
ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ФИЛОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 1(091); DOI: 10.61260/2074-1618-2024-2-58-70

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ, МАКСИМ ГОРЬКИЙ, ВЛАДИМИР ВЕРНАДСКИЙ В ИСТОРИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

Шевцов Константин Павлович.

Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России, Санкт-Петербург, Россия

shvkst@list.ru

Аннотация. Предложен взгляд на философию русского космизма как на самобытный путь искания русской интеллигенции конца XIX – начала XX в., пытавшейся найти свой голос и свое место в осмыслении современного мира, а также и бытия в целом. В отличие от других течений, которые следовали европейским традициям мысли, космисты нашли свой оригинальный путь в утверждении нового этапа и новой цели космической эволюции, обусловленной центральным местом человека в преобразовании живой материи, воскрешении умерших или достижении бессмертия. На основе этого можно говорить о близости очень разных мыслителей, не только философов, но и ученых и писателей. На примере идей Николая Федорова, Максима Горького и Владимира Вернадского в статье показано, какие средства и какие цели будущей эволюции рисовали перед собой русские космисты.

Ключевые слова: Горький, Федоров, Вернадский, космизм, жизнь, воскрешение мертвых, время, ноосфера

Для цитирования: Шевцов К.П. Николай Федоров, Максим Горький, Владимир Вернадский в истории русского космизма // Психолого-педагогические проблемы безопасности человека и общества. 2024. № 2 (63). С. 58–70. DOI: 10.61260/2074-1618-2024-2-58-70.

Scientific article

NIKOLAI FEDOROV, MAXIM GORKY, VLADIMIR VERNADSKY IN THE HISTORY OF RUSSIAN COSMISM

Shevtsov Konstantin P.

Saint-Petersburg university of State fire service of EMERCOM of Russia, Saint-Petersburg, Russia

shvkst@list.ru

Abstract. The article offers a look at the philosophy of Russian cosmism as an original way of searching for the Russian intelligentsia of the late XIXth and early XXth centuries, who were trying to find their voice and their place in understanding the modern world, as well as existence in general. Unlike other movements that followed european traditions of thought, cosmists found their original path in establishing a new stage and a new goal of cosmic evolution, conditioned by the central place of man in the transformation of living matter, the resurrection of the dead or the achievement of immortality. In this regard, we can talk about the closeness of very different thinkers, not only philosophers, but also scientists and writers. Using the ideas of Nikolai Fedorov, Maxim Gorky and Vladimir Vernadsky as an example, the article shows what means and what goals of future evolution the Russian cosmists envisioned for themselves.

Keywords: Gorky, Fedorov, Vernadsky, cosmism, life, resurrection of the dead, time, noosphere

For citation: Shevtsov K.P. Nikolai Fedorov, Maxim Gorky, Vladimir Vernadsky in the history of russian cosmism // Psychological and pedagogical problems of human and social security. 2024. № 2 (63). P. 58–70. DOI: 10.61260/2074-1618-2024-2-58-70.

Введение

В XIX в. русская философия осознает себя как особый, совершенно самобытный путь исканий, позволяющий бросить собственный взгляд на основные проблемы истории, культуры и бытия в целом. Ее назначение не в том, чтобы идти вслед за западной традицией, дополнять или развивать модные европейские теории, но едва ли не в том, чтобы высказать новое откровение, дать начало и слово совершенно новому мышлению. Если уже П.Я. Чаадаев и славянофилы говорят об особой исторической миссии русского народа, то, начиная с Владимира Соловьева и Николая Федорова, речь заходит об откровении космического масштаба, глашатаем которого становится русская философия. Многие представители этого движения наделяют особой миссией именно Россию, при этом вопрос ставится об универсальном значении этой миссии, а заодно и о вселенской значимости человечества в целом. Одним из наиболее оригинальных выразителей нового проективного способа философствования стал русский космизм.

Космизм представляет собой достаточно широкое и разнообразное явление, объединившее не только философов и ученых, но и поэтов, музыкантов, художников. Что же касается основ космизма, то они, прежде всего, оформляются в размышлениях таких мыслителей, как Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский. Несомненно, можно говорить о близости идей космистов философам русского религиозного возрождения (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков), более того, можно сказать, что идеи всеединства и одухотворения материи, софийности космоса и творческой эсхатологии дают религиозно-философское подкрепление учениям космистов. Утверждение единства реальности, вера в творческие способности человека, призванного преобразовать не только человеческий мир, но и вселенную – все это и есть те положения, которые объединяют очень разных мыслителей в общее движение космизма.

Именно установка на активную эволюцию, включающую человека в развитие мира в качестве нового разумного фактора эволюции, и есть основная мировоззренческая установка космизма. С точки зрения космистов, человек – не финальная точка развития, не предел совершенства, а существо по сути своей промежуточное, переходное, но, что особенно важно, активное и творческое, призванное самой природой (или Богом) преобразить внешний мир и самое себя. Отсюда с необходимостью следует вопрос об управлении, регуляции материи духом, и космическая экспансия – одна из немаловажных частей этой грандиозной программы. С этой позиции определение человека *homo sapiens* оказывается уже недостаточным, поэтому Н.А. Умов предлагает говорить о *homo sapiens explorans* – человеке разумном исследующем, В.Н. Муравьев – о *homo creator*, человеке творящем, В.И. Вернадский – о *homo faber*, человеке умелом. Общественное устройство должно быть преобразовано в «психократию» (Н.Ф. Федоров), «космократию» (В.Н. Муравьев) и стать основой новой антропосферы (Н.Г. Холодный) или ноосферы (В.И. Вернадский).

При всем разнообразии проектов, при глубоком расхождении в базовых посылах (научных или философских, религиозных или резко атеистических, либеральных, индивидуалистских или коллективистских и даже тоталитарных) русский космизм вполне осознает свое внутреннее единство, он вполне выражает свое время и принимает его вызовы. Это направление впитывает в себя самые разные искания, определяющие атмосферу исторического момента истории, и, прежде всего, это поиск собственной (национальной, культурной) идентичности, собственного языка, своего места в философии и науке. Уже Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев не просто отмечают различие западного и русского пути, но и придают этому различию эсхатологический смысл: западный человек отделился от целостного мира, он развращен собственным эгоизмом, само его существование есть нищенская весть о «смерти бога». Но космисты исходят не только из критики Запада, поскольку все более ощутимой становится неизбежность внутренней катастрофы. Можно сказать, что все мироощущение космизма отгалкивается от убеждения, что человечество в целом переживает глубочайший кризис, живет на пределе исторического времени, перед

неизбежностью конца истории, даже своеобразного конца времени, диктующего необходимость возвращения человека и его истории в лоно вечности.

Методы исследования

В статье используются аналитические и сравнительные приемы, принятые в историко-философских исследованиях, а также метод герменевтического истолкования.

Результаты исследования и их анализ

Среди концепций, определяющих линию русского космизма, учения Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского, безусловно, являются наиболее яркими, последовательными и авторитетными, и вместе с тем слишком самостоятельными, чтобы рассматриваться только как часть общего движения, слишком непохожими (во многих отношениях просто несовместимыми), чтобы избежать вопроса о том, как вообще возможно их причисление к одному направлению. Они как будто образуют крайние полюса этого движения:

- проективность мысли и осторожность научного исследования;
- восстание против главного врага человечества – смерти, отказ от рождения как орудия смерти и апология смерти и рождения как необходимых составляющих самой жизни;
- коллективизм религиозного общего дела и элитарность ученого, право свободной личности.

И все-таки, при всех различиях, учения Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского, несомненно, тяготеют друг к другу, обнаруживая тот факт, что то, что мы называем космизмом, не ограничивается одной доктриной или общим ядром различных доктрин. Скорее, речь идет о совершенно не случайном пространстве мысли, которое определяет исходные цели и интенции самых различных авторов, выходя за рамки не только отдельных учений, но и за рамки философии и науки; оно является целостным мировоззрением, пронизывающим всю жизнь общества, в том числе и самый чуткий его орган – искусство. Это мировоззрение питает собой музыку и живопись авангарда и, конечно же, литературу.

В статье исследуется, какое влияние идеи космизма оказали на Максима Горького, который, как хорошо известно, проявлял особый интерес к философии Н.Ф. Федорова. На первый взгляд Горького трудно представить в ряду писателей и поэтов, вдохновленных идеями космизма. Его нищестановление, превознесение человека, вытеснившего своей активностью и Бога, и даже Космос, его западничество, восхищение городом и техникой – все это мало вписывается в данную парадигму. Но если присмотреться ближе, то видно, что М. Горького не может не объединять с космистами глубокая вера в необходимость и даже некую необратимость нового совершенства человека и человечества в мире. И для М. Горького, и для космистов несомненно, что историческое время человека должно преобразовать естественное время космоса, предвосхищая его утверждение в качестве абсолютного времени Вселенной.

Характеризуя идеи Николая Федорова, одного из самых оригинальных русских мыслителей, Н. Бердяев в «Русской идее» дает емкую оценку основной направленности федоровской мысли: «Это был русский искатель всеобщего спасения. В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, – каждый ответствен за весь мир и за всех людей, и каждый должен стремиться к спасению всех и всего» [1, с. 205]. Отправной точкой всех размышлений Федорова является страдания человечества, не только болезни и голод, но и, прежде всего, взаимное отчуждение людей и то, что воплощает в себе все страдания и всё отчуждение людей – смертность человека. Смерть признается противной природе человека, она искажает и порабощает его, удаляет его от самой сути его существования, которая заключается в том, чтобы быть «причиной самого себя», обрести «самостояние», «совершеннолетие духа». Но простого признания этого онтологического факта Федорову совершенно недостаточно: мысль привычно примиряется с тем, что есть,

и тогда она сама порабощается смертью; напротив, она должна вести к избавлению от смерти, ее задачей должно стать спасение человечества, потому что «конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной Первопричине» [2, с. 231].

Традиционная философия для Н.Ф. Федорова – «кабинетная наука»; она, как и все человечество, отмечена первородным грехом, а именно смирением принятия смерти. Свое учение он считал новым типом мышления, направленным на дело, а не на слова, проективным мышлением, обращенным к активности человека и его познания. Это дело, которое должно стать общим для всех людей, и есть восстание против смерти и будущая победа над ней. Необходимо признать, что если мир и человек в мире имеет какую-либо цель, то не может быть более высокой цели, чем победить смерть, и именно этой цели необходимо посвятить все человеческие усилия: «Если же мы признаем цели у людей не только ближайших к нам, но и далеко отстающих от нас по развитию и при том признаем наличность целей не только личных, но и коллективно достигаемых, то мы уже не вправе утверждать, будто целесообразность не возростала в мире, и что она не будет еще возрастать и расширяться. Мы даже обязаны поставить человечеству одну общую цель и утверждать необходимость, возможность установления целесообразности не словом, а общим делом» [2, с. 233].

Уже сама постановка проблемы кажется грандиозной, настолько порывает она с привычными представлениями о границах человека. Восстать против смерти по силам только Богу, сотворившему жизнь, и не причастному ни к греху, ни к смерти. Федоров отнюдь не отрицает этого, но он призывает к новому истолкованию христианской веры. До сих пор, по Федорову, она понималась слишком пассивно, она была верой в неотвратимость природного хода вещей, она была верой в смерть. В прочтении Федорова Новый завет призывает к активности человека, через волю которого совершается Божественная воля. Это провозглашенное Федоровым «активное христианство» должно принять весть о воскресении как задачу, стоящую перед самим человеком, как глубочайший нравственный долг. Решение проблемы, предложенное Федоровым, гениально просто. Дело не в том, чтобы человек, который боится смерти, взялся искать спасения от нее, не дожидаясь воскрешения, обещанного Христом. Победить смерть – это нравственная задача. Человек живет за счет тех, кто произвел его на свет и кого он вытеснил из мира своим рождением. Он живет дарованной ему жизнью за счет смерти отцов и не может оставаться в мире с собой, своей нравственной сутью пока не отдаст долг родителям, не воскресит их. Для этого, прежде всего, он и должен найти способ победить смерть: «рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, то есть лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который и сынам дает бессмертие» [3, с. 390].

Итак, победа над смертью – это не произвольная цель, не прихоть, обещающая человеку блаженство личного бессмертия. Вся возвышенность и глубина федоровской мысли состоит именно в том, что бессмертие – ничто без воскрешения всех предшествующих поколений. Федоров, по сути, повторяет кантовское рассуждение из «Критики практического разума»: как для И. Канта необходимо признание свободы и бессмертия души, также для Федорова необходимо воскрешение, поскольку это непосредственно вытекает из нравственной сущности человека. Более того, хотя воскрешение всех предков может показаться конечной целью философии общего дела, но оно – скорее, средство достижения другой, в самом деле, конечной цели – объединения всего рода человеческого в единое, родственное по крови братство и отечество. Воскресив все предшествующие поколения, человечество позволит каждому опознать в другом своего отца или брата, оно обретет внутреннее единство семьи, образцом для коего всегда является нераздельная единосущная христианская Троица. Не случайно философ всеединства Владимир Соловьев признается Федорову, что «со времени появления христианства ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову» [4, с. 629].

Несмотря на глубокую оригинальность своего проекта, Федоров не одинок в своих размышлениях о физическом воскрешении. Его великим предшественником был

св. Григорий Нисский. В работе «О душе и воскресении» он высказывает предположение о том, что телесные частицы умерших, рассеянные по миру, все же неуничтожимы. По его мнению, любая из них несет на себе печать принадлежности к тому или иному организму, потому что душа как бы «метит» каждую его частичку. Но если для Григория Нисского воскресение остается делом Бога, то Федоров верит, что воскресение станет делом человеческим. Его глубочайшим убеждением является то, что «цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом», и это может быть достигнуто не иначе как воскресением всех, когда каждая частица материи окажется под контролем всех воскресших поколений, из чего с необходимостью следует и тот вывод, что «тогда, конечно, все до единого необходимы» [3, с. 44].

Воскрешение, таким образом, предопределяется не только нравственным долгом, но и самой природой, своеобразной телеологией мира, требующей просветления слепых естественных сил нравственной, разумной природой человека: «Для того чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя, человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов, и в подобном только, или сокращенном порядке, но в действительном, через все индивидуальности, через кои проходили эти элементы (исследование сынами самих себя в отцах, отцами в сынах, узнавание братьями себя в близких и дальних своих братьях), иначе не будет полного взаимознания, как без палеонтологии не может быть и полной зоологической классификации, то есть без внесения в классификацию посредствующих исчезнувших видов» [2, с. 386].

По мысли Н.Ф. Федорова, все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть достигнуты «невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены... микроскопами... мы можем найти следы наших предков... Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах, не будет ли тогда ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком деле или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность» [2, с. 245]. Воскрешения предполагает реконструкцию мысленных образов в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Традиционалистская генеалогия должна уступить место генетической «палеонтологии», восстанавливающей облик и природу всех прошедших звеньев эволюции людей. Федоров неоднократно подчеркивал, что в идеальной человеческой общине, психородовой ячейке социума, вставшей на путь «общего дела», все должны стать исследователями и самоисследователями, ведущими психофизические дневники. Все становятся историками, и конечной целью этого исторического исследования должно быть «просвечивание в себе образов родителей». История должна стать поминальным списком всех умерших, и каждый воскресший в ходе реализации «общего дела» реконструирует «куст» индивидов, припоминая и описывая всех, кого когда-либо знал.

Безусловно, когда задача ставится таким образом, она требует от человечества мобилизации всех его сил, отказа от всей той мишуры, которой люди отвлекали до сих пор себя, чтобы забыть страх смерти и свой стыд за то, что они живут смертью других. Не случайно и сам Федоров всей своей жизнью являет образ настоящего аскета: все в этой жизни посвящено одной идее, одному учению, при однозначном негативном отношении к религиозному аскетизму. Последний отделяется от жизни, уходит от людей, тогда как истинной задачей является как раз активная жизнь, организация человечества в общины, в «армии», полностью отдающие себя общему делу воскресения. Федоровский аскетизм можно назвать мирским, и действительно, пусть и отдаленно, он напоминает мирской аскетизм протестантской этики, также признающей божественное откровение в самой деятельности человека и отрицающей привычные религиозные формы аскетизма. Но если протестантская этика озабочена только личным спасением, Н.Ф. Федоров предстает мыслителем соборности, для которого личное спасение не имеет никакого смысла без спасения всего человечества.

Размышляя над перспективами всеобщего воскрешения и опасностями, встающими на его пути, Федоров приходит к необходимости целомудрия, а в дальнейшем и полного отказа от деторождения, потому что «пока будет рождение, будет и смерть» [3, с. 279]. Для этого он пытается отыскать научные, эволюционные аргументы:

«В растениях оплодотворение есть высший, последний акт; органы оплодотворения стоят во главе растения...; в животных же этот акт теряет первенствующее значение... Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение» [3, с. 276].

Темная энергия порождения должна быть претворена в светлую и сознательную творческую энергию, направленную на познание мира и воссоздание утраченной жизни. Исходя из этой идеи, Н.Ф. Федоров выступает с резкой критикой современного ему общества и в особенности европейских капиталистических обществ. Они эксплуатируют эротизм, превращая его в товар, как, впрочем, и всю природу, которая становится объектом эксплуатации и средством достижения эгоистических целей человека. Еще больше его возмущает полное небрежение памяти отцов, превращение кладбищ в стройплощадку безбожной цивилизации. Эксплуатации природы нужно противопоставить проект контроля и регуляции природы, управлением космическими процессами. Считая Россию менее испорченной цивилизацией, Н.Ф. Федоров предсказывал создание именно в России нового общества по типу «психократии» на основе того, что он называет сыновним сознанием.

Всем воскрешенным поколениям невозможно уместиться на одной планете, поэтому Федоров приходит к мысли о расселении в космосе. Для этого необходимо преодолеть земные силы притяжения, освоить новые планеты, что может потребовать совершенствование человеческого организма, преобразования «смертного, пожирающего и вытесняющего» человека в существо самосозидающее. Важным условием этой трансформации станет превращение питания в «сознательно-творческий процесс», что подразумевает фактически создание своего тела из элементарных веществ и космической энергии. До сих пор свое расширение в мире, господство над его стихийными силами человек осуществлял за счет искусственных орудий, продолжавших его органы, одним словом, при помощи технических средств и машин. На этом пути достигнуты колоссальные успехи, но развивая технику, человек не изменяет свою природу. Разрыв между мощью техники и слабостью самого человека стремительно нарастает, что не может не ужасать философа. Федоров утверждает, что развитие техники может быть только временной, по сути своей, боковой, но не главной, ветвью развития. Человек должен так чутко войти в протекающие в природе естественные процессы, чтобы можно было по их образцу – но на более высоком, сознательном уровне – обновлять свой организм, строить для себя новые органы, овладевать естественным тканетворением. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые будут меняться в зависимости от среды обитания и действия, Федоров называет полно-органностью.

Такова в общих чертах проективная философия Н.Ф. Федорова. Идея воскрешения поразительна по своей смелости и последовательности, и не случайно те, кто принимали ее, признавали ее не иначе как смыслом жизни. Не трудно понять сложное отношение к ней даже тех, кто, восхищаясь ей, находил в ней много отталкивающего и даже чудовищного: «Соловьев имел повод спросить, не будет ли это «оживлением трупов»? Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии», – замечает Георгий Флоровский, подчеркивая своеобразное смертобожие Федорова, его зачарованность смертью. «Остается неясным, *кто* умирает и *кто* воскресает, – *тело* или *человек*?.. О загробной жизни умерших Федоров едва упоминает. Он говорит больше об их могилах, об их могильном прахе» [5, с. 326].

Действительно, при всей несомненной силе и оригинальности федоровской идеи, в ней неизбежно всплывают очень странные моменты, позволяющие обнаружить сущностные предпосылки этого философского проекта. Первый вопрос: *кого воскрешают?* Федоров признает абсолютную ценность личности, но ее ценность вытекает из ее способности к духовному развитию, позволяющему прийти к финальному делу

воскрешения. Но тогда стоило бы признать, что и прежние поколения продолжают развиваться вместе с человечеством (в своих детях, в Боге, в самой природе). В каком же виде они подлежат воскрешению, ведь ясно, что все предложенные Федоровым пути воскрешения – опора на оптический образ, материальный состав, генетическую память – не дают на этот вопрос однозначный ответ? Возникает довольно опасная ситуация: есть линия развития человечества и его мертвый остаток – умершие. В этом случае даже не смерть становится в основную оппозицию развитию, а сами мертвые. Они – не активны, не развиваются, не нужны Богу, оставившему нам задачу их воскрешения. Воскресить их – значит выполнить предназначение, но не их, а свое. В чем же тогда их предназначение? Не выполнили ли они его уже при жизни, родив детей и умерев? У Федорова особенно подчеркивается нравственный отказ от «даровости», необходимость самотворения человека. Но ведь воскрешение – это тоже дар, которым должны жить воскрешенные. В итоге они оказываются самыми *несамостоятельными* – малые дети детей своих детей, которым предстоит долгое обучение жизни в изменившемся мире. Возникает даже странная мысль, что для них стать причиной самих себя, вернуть дар – значит именно умереть, причем уже после своего воскрешения.

Другой вопрос: *кто воскрешает?* Этот человек будущего выглядит достаточно странно. Он лишен индивидуальности, поскольку для него, очевидно, потерян Другой: он берется за божественное дело без Бога, он лишает себя близкого другого (семьи и детей), но он, по сути, не знает и тех, кого воскрешает. При всей пафосности идеи человечества у Н.Ф. Федорова, у него не ощущается более простого и человеческого понимания того, что же действительно происходит *между*: между людьми, между человеком, его жизнью и смертью. Все это вытесняется самым общим понятием человека. Похоже такой человек должен сжечь в себе все «человеческое» как топливо собственной преобразующей активности. Но что же он получит в результате этой мирской аскезы? Его проект действительно грандиозен: он остановит время творения. Он создаст мир, в котором господствовать будет только человеческий коллективный разум – память, как контроль – как бесконечное удвоение себя в других: в каждом воскрешенном брате-отце, в каждом атоме. Это похоже на утопию бесконечных зеркал, в которых человек отражается вместо того, чтобы исчезнуть безвозвратно за границей смерти или просто перед лицом другого, его самобытности, его свободы.

И еще один вопрос: *чем становится воскрешение, после того, как оказывается выполнен долг?* Воскрешая отцов, человечество выполняет свой нравственный долг, но, учитывая неясность ответа на самый первый и самый главный вопрос (кого воскрешает?), само это воскрешение слишком похоже на простую демонстрацию победы над смертью. Кому? Богу, не удосужившемуся воскресить людей? Отцу, не признавшему незаконнорожденного сына? Всему темному (сну души), что уходит из-под контроля? Федоровское человечество должно по собственной воле взглянуть всему этому в лицо, увидеть Бога, спрятавшегося за смертью. Это идея становления Богом, не путем его убийства или заявления о его смерти, а путем прекращения творения, перехвата творения, своего рода воспроизведения творения до первоначала и консервации его в таком виде.

То, что сближает идеи Н.Ф. Федорова со взглядами Максима Горького – титаническая попытка обжить опустевшее место Бога. Можно сказать, что здесь видна своеобразная версия платонизма, в котором человек теряет свою индивидуальность, поскольку теряет само ощущение Другого. Не случайно главной целью, к которой ведет необратимость развития, является форма памяти, тотальности прошлого, полностью реализованного в некоем уже безвременном настоящем. Интересно, что при всем огромном различии между Н.Ф. Федоровым и В.И. Вернадским, у последнего речь также пойдет о совершенной необратимости эволюции, об эволюции как своего рода платоновской Идее, проводником которой является человек – созданная им реальность, ноосфера, хотя Вернадский и признает, что человек будет лишь одним из этапов этой эволюции.

Максим Горький был наслышан о Н.Ф. Федорове и его учении еще при жизни философа. Позже в письме к М.М. Пришвину от 17 октября 1926 г. он напишет о Федорове: «Интереснейший старик. Мне у него ценна и близка проповедь «активного» отношения к жизни» [6, с. 253]. Федоровский призыв к победе над смертью, над стихийными силами вне и внутри человека оказался созвучен собственным исканиям Горького, однако уже не в христианской, как у автора «Философии общего дела», а в некоей прометеистической проекции. Интересно, что есть и отзыв философа о Горьком. В письме к своему ученику В.А. Кожевникову от 3 июля 1900 г. Федоров с уважением пишет об «ориентации писателя на ту шкалу ценностей, вершиной которой является жизнь, причем жизнь бессмертная и неветшающая, пусть и утверждается она пока методом «от противного» [7, с. 505].

И действительно, на протяжении всей своей жизни М. Горький не устает говорить об активности человека и его потенциале преобразователя природы. В конце 1920-х гг. в очень непростой ситуации он находит возможность упомянуть имя Федорова в своей статье «Еще о механических гражданах», напечатанной в газете «Известия». Слова Федорова, которые он приводит, как раз об активном отношении человека к природе: «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли» [7, с. 513]. Ему близка и критика «кабинетной философии»: «Читая в конце 1920-х – начале 1930-х гг. очерки А.К. Горского «Н.Ф. Федоров и современность», присланные Н.А. Сетницким, М. Горький особенно отмечает те места, в которых речь идет о сущности познания – как активного овладения действительностью – и разоблачался разрыв мышления и действия как «первородный грех философии» [7, с. 503].

Но дело не ограничивается только пафосом активности. Известно, что общие настроения первых послереволюционных лет были гораздо богаче и объемнее партийных лозунгов: в них вплетались мечты о вселенском преобразовании, о творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве. Эти идеи находили свое признание у поэтов «Кузницы» – И. Филипченко, М. Герасимова, у раннего А. Платонова, у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах «биокосмистов». Сам Горький в лекции «О знании», прочитанной в рабоче-крестьянском университете 30 марта 1920 г., выражал надежду на то, что научное знание «со временем будет настолько острым и мощным, что, очень вероятно (и об этом многие думают и теперь), даже физического бессмертия добьется человек... Я не вижу пределов мощи человеческого разума, я не вижу пределов работе его, я не вижу пределов его творчеству... Может быть, он и межпланетные пространства победит, победит и смерть, и болезни свои, и все внутренние недостатки, и тогда, весьма вероятно, будет рай на земле» [7, с. 502]. В этой же лекции он озвучивал и другие положения, знакомые нам из федоровской философии: природа создает человека как орган своего самосознания, самопознания и конечного преображения; все «на поверхности земли – это наши труды, труды наших предков. Это все кость, плоть и кровь живых людей».

Разумеется, М. Горькому совсем не близка христианская основа федоровской мысли. Отсюда его полное безразличие к теме воскрешения, которая в атеистической перспективе кажется совершенно утопичной и даже нелепой. Богу отцов Горький противопоставляет человека будущего, «титанически гордого Человека». Известно, что Горький никогда и не отказывался от главной идеи своего богостроительного периода. Ему чуждо богоискательство, какая-либо попытка найти для себя и признать «готового» Бога; иное дело – строительство высшего идеала, призванного воплотиться в реальность. Все в той же лекции «О знании» он предлагает свою концепцию Бога, идущую от Фейербаха, но приводящую к активным выводам в духе марксистской «философии коллективизма»: «Если взять самую отвлеченную, самую величественную, самую громадную идею, когда-либо созданную людьми, идею бога – самого высшего, самого разумного существа, вездесущего, всевидящего, всезнающего, всеильного, всеотворившего, – эта идея есть не что иное, как отвлечение человеком самого лучшего свойства своей души» [7, с. 502]. Но дело не только в идеале. И здесь Горький вновь сближается с Федоровым: также как у последнего духовная сила человека ведет к преображению космоса, к замене божественного чуда воскрешения

активностью самотворящего себя человека, так же у первого энергия человека готова заполнить собой саму пустоту вселенной, преобразив ее по собственному образцу: «Дух его, как проклятый Агасфер, идет в безграничье будущего, куда-то к сердцу космоса или в вечную пустоту вселенной, которую он – может быть – заполнит эманацией своей психофизической энергии, создав – со временем – нечто недоступное представлением разума сего дня» [6, с. 261].

Горький находит для своей веры своеобразное научное обоснование, построенное на современных ему рассуждениях ученых и философов об энергии. В этой интерпретации человек – ни что иное, как способ преобразования, накопления и увеличения энергии. Даже критика таких явлений, как царская бюрократия, мировая война, революция превращается у Горького в критику пустой растраты энергии, бесценного мозгового вещества, призванного противостоять законам космической энтропии [6, с. 262]. Горький строит и своеобразную энергетическую гипотезу финала человечества, о которой он ведет речь в беседе с Александром Блоком. Тот упорно допытывается у Горького, что он думает «о бессмертии, о возможности бессмертия», и Горький рассказывает, как ему «больше нравится представлять человека аппаратом», перегоняющим «мертвую материю» в «психическую энергию», вплоть до превращения всего мира «в чистую психику», «чистую мысль», воплощающую «в себе все мышление человечества от первых проблесков до момента последнего взрыва мысли» [6, с. 262]. Блок никак не может понять такого видения, и тогда Горький завершает свое построение следующей картиной: «Я разрешаю себе думать, что когда-то вся «материя», поглощенная человеком, претворится мозгом в единую энергию – психическую. Она в себе самой найдет гармонию и замрет в самосозерцании – в созерцании скрытых в ней, безгранично разнообразных творческих возможностей» [6, с. 266].

Итак, атеист Горький не принимает федоровского проекта воскрешения тел, но предполагает, что в будущем преобразенная благодаря человеку энергия космоса охватит собой «все мышление человечества от первых проблесков до момента последнего взрыва мысли». Разумеется, такой подход показался бы Федорову слишком спиритуалистичным, но ведь и он говорит о полном преобразении материи духом, о контроле духа над каждым атомом, и Горький рассуждает не о духовной энергии вообще, а именно о материи, расщепление которой ведет к преобразованию ее в энергию высшего порядка. Федоров обращен к воскрешению прошлого, Горький направляет человека в будущее, но и тот и другой мечтают о финальной победе над временем, остановке его в некоем совершенном гомеостазе Вселенной. Энергетизм Горького – зеркальный двойник философии Федорова: энергия вместо духа, город вместо деревни, западное вместо русского, будущее вместо прошлого. Но он предполагает ту же антропологизацию космоса (и космологизацию человека), веру в то, что необратимый закон эволюции выбрал Человека и поставил его на место Бога, заменив опустевшее место Творца вечной Идеей человечества.

Энергетические фантазии Горького позволяют поставить вопрос об отношении его взглядов с учением Вернадского. Горький знал лично Вернадского, был знаком с его научными трудами. Вернадский также относился к Горькому с большим уважением, сохранилось его письмо Горькому, писателю посвящены многие заметки в его дневниках, а также его смерти и связанному с ней процессом над врачами. Был знаком Вернадский и с философией Федорова и симпатизировал ее «исканиями мировой космической связи» [8, с. 308]. Безусловно, близким ему было и федоровское понимание знания как действия, поскольку для самого Вернадского «познать научную истину нельзя логикой, можно только жизнью. Действие – характерная черта научной жизни» [9, с. 608].

Но сопоставление столь разных мыслителей стоит все-таки начать с очевидных расхождений их взглядов. Прежде всего, В.И. Вернадским не ставился даже вопрос о победе над смертью и тем более воскрешении. Смерть для него – неотъемлемая составляющая жизни, необходимый момент обменного процесса. Есть очень важная дневниковая запись ученого от 22 июня 1923 г.: «Страх смерти – у меня нет, и никогда не было. Чувство мгновности жизни – чувство вечности и чувство ничтожности понимания окружающего!»

И себя самого! Смерть происходит всегда, и окружающее полно ею. Это – неизбежное как сама жизнь» [10, с. 272]. С этим отношением к смерти связана и его особая (часто обсуждаемая) религиозность, совершенно противная как горьковскому представлению о человеке, так и федоровскому «активному христианству».

Нет в размышлениях Вернадского и чрезмерного пафоса активности человека, хотя он многократно подчеркивает значимость человека, но только как органической части природы, как носителя эволюционной необратимости, которая может осуществляться даже вопреки его сознательным целям (хотя сознание и есть тот самый новый шаг эволюции). И, наконец, В.И. Вернадский последовательно определяет свою позицию как ученого, а не философа или пророка. Он говорит о научной вере, о вере в науку, но старается сохранить взвешенность и осторожность даже в самых основных вопросах (не случайно современные критики находят у него колебания даже в таких базовых положениях, как биогенез [11, с. 567], не говоря уже о всем комплексе ноосферной проблематики).

И все же сохраняется основа, которая сближает Вернадского с Федоровым и Горьким: представление о неотвратимости эволюции и об особой роли человека («мыслительного вещества») в развитии космоса (не только биосферы Земли, но и Вселенной в целом), возможность выхода эволюции на новый уровень, в том числе и в перспективе расширения власти над косным веществом, в экспансии жизни за пределы Земли. Человек, по Вернадскому, только промежуточное звено этой эволюции, и все-таки то, что он пишет по этому поводу, не так уж несовместимо с федоровским преображением природы человека: «Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты» [12, с. 278].

Говоря об источниках учения В. Вернадского, обычно указывают следующие основные моменты: принцип «цефализации», выявленный Д.Д. Даном и Д. Ле-Контом, устанавливающий необратимость определенного направления, увеличивающего значимость сложно организованной нервной системы, в котором движется эволюция живого вещества; принцип константности живого вещества в течение всего геологического времени; принцип биогенеза или принцип Пастера–Редди, согласно которому все живое возникает только из живого. Из последних двух принципов Вернадский выводит важнейшее положение о вечности и принципиальной неслучайности жизни: «Признавая биогенез, согласно научному наблюдению, за единственную форму зарождения живого, неизбежно приходится допустить, что начала жизни в том Космосе, какой мы наблюдаем, не было, поскольку не было начала этого Космоса. Жизнь вечна постольку, поскольку вечен Космос, и передавалась всегда биогенезом. То, что верно для десятков и сотен миллионов лет, протекших от архейской эры и до наших дней, верно и для всего бесчисленного хода времени космических периодов истории Земли. Верно и для всей Вселенной» [13, с. 102].

Еще один важный момент – это системность жизни, то есть ее принципиальная невыводимость из простых форм, которые бы не содержали сам принцип живого как некой целостности: «Изучая биосферу, механизмы ее эволюции, Вернадский не раз обращал внимание на то, что живое вещество – это не совокупность отдельных видов, а некоторая целостная система, причем она составляет ничтожную часть вещества нашей планеты, и одновременно именно живое вещество определяет все основные особенности ее эволюции» [14, с. 7].

Совокупность этих посылок дает основание Вернадскому утверждать, что жизнь носит поистине вселенский характер; она не только не случайное событие в истории Земли, но, скорее, само костное вещество и даже вся Вселенная в целом есть не более, чем условие существования жизни, необходимое для осуществления ее эволюции. Дневниковые записи ученого показывают, что он никогда не переставал размышлять над тайной живого, над загадкой того, что еще в начале века он определяет как «живое вещество». Существенно, что он видит в этом веществе не просто тело или энергию, но пытается рассмотреть его как особый тип пространства, как проблему онтологическую в самом широком смысле. Известен глубокий интерес В.И. Вернадского к И. Канту, в философии которого пространство и время выступают базовыми структурами опыта. Иммануил Кант подчеркивал особенность этой структуры с помощью примера зеркального отражения двух рук, правой и левой. Они

не отличаются и не совпадают, перчатка с одной руки не подходит для другой. Таково самое простое и вместе самое необходимое отличие, наделяющее опыт многообразие опыта базовой формой порядка и распределения. Для Вернадского этот принцип изначальной пространственности реализуется в живом веществе, поскольку оно обладает свойством дисимметрии (закон Пастера-Кюри). Живое вещество является фильтром, способным отделять правые молекулы от левых, и благодаря одинаковой симметрии входящих в него молекул, оно способно поляризовать свет, тогда как в неживом веществе молекулы разной симметрии могут быть смешаны в самых произвольных пропорциях [14, с. 13].

Не только пространство структурируется живым существом, но также и время. Немаловажной составляющей новой познавательной ситуации, в которой начал работать Вернадский, были представления Анри Бергсона о длительности как качественном процессе, жизненном порыве, определяющем сам характер эволюции в отличие от физического времени повторения, принципиальной обратимости процессов. В 1929 г. Вернадский предложил понятие «биологического времени»: биологическая эволюция, идущая на Земле, начиная с археозоя, полагает ученый, не случайное, а закономерное явление; именно эволюция и длит время, если пользоваться понятием А. Бергсона. В одной из статей Вернадский прямо соединяет биологическое время и дление Бергсона: «В русском языке можно выделить эту «*duree*» Анри Бергсона как «дление», связанное не только с умственным процессом, но общее и вернее с процессом жизни, отдельным словом, для отличия от обычного времени физика, определяемого не реальным однозначным процессом, идущим в мире, а механическим движением. Измерение этого движения в физике основано, в конце концов, на известной периодичности – возвращении предмета к прежнему положению. Таково наше время астрономическое и время наших часов. Направление времени при таком подходе теряется из рассмотрения» [15, с. 249].

Таким образом, понятие длительности, выдвинутое Бергсоном, Вернадский переносит на всю биоту и, как и французский философ, не считает прерогативой человека. Все живое вещество биосферы является источником биологического длениа, и все остальные эпохи протекают на фоне биологического времени, которое идет на Земле всегда. В сущности, эти эпохи являются не более, чем научными концепциями для различения специфических закономерностей, тогда как биологическое время является единственным, базовым, основным. Как и длительность Бергсона, биологическое время у Вернадского обладает абсолютным качеством – качеством творчества, свободы от непосредственного окружения, косного и безразличного к движению жизни. Именно с этой свободой Вернадский связывает появление на мировой сцене «мыслительного вещества» и неизбежность перехода биосферы в новое состояние – ноосферы. В дневниковой записи за 16 июня 1941 г. читаем: «Надо пересмотреть с этой точки зрения Маркса: он ясно видел, что мысль человека создает производительную силу. Еще больше и глубже это проявляется в ноосфере. Но для этого необходимое условие – свобода мысли». Еще раньше в письме 1924 г. он пишет: «Я уверен, что все решает человеческая личность, а не коллектив, *élite* страны, а не ее демос, и в значительной степени ее возрождение зависит от неизвестного нам закона появления больших личностей» [16, с. 634].

Несмотря на то, что В.И. Вернадский подчеркивает роль элиты, больших личностей, он видит будущее ноосферы в объединении человечества и формировании своего рода коллективного разума, «интернационала ученых». И здесь мысль Вернадского вновь сближается с коллективистской или, лучше сказать, вселенской позицией Федорова и Горького. Его понятие живого вещества, хотя и непосредственно перекликается с бергсоновским, но речь для Вернадского идет вовсе не о порыве, а о нерушимом Принципе жизни, о некоей вариации платоновской Идеи жизни, к реализации которой и стремится весь необратимый процесс эволюции. Как и Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский фактически отстаивает универсальную Телеологию Разума, которая отличает его не только от Бергсона, но и от современных сторонников и критиков теории ноосферы.

Заключение

Сопоставление столь различных мыслителей как Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, М. Горький, несмотря на всю рискованность этого предприятия, дает понимание того насколько единым оказывается то живое пространство, в котором формируются и определяются их взгляды. Это интеллектуальное пространство русского космизма, вырастающего из решительной попытки понять место человека в новом мире, где вдруг не стало Бога, и теперь только сам космос и сам человек должны проявить и в полной мере реализовать себя. Русский космизм исходит из абсолютной телеологической роли человека в космосе. Эта идея противоположна современному космизму умонастроениям, воплотившихся в движениях сциентизма и экзистенциализма, поскольку возвращает к платоновской парадигме целостного космоса, в котором человек занимает необходимое, предусмотренное самой природой место, и, более того, ему дана привилегия реализовать в себе само это целое (завершить творение, вывести эволюцию на новый уровень, перешагнуть границы Земли). В этой идее есть и свои слабые стороны, прежде всего она обнаруживает безразличие к Другому, отгораживается от Другого в его многообразных ипостасях: от Запада, смерти, материи, потомства. Можно сказать, что философии космизма не хватает своего собственного Иного, современного ей оппонента, позволяющего выработать язык своего самообновления, углубления понятий, открытия новых возможностей через диалог с другими течениями и направлениями мысли.

Список источников

1. Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков: «Фолио»; М.: АСТ, 2002.
2. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
3. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. Т. I.
4. Федоров. Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. Т. 4.
5. Флоровский Г. Пути русского богословия: 4-е изд. Париж, 1988.
6. Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика – Видение мира – Философия. М., 2001.
7. Горький и его корреспонденты. Сер. «М. Горький. Материалы и исследования». Вып. 7. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
8. Вернадский В.И. Живое вещество. М.: Наука, 1978.
9. Моисеев Н.Н. Вернадский // Вернадский: pro et contra. СПб.: РГХИ, 2000. С. 605–610.
10. Мочалов И.И. В.И. Вернадский и религия // Вернадский: pro et contra. СПб.: РГХИ, 2000. С. 268–274.
11. Опарин А.И. Возникновение жизни на земле // Вернадский: pro et contra. СПб.: РГХИ, 2000. С. 565–570.
12. Мочалов И.И. В.И. Вернадский. М.: Наука, 1982.
13. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989.
14. Моисеев Н.Н. Вернадский и современность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 3–13.
15. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
16. Швец Г.И. Ноосфера как символ цивилизации нового типа // Вернадский: pro et contra. СПб.: РГХИ, 2000. С. 630–634.

References

1. Berdyayev N.A. Russkaya ideya. Har'kov: «Folio»; M.: AST, 2002.
2. Fedorov N.F. Sochineniya. M., 1982.
3. Fedorov N.F. Sbranie sochinenij: v 4-h t. M.: Izd. gruppy «Progress», 1995. T. I.
4. Fedorov. N. F. Sbranie sochinenij: v 4-h t. M.: Izd. gruppy «Progress», 1995. T. 4.
5. Florovskij G. Puti russkogo bogosloviya: 4-e izd. Parizh, 1988.
6. Semenova S.G. Russkaya poeziya i proza 1920–1930-h godov. Poetika – Videnie mira – Filosofiya. M., 2001.

7. Gor'kij i ego korrespondenty. Ser. «M. Gor'kij. Materialy i issledovaniya». Vyp. 7. M.: IMLI RAN, 2005.
8. Vernadskij V.I. Zhivoe veshchestvo. M.: Nauka, 1978.
9. Moiseev N.N. Vernadskij // Vernadskij: pro et contra. SPb.: RGHI, 2000. S. 605–610.
10. Mochalov I.I. V.I. Vernadskij i religiya // Vernadskij: pro et contra. SPb.: RGHI, 2000. S. 268–274.
11. Oparin A.I. Vozniknovenie zhizni na zemle // Vernadskij: pro et contra. SPb.: RGHI, 2000. S. 565–570.
12. Mochalov I.I. V.I. Vernadskij. M.: Nauka, 1982.
13. Vernadskij V.I. Nachalo i vechnost' zhizni. M.: Sovetskaya Rossiya, 1989.
14. Moiseev N.N. Vernadskij i sovremennost' // Voprosy filosofii. 1994. № 4. S. 3–13.
15. Vernadskij V.I. Filosofskie mysli naturalista. M.: Nauka, 1988.
16. Shvebs G.I. Noosfera kak simvol civilizacii novogo tipa // Vernadskij: pro et contra. SPb.: RGHI, 2000. S. 630–634.

Информация о статье: статья поступила в редакцию: 17.03.2024; принята к публикации: 26.04.2024
Information about the article: the article was submitted to the editorial office: 17.03.2024;
accepted for publication: 26.04.2024

Информация об авторе:

Шевцов Константин Павлович, профессор кафедры философии и социальной коммуникации Санкт-Петербургского государственного университета ГПС МЧС России (196105, Санкт-Петербург, Московский пр., д. 149), доктор философских наук, e-mail: shvkst@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7768-4602>, SPIN-код: 4464-1902

Information about the authors:

Shevtsov Konstantin P., professor of the department of philosophy and social sciences of Saint-Petersburg university of State fire service of EMERCOM of Russia (196105, Saint-Petersburg, Moskovsky ave., 149), doctor of philosophy, e-mail: shvkst@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7768-4602>, SPIN: 4464-1902