной личности.

Если нет должного, то нет и сущего. Оно тогда превращается в злобный мираж непонятно зачем появившегося хищнического способа существования. Только уверенность в должном, только нравственное стремление к нему дают в сущем некоторое оправдание и реальность. Должное — это и есть само подлинное Бытие, оно дает онтологическую силу сущему не распасться и истребиться в нигилистическом эгоизме. Вот почему нравственность в конечном счете онтологическая категория, ибо она раскрывает меру отрицания наличного “небытийного” миропорядка. Истина должна быть, ибо ее нет в должной мере в наличном плане; но именно то, что ее нет здесь и сейчас, и является главным алиби ее онтологического существования. Истины нет, но она должна быть. Так говорит совесть, направляя разум на истинно-творческую работу на онтологическое свершение.

Деонтологический максимализм Федорова и есть интенсивней-

ший прорыв в сферу истинного бытия. Разум, наука, культура и творчество могут быть смыслом, если они получают нравственный вектор, который раскрывает недолжность сущего и заставляет искать подлинное, истинное, должное.

Самое главное, и в этом есть глубочайшая нравственная предпосылка, Федоров показывает *недолжность смерти*. Смерть неестественна, ненормальна, она никакой не закон, не необходимость; она зло и неправда, которая должна быть устранена радикально. Другого смысла жизни у человека нет и не может быть. Но недолжность смерти может раскрыться лишь нравственному сознанию.

Полнота совестливого восприятия бытия (подлинно нравственного) заключается не в сохранении смертной жизни, а в *искоренении источника смертности* (которым является нравственное зло самости), соответственно, *преодоление самой смерти* как физиологического и онтологического зла.

В этом и заключено истинное добро, к пониманию которого так масштабно и глубоко приходит Федоров. Таким образом, нравственный императив совести требует возвращения жизни всем умершим. Это и только это, без устали напоминает Федоров, может способствовать действительному братскому единению людей. Все остальные принципы единения, не основанные на общем чувстве скорби от неправды смерти, приводят к иллюзорно-утопическому “единению”, на деле оказываются враждой и разъединением. Нравственность, заключающаяся в неприятии смерти, способствует не только личностному духовному росту человека, но и создает наиболее благоприятные социальные условия существования. Только так можно говорить о *социальных измерениях нравственности*, которая действительно, вне всяких благодушно-эфемерных реформаторских проектов, может реально улучшить общественную жизнь.

Только желание полного и подлинного воскрешения ушедших, только неистовое сокрушение и абсолютное несмирение со смертью как высшим и абсолютным злом дает качество истинно нравственной доброты. Добро тогда добро, когда оно борется не за относительные и мнимые блага уходящего временного существования, а когда восстает против корня зла, против того, что делает временное существование всегда несовершенным.

Принципиальным в нравственной философии Федорова является противопоставление воскрешения и прогресса, на основании которого он выводит императив долженствования: “Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия, в прогрессе знания не того толь-

ко, что есть, а, главное, того, что должно быть” (I, 53). Тогда можно говорить об абсолютной победе нравственности, т. е. достижении абсолютно должного человеческого бытия через воскрешение: “Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, *всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может прийти нравственность* (выделено нами. — В. В.)” (I, 298). Единственно подлинный прогресс в человеческой истории — это прогресс нравственный, связанный первоначально с глубоким осознанием несправедности существующего смертного порядка сущего и венчающегося абсолютной победой над смертью, достигаемой во всеобщем воскрешении.

Итак, исходя из философских представлений Федорова, можно выделить, по крайней мере, два критерия подлинной нравственности:

1. Считать смертность источником зла в человеке (человек зол, ибо смертен, и, пока он будет смертным, никакие внешние усовершенствования социальных условий его бытия ни к чему привести не могут).

2. Считать безусловным добром, истиной и справедливостью преодоление, искоренение и неприятие смерти и смертности как *абсолютно недолжного состояния мира*, не совместимого с велениями человеческого сердца, ума и души.

Не будь смерти, человек бы не осознал чудо своего существования, — утверждает французский философ Владимир Янкевич; а по Федорову — не захотел бы воскрешения. Нравственное действие смерти — пробуждать совесть, делать невозможным бездушно-безучастное существование. Смерть, будучи высшим злом, пробуждает в человеке высшее добро — невозможность жить без воскрешения, без веры, чаяния, надежды, упования и практического стремления к воскрешению.

Таков *нравственный контекст* существования человека. Учение Федорова помогает человеку осознать самый высокий смысл своего существования, самые главные задания его жизни, которые могли бы действительно (без иллюзий и ложных утешений) оправдать его бытие.

Одна из “вечных” задач философии заключается в том, чтобы определить нравственные горизонты бытия, ответить на вопрос: *в чем суть нравственности вообще*. Можно с уверенностью сказать, что философия Федорова и есть раскрытие подлинного понимания нравственности как нравственности, без ее сведения к иным измерениям человеческого бытия.

Мы должны глубочайшим образом понять и вникнуть в то, что есть, что существует как наличное данное, говорил Хайдеггер. Всмотреться подлинным образом в мир, чтобы в нем увидеть чудо и тайну, величайшую непостижимость и невозможность, — все это дает философское созерцание. Но это созерцание всегда остается неполным, если за познанием не последует страдание; подлинное знание всегда приносит страдание. Мир устроен *не так*, не праведно, не должно.

За метафизическим восторгом перед бездной непостижимости мироздания следует горькое отчаяние от прозрения того, что зло *намертво* сковало мир, и это не позволяет человеку успокоиться и предаться только созерцанию, только жизни по приспособлению в смертном мире, но вызывает его к иным уже целям и задачам. Спасение, преобразование мира, рухнувшего во зло, и есть *главное нравственное задание человека*, высшая цель его бытия. Недолжность наличного состояния мира раскрывается в свете философии “общего дела”, в которой нравственность приобретает свое высшее, т. е. сотериологическое измерение.

¹ Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000.

² Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004.

³ На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. С. 143.

⁵ Линник Ю. В. Мифологема Ильи-пророка в философии Федорова. На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 124.

⁶ Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 127.

⁷ Сотериологические параметры русской философии детально проработаны В. Ш. Сабировым. См.: Сабиров В. Ш. Русская идея спасения (жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995.

⁸ Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1999. Т. III. С. 266. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, римская цифра указывает том, арабская — страницу.

⁹ Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М.; Харьков, 2003. С. 379.

¹⁰ Меденица В. Истина есть естина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 68.

¹¹ Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров) // Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 331.

¹² Трубецкой С. Н. Вера в бессмертие / Собр. соч. кн. Сергея Николаевича Трубецкого. М., 1908. Т. II. Философские статьи. С. 350.

¹³ Семенова С. Учиться или не учиться умирать? // Толстой. Новый век. Журнал размышлений. 2005. № 1. С. 167—195.

¹⁴ Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 424—425.