

есть лишь одностороннее или абстрактное единство бытия и ничто. Становление состоит в следующем движении: чистое бытие непосредственно и просто; оно поэтому в такой же мере есть чистое ничто; различие между ними есть, но в такой же мере снимает себя и не есть»¹.

Итак, разрешение противоречия у Гегеля — это достижение полного, истинного синтеза противоположных моментов. Тщательный анализ творчества мыслителя позволяет вычлениить три наиболее существенные характеристики такого синтеза. Во-первых, единство противоположностей является здесь как единство в движении. Во-вторых, противолежащие начала превращаются в рамках данного движения в его идеальные моменты, и опосредствование выступает здесь как снятое. В-третьих, способ осуществления единства всегда конкретен, определен. Гегель остро критикует ту точку зрения, когда «остаются при совершенно абстрактном неопределенном единстве и отвлекаются от того, в чем единственно весь интерес и заключается, а именно от самого способа определенности этого единства»².

Ясное представление о гегелевской концепции синтеза противоборствующих начал дает возможность ответить на некоторые спорные вопросы, связанные с творчеством мыслителя. В частности, на вопрос о трактовке Гегелем примирения противоположностей. Философ отнюдь не абсолютизировал момент примирения, как может показаться на первый, поверхностный взгляд. Уже А. И. Герцен заметил, что примиренность противоположных начал у Гегеля совсем не исключает их «борьбу». Напротив, они теснейшим образом взаимосвязаны. Герцен пишет: «...Вдохновенный мыслитель провозгласил основой философии примирение противоположностей; он не отталкивал враждующих: он в борьбе их постигнул процесс жизни и развития. Он в борьбе видел высшее тождество, снимающее борьбу»³. Действительно, термин «примирение» употребляется Гегелем не в смысле застывшего, мертвого умиротворения. Он выражает один из аспектов диалектического разрешения противоречия: преодоление антиномичности, резкой раздвоенности, кризиса в отношениях противоположностей.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1 С. 167.

² Там же. С. 280.

³ Гегель. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 14.

⁴ Он же. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 375.

⁵ Мигдал А. Б. // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 15.

⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 259.

⁷ Он же. Наука логики. М., 1970. Т. 1 С. 151.

⁸ Он же. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 403—404.

⁹ Герцен А. И. Соч.: В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 111.

В. В. СОФРОНОВ

ИДЕИ КОСМИЗМА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Русский космизм представляет собой одну из тем, освоение которых еще впереди. Труднодоступны работы самих космистов, очень мало критической литературы. Нет ясности, кто составляет саму эту традицию. Наиболее часто упоминаются имена Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского. Данная статья посвящена рассмотрению идей Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского.

Космизм, по нашему мнению, никак не может быть назван явлением случайным в русской культуре. Его можно назвать вершителем фундаментальных интенций этой традиции. Вкратце эти интенции заключаются в следующем. В силу уникальной ситуации русская культура может быть охарактеризована как синкретично-сакральная. Возможно, это связано с синхроническим модусом религиозного и культурного просвещения Руси, принимавшей культуру вместе с верой. Если в Европе новая христианская идея пришла на культурную («обработанную») почву, то русская культура сформировалась в обстановке неопитства. «Для тех, кто переходил к «духовной» вере, к незримому богу и святоотеческим учителям от культа Перуна и Волоса, вера принимала прежде всего облик грамотности, книжности, любо-мудрия — любви к Премудрости Софии»¹. Ситуация характе-

ризовалась положением: «именно потому святее, что умнее, и потому умнее, что святее». В такой «плотной» культуре изначально оказалось невозможным неутилитарное, «чистое» (в западноевропейском смысле) знание. Здесь любые когнитивные усилия изначально связаны со всем культурным комплексом, прочно соотнесены с апологетикой, социальной политикой, эстетикой. «История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли — история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию чистую»². Идея «цельного знания», «целостной жизни духа», провозглашенная славянофилами, в этом смысле представляется действительно центральной в русской традиции.

В космизме любомудрие русской культуры, понимаемое как проповедь, этическая ориентация, синкретично-сакральное единство веры и знания, закономерно обратилось не только к моральному, предлагаемому бытованию человека в мире, но и к действительному обращению человека с миром. Подобные аспекты можно было зафиксировать и ранее: любая проповедь, в отличие от неутилитарной, неморальной философии, предполагает моральное действие — выбор, пример, слово. Однако в плотной культуре неопитства морально-ситуационные и действенно-практические механизмы сплелись в такой субстрат, в котором оказалось возможным помыслить не только категорически-императивную ответственность человека перед самим собой или соборно-свободную ответственность перед общиной, но и нравственно-практическую ответственность человека перед Космосом. Не технократическая экспансия во внешний мир-в-себе и не изощренные техники медитативных, интравертных регрессий в космическое Ничто, а морально осознанное, однако действенно-практическое отношение к космосу как не только морально необходимая, но внутренне принятая, родственно-обязательная «Философия общего дела».

Если славянофилы, как писал Флоренский, проецируя свои кабинеты и гостиные на весь мир, «хотели бы и весь мир видеть устроенным по родственному, как одно огромное чаепитие дружных родственников»³, то здесь уже весь космос «чудесным» образом был осмыслен как бесконечно близкий, родственный организм. Была зафиксирована не просто генетическая связь, но кровно-родственная, семейная целокупность, объединенная «общим делом».

В этих деловых взаимоотношениях с космосом возможны два варианта субординации: или человек берет на себя ответственность регуляции до-разумного (бессознательного) мира (Федоров), или сам космос мыслится «разумной силой» (Циолковский).

В этом аспекте для Федорова существенно важно понятие «отцовства». В соответствии с «верой отцов», «повиноваться природе для разумного существа — значит управлять ею, неразумной силой, ибо природа в разумных существах приобрела себе главу и правителя». Природа, обрушив на нас бедствия, не требует ничего, «кроме того, чего в ней нет, чего ей не достает, т. е. разума правящего, регуляции, в регуляции же, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим». Не быть «сознательным агентом эволюции вселенной — что значит «сделаться сознательным орудием взаимного стеснения (борьбы) и вытеснения (смерти), а быть «родом человеческим (т. е. природою, приходящей в сознание, в понимание самой себя)»⁴. Таким образом, человек берет на себя роль отца, воспитателя неразумной вселенной, применяющего тактики направления, ограничения, т. е. педагогики. Сам процесс «вразумления» человечества оказывается связанным с экспликацией кровно-родственной гомогенности человечества и космоса: «Разум человеческий раскрывается вместе со своим сознанием своей зависимости от силы, без овладения которой он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты»⁵.

Нежная забота человека о космосе распространяется так далеко, что не хочет уже, не считает себя вправе довольствоваться праведной жизнью, исключив из нее кого бы то ни было, хотя бы даже и умерших: «Небесная же история говорит о существе живом, почувствовавшем свое сиротство и обратившемся к небу с молитвой о родителях; выражая свою мольбу всеми внешними средствами и силами, осиротевшее существо возвращает жизнь родителям и приобретает бессмертие себе»⁶. Возникает грандиозный, титанический проект «всеобщего воскрешения», впервые помысленного как моральный долг, но требующего своего реального, практического, дейст-

венного во-площения. Характерно, что этот проект интерпретируется не только практически, но и эстетически: «Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение)» — заглавие одной из статей Федорова об искусстве.

Как представляется, проект всеобщего воскрешения (как и связанные с ним проекты Музея, органотерапии и т. п.) находится в явном противоречии с доминирующей интерпретацией системы идей христианства. Чаадаев отмечал, что «христианское бессмертие есть жизнь без смерти, совсем не то, что обычно воображают: жизнь после смерти»⁷. По сути дела, в такой интерпретации бессмертие вообще не проблематично и тем более не относится к компетенции человека. Земная жизнь понимается как испытание и подготовка к другой, лучшей жизни и в этом смысле воскрешение плоти оказывается достаточно радикальным переосмыслением традиционного христианства, на что неоднократно указывалось (Флоровский, Зеньковский). Однако это не значит, по нашему мнению, что проекты Н. Ф. Федорова могут быть отнесены к его личной «эксцентричности». По нашему мнению, идеология космизма очень прочно укоренена в русской традиции и лишь доводит «до логического конца», последовательно продумывает фундаментальные смыслообразы этой традиции.

Существенно еще и то, что «Философия общего дела» понимается Федоровым совсем не теософически, не иррационально. (Тут возникает вопрос: возможен ли вообще в стратегии «общего дела» какой-либо иррационализм, потусторонность, трансцендирование?) Федоров постоянно апеллирует к разуму. Однако это специфическая рациональность «общего дела» — рациональность «общая» и рациональность «действительная»: рациональность общая, так как в ней снимаются оппозиции ученые/неученые, теория/практика и т. п. Федоров пишет о разуме «едином, том «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтоб никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих», дабы «все едино были» (один род)». И рациональность действительная, заставляющая говорить «об едином истинном разуме, объединяющем всех во всеобщем познании и управлении слепую, неразумную силой (в регуляции)». Кроме того, эта рациональность тяготеет к тотальности, стремится к снятию вообще оппозиции «сознательное/бессознательное», к дисперсии человеческого разума в «неразумность» природы: «Только регуляция естественного процесса, или слепой силы природы, есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе»⁸. Это та самая рациональность, ясно осознающая и стремящаяся преодолеть дискретность, монадность русской культуры, те «сплошные разрывы воли и мечтательности, церкви и государства, рассудка и интуиции», о которых писал Флоровский⁹.

Циолковский, в отличие от Федорова, подчиняет человека космосу. «Последний управитель, возможно, вся вселенная, вся ее бесконечность. Она и составляет наше божество, в руках которого мы всегда находимся, находились и будем находиться»¹⁰. Тут важно отметить один важный аспект концепции Циолковского, который он всячески акцентирует. Это действие человека в духе практической морали. Если Федоров обращается к своеобразно понятой онтологии и на этом основании строит свою этику, то Циолковский сразу начинает с моральной апологии своей доктрины. Постулируя принципиальную гомогенность вселенной, он выбирает в качестве главной константы этой гомогенности константу счастья: «Вот и общее между всеми существами, достигшими совершенства: у них один ум, одно познание и одна цель — всеобщее и вечное счастье. Повторяю: понимание одного и того же космоса делает их самих сходными»¹¹. Для Циолковского важно еще и то, что эта гомогения счастья потенциальна, а не актуальна и предполагает наличие развитой субординации космоса. Во главе находится «причина космоса», которая есть «высшая любовь, беспредельное милосердие и разум... От причины исходит космос, как одно из ее произведений, от космоса совершенные человекоподобные существа, а от них абсолютная истина, ведущая вселенную к радости и устраняющая все страдания». Актуализация всеобщего счастья достигается стратегиями педагогики, в том числе и в отношении человечества: «Так поступает космос и с человечеством. Воля последнего не исполняется и ограничивается, пока оно еще не выросло и не достигло высшего разума». Но «разум развивался. Высший человек познал природу и ее силы...»¹². Теперь человек становится «орудием» воли вселенной, ему делегируется ее софийная («домоустраивательная») функция. Теперь уже человек становится медиатором высшего

счастья, осуществляемого предельно конкретными практиками морального усовершенствования. Человек нужен, дабы «водворить порядок на всех планетах. Порядок этот состоит в том, что на небесных телах устраняются все страдания». Это понимается как практическое уничтожение низших форм жизни, мучающихся (т. е. лишенных счастья) в «муках самозарождения». Такой радикальный акт становится возможным благодаря постулату о том, что «ни один атом вселенной не избежит ощущения высшей разумной жизни»¹⁴. В результате оказывается возможной уникальная педагогика действенного, телесного воздействия. Объектом моральной педагогики счастья оказывается не душа, а тело. В этом контексте совершенно последовательно обращение к телесному освоению космического пространства: внедрение в межзвездные просторы физических тел космической техники, телесное освоение, заселение планет. Мораль высшего счастья оказывается парадоксальным образом тесно связанной с педагогикой воздействия на тело.

Вне зависимости от того, кто занимает «верховное» положение в космическом организме, в рассмотренных концепциях можно выделить ряд инвариантов, существенных не только для традиции космизма, но, как представляется, и для общего контекста русской культуры. Это инвариант перехода от морального долженствования к практическому взаимодействию человека и вселенной, предполагающему силовое воздействие и перестройку мира — регуляция, освоение космоса. Это неожиданная перверсия нравственной деятельности в физическую, сомативную педагогику разрушения и построения новых тел — воскрешение, органотерапия, уничтожение «самозарождающейся жизни». Это предикат общности, общинности вселенной и человека — «общее дело», «объединение», «последний управитель — вся вселенная». И одновременно гомогенизация, предельное взаиморастворение онтологии, морали и эстетики. Все эти инварианты достаточно четко проявляются в истории новейшей русской культуры: насильственная революция и затем переход к физическому манипулированию огромными массами людей и телом земли; переселение народов; создание «этноса зека»; грандиозные проекты перестройки геологических масс; четко выраженная педагогика насилия, физического уничтожения одних классов и создания других; возрождение балзамирования трупов как сублимация идеи воскрешения; предикат общности, репрезентирующийся в фигуре Отца народов, до предела концентрирующей символе общинности. В этой связи интересно отметить, что отношение тела народа и тела его Отца аналогично колдовской практике воздействия на человека через протыкание иголками его восковой фигурки. Так, выстрелы в Отца отзываются физической болью масс народа, а его смерть явственно разрушает некий мир, сравнима с концом мира. Так же четко выражена дисперсность онтологии, морали и эстетики: никакой эстетический или моральный акт не может не затронуть онтологию этого общества и каждый раз требует суда — наказания или поощрения. И наоборот, акт возведения объекта народного хозяйства является актом искусства, требующим эстетической оценки и являющимся «памятником», т. е. произведением искусства.

¹ Аверинцев С. С. // Древнерусское искусство. Культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 43.

² Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 51.

³ Флоренский П. А. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. С. 43.

⁴ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 482; 58—59; 89; 485.

⁵ Там же. С. 522.

⁶ Там же. С. 523.

⁷ Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. М., 1914. С. 24.

⁸ Федоров Н. Ф. Сочинения. С. 484; 483; 482.

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 288.

¹⁰ Циолковский К. Э. Научная этика. Калуга, 1930. С. 24.

¹¹ Он же. Собр. соч. В 4 т. М., 1964. Т. 4. С. 43.

¹² Он же. Воля вселенной. Калуга, 1928. С. 8; 16; 17.

¹³ См.: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи... С. 25 и далее.

¹⁴ Циолковский К. Э. Причина космоса. Калуга, 1925. С. 31; Он же. Воля вселенной. С. 6.