

ТЕМНАЯ СТОРОНА КОСМИЗМА

В. Б. Колмаков

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 22 декабря 2014 г.

Особенно охотно человек нашей эпохи становится пантеистом, если религиозная потребность не окончательно в нем заглохла. Пантеизм и пантеистическая мистика уживается и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности.

Н. А. Бердяев. Опыт философского оправдания христианства (о книге В. Несмелова «Наука о человеке»)

Аннотация: в статье рассматриваются взгляды представителей русского космизма Н. Федорова и К. Циолковского. Автор анализирует метафизические основания русского космизма и показывает влияние теософии, позитивизма и утопизма на космизм.

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, космизм, эволюционизм, утопия, теософия, пантеизм.

Abstract: *the article deals with the views of the representatives of Russian cosmism N. Fyodorov and K. Tsiolkovsky. The author analyses the metaphysical backgrounds of Russian cosmism and shows the influence of theosophy, positivism and utopianism on cosmism.*

Key words *N. Fyodorov, K. Tsiolkovsky, cosmism, evolutionism, utopia, theosophy, pantheism.*

Русский космизм, чьим безусловным основоположником является Николай Федорович Федоров (1829–1903), был основан на ряде идей, казавшихся современникам и непостижимыми, и несбыточными. Может быть, поэтому космизм получил явно завышенные оценки в истории философской, да и общественной мысли, представ как лучезарное учение о светлом будущем всего человечества. Как представляется, космизм – не просто философская утопия, это потенциально опасное учение, низводящее человека до уровня бездушного организма. Попробуем отбросить традиционные шоры и взглянуть на космизм без экзальтации.

В своем основании позиция Н. Ф. Федорова была схожа с христианской: мир, в котором живет человек, предстает как зло. Пожалуй, общее этим исчерпывалось. Глубокое его расхождение с христианством одним из первых отметил С. Н. Булгаков. «По убеждению Федорова, – писал он в 1908 г., – Бог создал не наилучший, законченный уже мир, а лишь потенциально наилучший, который *может* стать наилучшим, но при

участии человеческого труда» [1, с. 300]. В отличие от христианства Н. Ф. Федоров настаивал на необходимости радикального переустройства бытия на основе разума. Эту идею сопровождала оптимистическая вера в будущее, что, как и антропоцентризм и некоторые другие идеи, сразу же выводило его мысль за пределы христианского дискурса. Оптимистичность идей Н. Ф. Федорова отмечалась как его последователями, так и теми, кто его позицию не разделял. Так, Н. А. Бердяев писал: «Федоров был пламенным оптимистом, непоколебимо веровавшим в «общее дело», в Царство Божие на земле; пессимизм казался ему презренным» [2, с. 250].

Можно полагать, что Н. Ф. Федоров находился под влиянием христианства, но назвать его православным мыслителем невозможно. Утверждая идею воскрешения всех умерших, он отвергал христианскую апокалиптику, полагая, что путь человечества к спасению лежит не через вселенскую катастрофу, но через преображение и воскрешение всех умерших, что исключало веру в Страшный Суд и бессмертие души. Его учение сложилось под влиянием позитивизма на основе веры в безграничную силу науки и рационального знания. Эту позицию современные сторонники Федорова называют «творческой эсхатологией» [3, с. 15], полагая ее значимой «альтернативой» христианской эсхатологии. Несмотря на то, что ему как философу приходилось решать метафизические вопросы, к собственно метафизической реальности он относился отрицательно.

Федоров исходил из идеи эволюционного развития мира, который изменяется благодаря преобразовательной деятельности разумного человека. Эта активность рассматривается в космизме как важнейший элемент, способный восполнить недостающие элементы эволюции. Эволюционные идеи, повлиявшие на взгляды основателя русского космизма, предполагали улучшение, развитие и даже радикальное преобразование тела человека вплоть до «органосозидания», что должно было привести к автотрофности и долгожительству человека или даже к бессмертию [4, с. 59]. Идею достижения человечеством автотрофного состояния на основе бессмертия разделяли в дальнейшем многие представители космизма, в том числе В. И. Вернадский, испытавший заметное влияние теософии.

Исходя из того, что природа и человек несовершенны, а главное, не завершены процесс их творения, космизм свою задачу видел в том, чтобы подвергнуть их исправлению, довести до совершенства. Н. Ф. Федоров утверждал, что «нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность» [5, с. 360]. По сути дела он возлагал на человека задачу Бога, полагая, что наука восполнит слабость человека и даст в руки преобразователей необходимые рычаги. Коренная переделка бытия, и не столько природного, сколько непосредственной жизни человека, – вот высшая задача. Космизм нес будоражившую воображение идею преобразования природы и жизни общества через создание нового человека [6, с. 67–80]. Сам по себе

этот порыв к «дивному новому миру» испытали многие мыслители, да и стремление это возникло на стыке науки, утверждавшей неслыханные возможности, идеологии, провозглашавшей радикальное переустройство общества, и сциентизированной, упрощенной религии, которую Федоров понимал как «общее дело», труд и нравственную активность.

Он полагал, что главное препятствие на пути создания нового человека и построения нравственного общества «заключается в том, что нет дела настолько обширного, чтобы поглотить силы людей, которые в настоящее время расходуются на вражду» [5, с. 362]. Отсутствие общего дела как сверхзадачи – вот что обесценивает жизнь и превращает ее в выполнение функций. Общим делом, которое возникнет на основе разума и науки, сплотит людей и придаст их жизни ценность, он считал воскрешение всех умерших прежде и преображение земного мира в Царство Божие. Смерть он рассматривал как признак несовершенства, как природную силу, не подчиняющуюся человеку [там же, 365]. «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*» [там же, с. 351]. Борьба со смертью через воскрешение может объединить разрозненных и враждующих людей, дав им в руки «общее дело». Воскрешение всех умерших, всех живших ранее – «вот высшая задача человечества, его высший долг и вместе высшее благо» [7, с. 558]. Нарастание зла, по мысли Н. Ф. Федорова, можно не только остановить, но и прекратить. В этом, как казалось, заключается спасение. Правда, в отличие от христианства, он предлагал имманентное воскрешение в противовес трансцендентному, идущему от Бога. Он писал, что «живущие должны будут подвергнуть как себя, так и умерших одному и тому же процессу воскрешения, и только через воскрешение умерших, живущие смогут воссоздать и себя в жизнь вечную» [5, с. 351]. Бездействие, как он считал, приближает бесславный конец, а действие в виде общего дела приближает спасение. Однако именно акцент на реальном воскрешении всех умерших сближал его учение с утопией, что отмечал в свое время Н. А. Бердяев. «Мистическое воскрешение мертвых..., – писал он, – во всяком случае не может быть названо утопией или фантазией. Но научно-позитивное воскрешение мертвых есть утопическое фантазерство» [2, с. 246–247].

Для обозначения состояния разрозненности людей он ввел понятие *небратства*, характеризующее отчужденность людей друг от друга. Главным препятствием преодоления небратства он считал смерть, являющую несовершенство человека. Совершенство же, по мысли Н. Ф. Федорова, может и должно быть достигнуто в земной жизни, на основе физического преображения, что позволит человеку освободиться от природных качеств, несущих зло, заставляющих человека «убивать и самому умирать» [8, с. 14]. Преодоление смерти – шаг на пути к новому, преображенному человечеству, завершение процесса творения, не законченного, по мнению Федорова, Богом, и продолжение дела искупления, начатого Иисусом Христом. В отличие от христианства, которое признает только

духовное преображение, мыслитель ставил задачу телесного преображения человека, предполагая, что люди при этом каким-то образом станут лучше.

Для победы над смертью, как ему казалось, следует одержать полную победу над «чувствительностью», поэтому цель заключается в том, чтобы «себя воссоздать в виде существа, в котором все создается и управляется волею. Такое существо, будучи *материальным*, ничем не отличается от духа» [5, с. 402]. В результате, как считал Федоров, человек обретет сверхъестественные способности, которые обеспечат ему бессмертие. Подобные метаморфозы приведут к тому, что человек дойдет до состояния «в виде космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом, т.е. быть последовательно всюду» [там же, с. 405]. Преображение он понимал не только как внутреннее преображение, но и как внешнее, затрагивающее телесную организацию человека, и, если человек станет при жизни бессмертным, то все нынешние нравственные проблемы отпадут сами собой. Однако вполне правомерно как предположить, что возникнут новые нравственные проблемы, так и задать вопрос: будут ли преображенные телесно люди нравственнее нынешних? Вопрос этот не случаен, так как логика рассуждений философа приводит к очевидному выводу: человек работает не для того, чтобы стать лучше, а для того, чтобы дольше жить, хотя в контексте вечной жизни Федоров подразумевал наличие нравственного идеала. В целом его позиция была обусловлена влиянием натурализма и науки, нацеленных на улучшение человека в физическом смысле.

Итак, по Федорову, ценность жизни определяется ролью преображенного телесно человека в космосе. Основа его позиции – тезис, согласно которому «отличительной чертой человека являются два чувства – чувство смертности и стыд рождения» [там же, с. 398]. Оба эти чувства сливаются в одно чувство преступности, из которого возникает долг воскрешения, «который прежде всего требует прогресса в целомудрии» [там же, с. 399]. Жизнь преображенного человека будет обладать максимальной ценностью, потому что она станет в нравственном и физическом смысле отрицанием нынешней жизни греховной.

Абсолютизируя будущую жизнь, космизм настоящую жизнь человека рассматривал в качестве отрицательной ценности [6, с. 70]. *Абсолютной* ценностью обладает лишь земная жизнь в будущем – в этом космизм расходился с христианством. Борьба за выживание, как считал Федоров, порождает конфликты, что в природе неизбежно выражается в процессах распада, а в обществе приводит к розни. «И какую ценность, – спрашивал он – может иметь жизнь и свобода, если *homo homini lupus*» [5, 430]¹. Негативная оценка жизни покоилась на идее Федорова о том, что у человека «как существа разумного, есть один только враг – это слепая сила природы» [9, с. 482].

¹ *Homo homini lupus (est)* – (лат.) человек человеку волк.

Преображение воскрешенного человека (нынешние люди, по убеждению Федорова, могут жить лишь в земном мире) будет означать установление его господства над природой. Он считал, что «нужно человека сделать обладателем всей Вселенной, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом» [10, с. 528]. Отталкиваясь от христианского Символа веры, Федоров писал, что «заповедь, заключающаяся в первом члене Символа веры, требует от всех без исключения познания природы и управления ею...» [5, с. 140]. Управление природой выразится сначала в регулировании природы Земли, а затем и Вселенной, что довершит преобразование, начатое Иисусом Христом, и доведет его до логического конца. Поэтому ценность жизни человека будет возрастать по мере того, как он будет ее регулировать. Федоров полагал, что в процессе воскрешения произойдет как телесное, так и нравственное преобразование человека, и только «тогда весь мир будет чист» [там же, с. 119]. Преобразование человека свершится без участия Бога, так как человек благодаря науке получит сверхъестественные способности, которые обеспечат ему бессмертие. Воскрешение, по Федорову, – это не возвращение в прежнюю физическую природу или тело. Последнее как явление несовершенное, существовать не будет. Человек преобразится и приобретет бессмертную природу, т.е. получит физическое бессмертие с сохранением самосознания личности. Он не будет обладать телесными признаками современного человека. Сторонники гендерной революции скорее всего будут аплодировать, узнав, что в качестве идеала человека Федоров предлагал существо, не обладающего половыми различиями между мужчиной и женщиной (нечто вроде андрогена), которое появится тогда, когда «отческое дело станет воскрешением» [5, с. 149].

Будущее рисовалось мыслителю как состояние беспроблемное, как полное блаженство познавшего глубины космоса человека, который стал господином мира. Для описания будущего у Федорова не было адекватного понятийного аппарата, поэтому он обильно использовал лексику, заимствованную из художественной прозы. «Эта жизнь, – писал он, – вечно новая, несмотря на свою древность. Это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти» [11, с. 529]. Употребляя выражение философа, это будет «кимманентная миграция», которая единственно может быть целью человечества.

Космизм в лице Федорова делал акцент на преобразовании поустороннего мира, что предполагало совершенствование биологической природы человека. Очевидно, что на его взгляды оказали влияние антропоцентризм и эволюционизм – весьма характерные веяния второй половины XIX в. Он не разделял христианской позиции, что человек, по выражению Амвросия Медиоланского, есть «венец творения», но считал человека сотворцом Вселенной, почти равным Богу. В дальнейшем идея, согласно которой человек есть сотворец Бога, привела к возникновению теории «активно-творческой эволюции». Она сводилась к тому, что человек с определенного момента должен начать управлять эволюцией, направляя ее в ту сторону, которая определяется нравственным идеа-

лом и разумом [12, с. 88, 93]. Поэтому человека Федоров видел как эволюционирующее и потому космическое существо. Это означало, что он фактически обоготворял человека, приписывая ему возможность овладения творческими потенциями Бога. Его утопия, испытав влияние сциентизма, вобрала в себя эволюционные идеи, на основе которых человек будущего представал в виде земного Бога. Следует отдать должное мыслителю: он еще использовал идею Бога, интерпретируя ее по-своему и пытаясь приравнять к Нему человека. Последующее развитие космизма шло по линии секуляризации, в рамках которой человек рассматривался уже как существо самодостаточное, способное творить без чьей-либо помощи. Примером подобного развития космизма служат идеи К. Э. Циолковского.

Виднейшим представителем русского космизма был Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935). Его взгляды, как и взгляды Н. Ф. Федорова, основанные на вере в разум и безграничные возможности науки, являются примером секулярного космизма, переходящего в утопию² [14, с. 191]. Вряд ли стоит напоминать, сколь велики заслуги Циолковского перед наукой. Одним из первых он обосновал возможность выхода человека в космос и поставил задачу его освоения. Именно эти идеи всегда выдвигались на первый план, оставляя в тени другие, не менее, а быть может, более важные. Циолковский не просто постулировал необходимость освоения космоса и выхода за пределы солнечной системы – технические идеи были продолжением его антропологии, в которой человек должен был в конечном счете исчезнуть, будучи замененным разумным аппаратом.

Они сформировались на пересечении ряда мыслительных традиций – позитивизма (философия), пантеизма и теософии (религия), прогрессизма (либерализм). Наиболее значимое влияние на формирование идей Циолковского оказала теософия [15, с. 118, 122]. В Калуге, где жил ученый, с 1909 г. существовал отдел Российского теософского общества, председателем которого была Е. Ф. Писарева, переводчик теософской литературы и страстная поклонница Е. П. Блаватской. Кроме теософии на взгляды калужского мыслителя оказал несомненное влияние пантеизм, что также достаточно часто отмечают исследователи [там же, с. 119, 160]. Восхищение природой, мирозданием, его удивительными законами привело Циолковского к отождествлению Вселенной с Богом. «Мы имеем даже право, – писал он, – наделить нашего условного Бога такими свойствами, которыми обладает Вселенная по современным научным данным» [16, с. 431].

В понимании мира и человека Циолковский стоял на позиции эволюционизма, подкрепленного философским позитивизмом, и полагал, что благо может быть достигнуто путем изменения окружающего мира. Картина мироздания, по его мнению, достаточно проста. Он полагал, что

² Утопизм идей К. Э. Циолковского отмечается даже теми, кто разделяет его взгляды [13].

кромe одухотворенной и живой материи ничего нет. Исходным понятием для него в понимании мира был «чувствующий атом», который он называл духом [17, с. 422]. Атомы и молекулы способны чувствовать «горе и радость, приятное и неприятное» [18, с. 4]. Жизнь Вселенной, как считал Циолковский, зависит от «жизни и самочувствия атомов» [19, с. 26]. Эта идея своими корнями уходит как в теософию, так и в философский гилозоизм, под влиянием которого находился ученый. «Каждое животное, – писал он, – составлено из множества атомов. И все они ощущают, каждый отдельно, как граждане государства» [там же, с. 25].

В свое время старое заблуждение, уподоблявшее дух энергии, а материю веществу и признававшее тождественными дух и материю, пропагандировал немецкий зоолог и популяризатор науки Эрнст Геккель, чье заметное влияние испытал и Циолковский. К этому следует добавить, что Геккель был сторонником панпсихизма, который также повлиял на Циолковского. Вслед за ним Циолковский упростил проблему взаимосвязи и соотношения духа и материи и свел ее к идее интеграции двух начал, как и Геккель, назвал эту позицию монизмом. Так, он писал: «Теперь я думаю, что материю также можно признать за дух, как и дух за материю» [20, с. 38]. Современные теософы высоко ценят эту идею, сходную с эзотерическим принципом духоматерии [21, с. 51].

Как считал Циолковский, особую роль в космосе призван сыграть разум. Он видел его задачу в том, чтобы каждому атому во Вселенной было хорошо. «Цель жизни – счастье всего чувствующего»³ [15, с. 305]. В этическом плане это состояние он рассматривал как наиболее ценное. «В этих стремлениях, – писал он, – заключается истинное себялюбие» [19, с. 28]. Этическим идеалом для него было освобождение всего страдающего от страданий, своего рода космическое, внечеловеческое обоснование этики, когда разум действует в космосе во имя избавления от страданий [22, с. 128]. Целью разума является «наведение порядка» в космосе и прекращение страданий – это важнейшее требование гедонистической этики. На место страданий заступит совершенная счастливая жизнь, выражением которой станет господство «блаженства во Вселенной» [18, с. 12]. Так античный телеологический эвдемонизм неожиданно проявил себя в идеях калужского учителя математики.

Нельзя отрицать, что Циолковский испытал влияние христианства. Он обладал страстной верой, но не в Бога, а в науку, и стремился создать научное обоснование религии, своего рода научную веру, без которой, как ему казалось, будущее недостижимо. В понимании христианства Циолковский следовал скорее традиции, заложенной Д. Штраусом и Э. Ренаном. Он признавал Иисуса Христа исторической личностью, но не мессией, полагая, что Евангелия – не более чем миф. Подобно Л. Толстому он занялся созданием доморощенной религии, для чего сделал попытку переложения Евангелий, рационализовав учение Христа.

³ «Я придерживаюсь оптимистического взгляда на будущее», – говорил он [15, с. 286].

Чудеса он объяснял как действие естественных сил, вечность – как практическое бессмертие, ангелов – представителей внеземных цивилизаций [14, с. 52–53]. Его понимание Христа стоит достаточно близко к теософии, в которой он был как один из людей, достигших сверхчеловеческого состояния. Результатом размышления над религией стало десакрализованное христианство. Калужский затворник отвергал метафизичность веры и настаивал на имманентности разума, утверждая, что Христос был человекобогом, а христианство не является сверхъестественным откровением. Идеи, которые Циолковский высказывал о религии, подтверждают очевидное. Он был гениальным ученым, разработавшим теорию космонавтики и ракетостроения, однако его попытка анализа религии и человека теми же методологическими средствами оказалась наивной и беспомощной.

Комплекс его идей покоился на вере в разум, при помощи которого человек может повысить ценность жизни. Нынешняя жизнь таковой ценностью не обладает – в ней много зла и мало стремления к благу. Когда наука станет основой жизни, а во главе общества будут стоять «мудрейшие и знающие», тогда ценность жизни станет иной. Человек научится управлять климатом, а главное – начнется «искусственный подбор родителей – для получения совершенного потомства» [18, с. 5]. Если Н. Ф. Федоров не видел смысла в деторождении, рассматривая его как греховный акт и в конечном итоге как зло, то Циолковский считал, что детей должны иметь только избранные, а именно «более здоровые, долголетние, способные к обильному размножению, к усвоению истинь» [там же]. По Циолковскому, ценность жизни выражается в отсутствии страданий, этим, собственно, и определяется цель разума – «достигнуть везде могущества, устранить везде страдания» [там же, с. 8]. Эта задача совпадает с основным принципом гедонистической этики – со времен античности она предписывала бороться со страданиями и поднимать градус наслаждений. Также он считал, что жизнь как сплошное удовольствие возможна в том случае, когда разум подчинит все в человеке. Это произойдет тогда, когда изменится сам человек в результате биологического усовершенствования своего организма. Не нужные человеку органы естественным образом отомрут и в результате селекции либо атрофируются, либо будут заменены иными. В итоге люди превратятся в бесстрастные автоматы, чья жизнь будет предельно разумна. Изменение человека будет заключаться в том, что у него не будет страстей, т.е. чувств, а длительность жизни заметно возрастет. Так как страсти сойдут на нет, человечество перестанет рождаться естественным путем. Новые люди не будут чувствительны к страданиям, просто потому что их не будет, так как исчезнут чувства, приводящие к страданиям [там же, с. 6–7]. Существа, которые возникнут взамен нынешних людей, будут обладать такой полнотой жизни, которая людям и не снилась, изменившись, они смогут жить в любых агрессивных средах, в том числе и в безвоздушном пространстве, и станут почти бессмертными, при этом они всегда

будут бодры и работоспособны [там же, с. 7]. Стремление Циолковского изменить человека выразилось в поддержке евгеники. В своей модели будущего он предусматривал жесткую селекцию, основанную на запрете иметь потомство тем, кто сеет зло. Моральные же нормы, мешающие двигаться к счастью, он полагал нужным отменить. «Мы, – писал он в 1917 г., – должны оставить все внушенные нам правила морали и законы, если они вредят высшим целям» [15, с. 259]. При этом он полагал, что к нравственному совершенству можно прийти на основе разума: «Разум, наука и эгоизм заставляют меня стремиться к святости в самом высоком смысле слова» [23, с. 403].

Циолковский верил в возможность создания совершенного мира. Путь к нему он видел в подчинении эволюции человеком и направлению ее по разумному пути. Он исходил из идеи самозарождения и саморазвития жизни, популярной в конце XIX в. Так как человек подчинен закону эволюции в виде естественного отбора и борьбы за жизнь, то он проявляет агрессию, результатом чего является страдание. Чтобы прекратить страдания, разум, полагал ученый, выберет наиболее оптимальный вариант действий, преобразуя человека, наделяя его бессмертием, которое Циолковский считал концом эволюции [14, с. 100]. Разуму в таком случае отводится роль демиурга, ничем не ограниченного в возможностях. Обретение бессмертия, как ему казалось, изменит человека, так как нравственность будет полностью обусловлена разумом и выгодой.

В соответствии с правилами построения утопии (все хорошее оставить, а все плохое устранить) Циолковский создал модель будущей жизни, которая опирается на изошренный разум и гуманизм. Ему представлялось, что для реализации плана создания нового общества следует найти самого умного и самого знающего человека и поставить его во главе строительства земного рая. Этот гений, по мысли ученого, стал бы учить всех, что убивать нельзя, что ненасилие должно стать вселенским принципом [18, с. 12–13]. Так как ненасилие Циолковский считал универсальным принципом, то переход к счастью должен быть произведен таким образом, чтобы не причинять насилия. Само же насилие, применяемое преступниками, следует пресекать, но так, «чтобы и насильники получали наименьшее огорчение» [там же, с. 27]. Всех людей несовершенных (насильников, калек, больных, слабоумных и вообще несознательных) следует изолировать так, чтобы они не смогли давать потомства [там же, с. 27]. В этом обществе исчезнет пессимизм: «Печаль, уныние, дурное настроение и тяжесть жизни» не будут иметь места [24, с. 8]. Таким образом, он предлагал добиться реализации одной из важнейших заповедей Иисуса Христа без опоры на любовь к Богу и ближнему. После того, как этот принцип станет обязательным к исполнению, все вредное на Земле будет уничтожено и лишено возможности продолжать свой род. Это будет касаться не только людей, но также животных и растений, вплоть до бактерий. Несовершенные люди будут изолированы, а те, что останутся, превратятся в совершенное человечество, которое изменится

физически. Они обживут космос и будут жить без страданий. Словом, это будет вполне совершенная жизнь. В устранении всего несовершенного и страдающего он видел «суд космоса», который понимал как буквальное уничтожение высшим разумом низших страдающих форм жизни. Искоренение «малоценной» жизни К. Э. Циолковский рассматривал как универсальную цивилизаторскую задачу разума. Н. К. Гаврюшин несомненно прав, выразив сущность позиции Циолковского в краткой форме: «Страдающего убей» [22, с. 128]. По сути дела, эта позиция воспроизводит знаменитый афоризм Ф. Ницше «падающего подтолкни», что наводит на мысль о родстве нищестанства и космизма. Оптимистично настроенные последователи Циолковского считают, что в результате «суда космоса» «изменится к лучшему психологический мир человека, страдания и вражда уступят место оптимизму и коллективности» [14, с. 153].

В соответствии с романтически-революционным пылом Циолковский утверждал, что преобразование человека охватит всю Землю, в результате чего жизнь на Земле будет ликвидирована как тупиковая ветвь [18, с. 11]. Основой этого вселенского суда, по мнению ученого, является разумный эгоизм, который требует уничтожения «несовершенных» форм жизни. В этом смысле он был далек от идеи существования гармоничного мира, где все со всем связано и все друг другу соответствует. Поэтому его идеалом человека был безродный, бесполой и беспамятный гражданин Вселенной, опирающийся на разум и проводящий безжалостную висекцию во имя устранения страданий. Жизнь такого существа, пребывающего к тому же в «лучистой форме», он считал максимально ценной.

В процессе развития, считал Циолковский, человечество должно пройти четыре эры. Эра рождения – время, когда будет начато освоение космоса. Эра становления – рассеяние человечества по космосу. Эра расцвета – время сосуществования с другими цивилизациями. Наконец, последняя, терминальная эра, когда человечество превратится в лучистую форму и возникнет так называемое Лучистое Человечество [25, с. 143–144]. Именно на этой стадии жизнь обретет максимальную ценность, но можно ли эти существа будущего назвать людьми? Модель общества будущего Циолковского являет собой стандартизированный, предельно рациональный мир, созданный на основе развития техники и применения науки. В нем не найдется места ничему отрицательному, но вряд ли человеку будет интересно жить в таком мире. Этот мир будет лишен метафизических оснований, которые только и делают возможной жизнь человека, наделяя ее ценностью. Поэтому антропологию Циолковского не стоит рассматривать как гимн человеку будущего, но скорее как рекевием по уходящему человеку, которого должен заменить разумный аппарат. Конец человечества в человеческом образе в понимании ученого – естественный этап в его длительной эволюции.

Космисты выдвигали глобальную задачу, перекликавшуюся с мировоззренческими и научными поисками своей эпохи – они стремились создать нового человека, «бессмертного по своей природе» [12, с. 118]. Им

казалось, что первым шагом на пути прогресса, приверженность которому они все время демонстрировали, должно было стать оснащение организма человека техническими средствами, т.е. создание в организме человека новых органов и функций с последующим качественным изменением самого организма.

Космисты поставили изначально невыполнимую задачу – перейти от человека смертного к бессмертному. Местом пребывания получивших бессмертие людей станет весь космос, что придаст новый импульс развитию человечества. Космизм моделировал будущее как воплощенный рай на Земле благодаря деятельности преображенного человека. На этой основе сложилась деонтологическая этика – подобно создателям утопий космисты предпочитали говорить не столько о сущем, сколько о должном. Критически настроенные исследователи рассматривают космизм как квазиправославное пантеистическое течение, имевшее своей целью модернизацию Православия на основе сциентизма и новой рациональности [12, с. 169–173].

В отличие от теософии он представлял более «продвинутое» в научном отношении знание. Космизм – «верхний», своего рода интеллектуальный этаж постройки, возведение которой должно оправдать возможность создания счастливой жизни, укрепить оптимизм и еще раз указать на науку как единственный способ достижения рая на земле. Космизм был всегда притягателен тем, что нес и по сей день несет будоражащую воображение идею будущего как вечного телесного блаженства⁴. Адепты космизма видят в нем универсальную интеллектуальную отмычку к будущему, возлагая на него надежды как на абсолютное знание. Так, В. И. Алексеева пишет, что «космизм с его мерой всеобщности (? – В.К.) способен помочь нам релятивизировать (т.е. сделать еще более относительными? – В.К.) обедненные человеческие представления», а также «расширить границы узкоспециальных и профессиональных парадигм жизни» [14, с. 6–7].

Исчерпывающую характеристику космизму дала Л. В. Фесенкова, плодотворно занимающаяся анализом теософии и пантеизма. «Русский религиозный космизм, – пишет она, – возвращает нас к ценностям и идеалам Ветхого Завета, усматривая спасение и обожение в справедливом устройении идеального общества будущего, в его материальном благополучии, в переселении воскрешенных предков в космос, в телесном совершенствовании человека» [26, с. 116].

Современные космисты и их сторонники, то ли лукавая, то ли пребывая в состоянии крайнего простодушия, стараются не замечать описанной здесь стороны космизма. В крайнем случае о ней говорят походя, тем самым выдавая глубокие убеждения мыслителей за экстравагантные причуды гения. На самом же деле, как показано выше, эти идеи есть квинтэссенция космизма, его темная сторона.

⁴ На сходство этих идей с идеалом рая в Коране обратила внимание Л. В. Фесенкова [26].

Литература

1. Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров) / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Соч. : в 2 т. – М., 1992. – Т. 2, Избранные статьи.
2. Бердяев Н. А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Собр. соч. – Paris, 1989. – Т. III.
3. Семенова С. Смерть, бессмертие и воскрешение в «Философии общего дела» / С. Семенова, А. Гачева // Философия бессмертия и воскрешения : по материалам VII Федоровских чтений (8–10 декабря 1995 г.) – М., 1996. – Вып. 1.
4. Семенова С. Г. Две мировоззренческие альтернативы для XXI века (новое экологическое сознание и русский космизм) / С. Г. Семенова // Философия бессмертия и воскрешения : по материалам VII Федоровских чтений (8–10 декабря 1995 г.). – М., 1996. – Вып. 1.
5. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства / Н. Ф. Федоров // Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
6. Фесенкова Л. В. Русский религиозный космизм и ценность жизни человека / Л. В. Фесенкова // Жизнь как ценность. – М., 2000.
7. Федоров Н. Ф. Сверхчеловечество как порок и как добродетель / Н. Ф. Федоров // Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
8. Семенова С. Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова / С. Г. Семенова // Н. Ф. Федоров. Собр. соч. : в 4 т. – М., 1995. – Т. I.
9. Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) / Н. Ф. Федоров // Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
10. Федоров Н. Ф. Будущее астрономии / Н. Ф. Федоров // Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
11. Федоров Н. Ф. Конец сиротства : безграничное родство / Н. Ф. Федоров // Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
12. Кнорре Б. К. В поисках бессмертия. Федоровское движение : история и современность / Б. К. Кнорре. – М., 2008.
13. Казютинский В. В. Человек, мир и Бог в космической философии К. Э. Циолковского / В. В. Казютинский // Циолковский К. Э. Космическая философия. – М., 2004. – С. 20–22.
14. Алексеева В. И. Циолковский : философия космизма / В. И. Алексеева. – М., 2007. – С. 191.
15. Демин В. Циолковский (ЖЗЛ) / В. Демин. – М., 2005.
16. Циолковский К. Э. Есть ли Бог? / К. Э. Циолковский // Циолковский К. Э. Космическая философия. – М., 2004.
17. Циолковский К. Э. Есть ли духи? / К. Э. Циолковский // Циолковский К. Э. Космическая философия. – М., 2004.
18. Циолковский К. Э. Суд космоса / К. Э. Циолковский. – М., 1993.
19. Циолковский К. Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие / К. Э. Циолковский. – М., 1992.
20. Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности / К. Э. Циолковский // Циолковский К. Э. Космическая философия. – М., 2004.
21. Башкова Н. В. Преображение человека в философии космизма / Н. В. Башкова. – М., 2007.

22. Гаврюшин Н. К. Космический путь к вечному блаженству (К. Э. Циолковский и мифология технократии) / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1992. – № 6.

23. Циолковский К. Э. Ликвидация несовершенного и эгоистические страдания / К. Э. Циолковский // Циолковский К. Э. Космическая философия. – М., 2004.

24. Циолковский К. Э. Ум и страсти. Воля Вселенной. Неизвестная разумная сила / К. Э. Циолковский. – М., 1993.

25. Демин В. Н. К звездам. Русский космизм вчера, сегодня, завтра / В. Н. Демин, В. П. Селезнев. – М., 1993.

26. Фесенкова Л. В. Теория эволюции и ее отражение в культуре / Л. В. Фесенкова. – М., 2003.

Воронежский государственный университет

Колмаков В. Б., кандидат философских наук, доцент

E-mail: kolmakov@phipsy.vsu.ru

Тел.: (473) 252-56-63

Voronezh State University

Kolmakov V. B., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

E-mail: kolmakov@phipsy.vsu.ru

Tel.: (473) 252-56-63