

В.А. Никитин

Учение Н.Ф.Федорова и проблемы христианской антропологии

Доклад 21 ноября 2007 года
на пленарном заседании X МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ
ПАМЯТИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

*(к 100-летию со дня выхода в свет I тома «Философии общего дела»)
21–24 ноября 2007 года*

«Мода – это всегда ложь», - считает священник Андрей Лоргус, автор весьма добросовестного и обстоятельного курса лекций «Православная антропология»[1]. В аннотации сказано: «Книга представляет собой первый опыт систематического изложения православной антропологии, которая является неотъемлемой частью христианского богословия». К сожалению, однако, здесь нет ни слова об антропологии великого русского мыслителя Н.Ф. Федорова. Нет о нем упоминания и в интересной обзорной статье «Антропология» священника Владимира Шмалия в «Православной энциклопедии»[2]. Проф. Московской Духовной Н.К. Гаврюшин обошел стороной и не включил в составленную им фундаментальную антологию «Русская религиозная антропология» (Тт. I-II. М., 1997) хотя бы небольшой отрывок из «Философии Общего Дела».

Что касается моды, то, как известно, на то и правила, чтобы быть исключениям. К такому счастливому исключению, на мой взгляд, как раз и относится мода на антропологию (если она существует, как считает о. Андрей).

Актуальность ее для культуры и общества в целом, для религиозно-философской и богословской мысли в особенности глубоко оправдана. Не случайно на повестку дня поставлен сегодня вопрос о создании антропологии как интегральной научной дисциплины, на стыке естественных и гуманитарных наук.

Под антропологией ныне подразумевают несколько научных дисциплин. Медицинская антропология, например, занимается изучением человека как биологического вида, археологическая – ископаемым человеком; к антропологии в том или ином аспекте можно отнести многое, что имеет непосредственное отношение к человеку в самых различных проявлениях его истории, языка, культуры, этики и эстетики, психологии и религиозных верований.

Мы будем говорить о христианской антропологии как о богословской дисциплине, имеющей свои основания преимущественно в монашеской жизни и аскетике, но, как это ни странно, несмотря на двухтысячелетнюю историю христианства, еще недостаточно разработанную. В этом сходятся даже оппоненты, такие как Владимир Лосский и прот. Сергей Булгаков.

Отцы и учителя Церкви не оставили нам разработанной и цельной системы антропологии. Объясняется это тем, что они были заняты разработкой догматического учения, охватывающего проблемы триадологии, христологии, пневматологии и мариологии, то есть, учения о Святой Троице, Богочеловеке Иисусе Христе, Святом Духе и Приснодеве Марии, Матери Спасителя. Внимание к человеку, вопросы и проблемы антропологии богословскую мысль, по-видимому, занимали гораздо меньше. Особенно это касается православного Востока, для

которого догматическое развитие христианского богомыслия остановилось на VII Вселенском (II Никейском) Соборе (783-787 гг.) в VIII веке (!).

В итоге проблема Богочеловечества как некоего единства в двойстве, именно силы образа Божия в человеке и образа человеческого в Божестве, то есть, ключевая проблема христианской антропологии, осталась не разработана - сожалел о. Сергей Булгаков[3].

И все же, опираясь на тексты Священного Писания, на богатейшую литературу по истолкованию Библии, извлекая те или иные суждения о человеке из святоотеческих творений, мы можем воссоздать приблизительные контуры христианской антропологической системы. Которая, оставаясь вне догматического поля, допускает различные суждения по целому ряду промежуточных проблем. Я имею в виду "теологумены", то есть, частные богословские мнения, в той или иной степени авторитетные для верующих, которые могут существенно расходиться друг с другом, не являясь ересью.

Мне уже приходилось писать о том, что значительнейшая часть федоровской проблематики относится к сфере именно теологуменов, а не догматов, то есть к области допускаемого Церковью разномыслия. О том, что нео-христианство Федорова - не школьное и даже не академическое, а пророческое учение, устремленное к грядущему, спасенному и преображенному миру, обоженному после всеобщего воскресения.

Святоотеческими источниками для христианской антропологии периода Единой Неразделенной Церкви принято считать сочинение святителя Григория, епископа Нисского (ок. 335-394) «Об устройении человека», «Исповедь» Блаженного Августина (354-430), фрагменты из произведений преподобных Макария Великого (Египетского) (ок.300-390), Максима Исповедника (580-662), Исаака Сирина (VII в.) и других авторов, вошедшие впоследствии в «Добротолюбие».

Федоров, на наш взгляд, испытал не только влияние «учителя учителей» Оригена (ок.185-224) и святителя Григория Нисского (о чем уже писалось), но и Блаженного Августина. С последним он был готов охотно полемизировать. История обращения Августина считается шедевром интроспективной автобиографии. Сравнивая ее с «Исповедью» Жан-Жака Руссо, Федоров пронизательно замечает: «Описывая пороки, он /Руссо/, можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда, как Августин питает отвращение к ним...»[4].

Антропологические воззрения Блаженного Августина определялись в решающей мере его собственным религиозным подвигом, подвигом обращения ко Христу. В обретении Бога – ключ к его учению о человеке [5].

Всецелая устремленность ко Христу-Воскресителю – жизненный и творческий подвиг Федорова.

И это тем более замечательно, что в середине XIX века, когда Н.Ф. Федоров формулировал свое учение, господствовала так называемая "эмпирическая психология" или антропология, которую можно назвать "психологией без души". Душа как понятие религиозное отверженцами этой психологии отрицалась. В результате явления духовной жизни теряли свое единство и глубину, рассматривались как произвольный набор отдельных психических элементов - представлений, ощущений и т.п.

Отмечая принципиальную разницу в мировоззренческих установках Церкви и светских наук относительно учения о человеке, Владимир Лосский справедливо считал, что «антропология богословская должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов» [6].

Учение Федорова, на мой взгляд, именно так и строится.

И хотя оно несводимо к традиционному учению Церкви о природе человека, но далеко выходит за эти рамки, тем не менее, в главных своих чертах определяется именно христианской антропологией и триадологией, что я и постараюсь показать.

Православную триаологию - учение о соотношении и взаимообщении Трех Лиц Святой Троицы - Федоров рассматривал как идеальную модель для человеческого общежития, это один из излюбленных идейных лейтмотивов философа:

«Мысль об осуществлении на земле подобия Троице (подобно мысли о воскрешении, которое и есть Ее, Бессмертной Троицы, полное выражение) никогда не была чужда человечеству, но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления такого подобия»[7]; «Троица – это церковь бессмертных, и подобием ей со стороны человека может быть лишь церковь воскрешенных»[8], - так пишет Федоров.

И продолжает в духе своего изумительного литургического богословия, запечатленного высокой поэзией: «В возгласе “Благословенно Царство Отца, Сына и Святаго Духа» царство можно относить и к самой Троице, как обществу совершеннейшему, и к обществу человеческому, если в нем осуществляется подобие этому царству”»[9].

Далее Федоров ссылается на «Пять бесед о молитве Господней» святителя Григория Нисского, по которому одно из прошений этой молитвы, оставленной нам Самим Христом, а именно - «да придет Царствие твое» читается: «Да придет Дух Твой Святой на нас и очистит нас». Такое изъяснение, в котором есть мольба о вдохновении или пробуждении наших сил для осуществления Царства Божия, чрезвычайно дорого Федорову.

В Священном Писании учение о происхождении человека (антропогония) и учение о его сущности (антропология) связаны воедино. Библейская антропология исходит из воззрения, что весь космос, весь тварный мир и венец природы - человек - созданы Высшим Творческим Началом - Богом. Федоров в этом не сомневался.

Признание Бога в качестве целеполагающей причины творения принципиально недоказуемо, оно является предметом веры, характерной особенностью человека религиозного. Федоров был глубоко верующим православным христианином, исполненным духа истинного евангельского смирения и сокрушения о грехах; о себе он обмолвился: «человек неученый, но воспитанный службою Страстных дней и Пасхальной утрени, как выражения высшей нравственности, которой должна предшествовать четырехдесятница покаяния в общих всем грехах: в культуре, т.е., самоубийстве, в искусственном вымирании, в цивилизации или взаимном истреблении, и в эксплуатации или истощении природы»[10].

Следует отметить, что религиозная вера имела для Федорова дополнительное измерение, - «в смысле старом, народном» [11]- как завет и завещание, и в смысле

новом, проективном - как руководство к действию. Этот важный фактор нам необходимо, безусловно, учитывать.

Замечательно, что задолго до протоиерея Александра Шмемана – выдающегося богослова - и других современных авторов, Федоров весьма основательно и глубоко развивал т.н. литургическое богословие, на поприще которого был первопроходцем. Символ веры Федоров называл «последним словом Христа на Земле», то есть, завещанием; в таинстве святого крещения видел «отречение от старых дел, или ересей»; в исповедании Символа веры – обет исполнить общее изначальное дело»; в таинстве миропомазания – «посвящение в самое дело»[12].

Библия сообщает, что Бог создал человека в "шестой день" творения (шестой космический цикл), по образу и подобию Своему (предшествующие циклы творения можно рассматривать как подготовительные этапы создания человека). Библия об этом повествует так: "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою" (Быт. 2, 7).

Идея богосотворенности мира и человека – фундамент библейской антропологии - была для Федорова аксиомой, не требующей доказательств. У Федорова она получила дополнительный вектор активного проективизма. Он, например, писал: «Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он - Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность»[13].

Раннехристианские писатели, такие, например, как Ориген или епископ Лионский Иринеи, считали, что "образ Божий" человеку дан, подобие же задано, его надлежит стяжать, в соответствии с заповедью Христа: "...будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный" (Мф., 5, 48). Отсюда идеал обожения у преподобного Макария Великого, святителя Афанасия Великого и других.

Этот идеал, безусловно, не только вдохновлял Федорова, но и дополнялся в его восприятии учением Оригена и святителя Григория Нисского об апокатастасисе - возвращении мироздания в первоначальное райское состояние, когда с явлением Мессии должны исполниться обетования о мировой гармонии и утверждении Царства Божия на земле. С этим учением в известном смысле связана ересь хилиазма - вера в «тысячелетнее царство» Божие на земле еще до конца мира[14].

В отличие от хилиазма, апокатастасис предполагает обращение всех людей в христианскую веру и обретение святыми вечного блаженства после Страшного суда Христова и преображения всего мира. Об этом учил Сам Христос и Его ученики, особенно св. апостол Павел: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть» (1 Кор.15,22-26). И далее: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим.11,32).

В основном труде Оригена «О началах», оказавшем глубокое влияние на Федорова, развивается учение о том, что воскресшее тело, измененное «благодатью воскресения», явится тонким и эфирным, преображенным и гораздо славнее

земного; совершенство его будет соответствовать нравственному состоянию души. В то же время воскресшее тело будет, в сущности, тождественно с земным, субстанционально с ним единым и иметь тот же самый индивидуальный вид, определяемый «семенем Логоса»[15].

Многие мысли Оригена были впоследствии неверно истолкованы, «оригенизм» дал начало ряду неортодоксальных течений; мысль о том, что при всеобщем восстановлении (апокатастасисе) воскресшие воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI веке еретиками исохристами.

Несмотря на то, что некоторые мнения Оригена были отвергнуты на поместном Константинопольском Соборе 543 года, его авторитет и его влияние на развитие христианского богословия не изгладились и поныне. Он оказал сильное влияние, прежде всего, на святителя Григория, епископа Нисского. В своем учении о воскресении св. Григорий Нисский развивает две оригеновские темы: о неразрушимости тела, восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом душевно-духовном начале - *ratio*, присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, по воскресении, восстановления человеческого существа. Как и Ориген, святитель Григорий Нисский берет за основу своих размышлений учение о воскресении, изложенное святым апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам: «ибо подобает тленному сему облечься в нетление»(1 Кор. 15, 53). А нетление, слава, честь и сила принадлежат собственно Божью естеству; они были прежде у созданного по образу Божью человека, и снова ожидаются[16].

Комментируя другое изречение святого апостола Павла: «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28), святитель Григорий Нисский развивает концепцию, также идущую от Оригена, о совершенном уничтожении зла в грешниках, так как если во всех существах будет Бог, то в них не останется зла. Таким образом будет восстановлена божественная цель творения, которое было изначальное «добро зело» (Быт. 1, 31). Рассматривая слова апостола Павла о том, что через крестную смерть Иисуса Христа пред Его Именем преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10), святитель Григорий под «небесными» подразумевает ангельские иерархии, под «земными» - человеческий род, ныне живущих людей, а под «преисподними» - всех умерших, а также падших ангелов. Бесконечная сила искупительной жертвы Христовой, по мнению святителя (не разделенному всей Полнотой Церкви), распространится и на inferнальный мир[17].

Следует добавить, что вслед за Оригеном святитель Григорий Нисский смотрел на наказание грешников как на средство их уврачевания от грехов, и ад ему представлялся своего рода чистилищем; учение о вечности адских мучений, по его мнению, допущено Церковью с воспитательно-профилактической целью, ибо слово «вечность» (зон) в Библии часто обозначает лишь чрезвычайно большую по сравнению с земной жизнью продолжительность времени, но не его божественную, вневременную бесконечность. Такое разумение было близко и Федорову.

Понимая под апокатастасисом обращение всех существ, не исключая и дьявола, Ориген, по мнению Церкви, исказил это учение. И хотя подобные воззрения высказывали позднее, в IV-V веках Дидим Александрийский († 395), Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуетский, Церковь в VI-м веке отвергала это учение, как "оригеновскую" ересь, отстаивая представление о вечности адских наказаний для нечестивых.

Тем не менее, идея апокатастасиса вновь заявила о себе в IX веке устами нового провозвестника – гениального богослова Иоанна Скота Эриугены, который был глубоко убежден в том, что смысл вселенской истории в возвращении (reditus) человеческой природы, а в ней и через нее — и всего сотворенного в идеальное состояние. Моменты этого возвращения: смерть, воскресение тела, одухотворение всего материального (conversio in purum spiritum), возвращение в мир идей и соединение с Богом (deificatio). Впервые восстановлена человеческая природа в идеальное состояние во Христе; через Него совершается восстановление ее во всех других людях[18].

Подчеркивая, что Федоров продолжает и развивает именно то течение в христианской мысли, которое было одушевлено идеей всеобщего апокатастасиса (ведь у всех «сеется тело душевное, восстает духовное» - 1 Кор. 15, 48), ведущий исследователь «Философии Общего Дела» С.Г. Семенова образно заключает: «иррациональный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы и всеобщее очищение»[19].

В своей работе «Принципы православной антропологии» протоиерей Василий Зеньковский упоминает Федорова лишь один раз, да и то в примечании, замечая, что он якобы игнорировал, что воскресение не есть простое восстановление телесности. Мне кажется, это досадная ошибка, не характерная в целом для о. Василия, который очень высоко ценил личность, учение и вдохновение Федорова, «сияющее светом христианского благовестия о воскресении»[20].

На мой взгляд, Федоров понимал “духовное тело” не как простое восстановление телесности, но и не спиритуалистически, а согласно духу Евангелия, повествующего о том, что воскресший Господь вкушал пищу и приглашал учеников: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк.24,39). То есть, философ оставался верен христианскому признанию метафизической природы телесности, неразрывно связанной с тайной Боговоплощения и преображенной в Христе Воскрешем.

Впрочем, приходится с сожалением признать, что на отдельных фрагментах «Философии Общего Дела» как будто лежит явный отпечаток рационалистического материализма. С этим, в частности, связано представление о сновидениях как болезненных аномалиях или проявлениях праздной жизни. В IV части «Вопроса о братстве...» встречаем суждение о человеке-машине, продуктом жизнедеятельности которой является сознание: «...организм - машина <...> сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите (разломанную. - В. Н.) машину - и сознание возвратится к ней!»[21]. Это именно суждение обыкновенно приводят критики Федорова, указывая на неприемлемость подобного представления о воскресении. Но здесь Николай Федоров, коли вдумчиво вчитаться в контекст, полемически преднамеренно заостряет в своем изложении воззрения вульгарных материалистов, - в поисках аргумента а contrario («от противного»), - в чем автора в свое время настойчиво убеждала и сумела убедить Анастасия Гачева. Мне уже довелось писать об этом в обзорной статье «Учение Н.Ф.Федорова и главные христианские исповедания»[22].

Впрочем, вопрос о том, является ли душа абсолютно нематериальным началом или чрезвычайно утонченным эфирным телом (мнение Тертуллиана) не так уж

прост. И в наше время нельзя считать абсурдными попытки, образно говоря, «взвесить душу» на воображаемых электронных весах.

Для нас очевидно, что отдельные последователи и продолжатели Федорова придают его интегральному учению сугубо материалистическую интерпретацию, особенно в области антропологии. Непреднамеренно, но недопустимо искажая его суть. Отбрасывая духовное ядро в учении Федорова, - когда его идеи превращаются в собственную противоположность. Таким ядром, лучше сказать, сердцевинной, была, несомненно, религиозная вера в Богочеловека Христа и в Его воскресительную силу. Серьезное расхождение в интерпретации идей Федорова наметилось еще при жизни мыслителя со стороны двух наиболее преданных и верных учеников, редакторов и издателей «Философии Общего Дела» – мирового судьи Н.П. Петерсона (1844-1919) и почетного профессора Московской Духовной Академии В.А.Кожевникова (1852-1917). Достаточно сравнить первую монографию о Федорове Кожевникова с более поздним трудом его сподвижника[23].

В целом же учение Федорова, на наш взгляд, требует развития и углубления, дальнейшего совершенствования в духе подлинно христианской антропологии, синтезирующей все достижения современной гуманитарной и естественнонаучной мысли. Федоров был бы этому только рад. Трудно представить, к каким удивительным прозрениям воспарила бы мысль этого несравненного гения в наше время!..

Воздавая должное его памяти, надо здесь же подчеркнуть: Федоров знал и использовал для своего учения новейшие данные современной ему науки, в частности, биологии и медицины, а также генетики, основы которой были заложены католическим монахом Грегором Менделем во второй половине XIX века. В этой связи Федоров проницательно, можно сказать, пророчески писал:

«Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем волн и производящая или потемнение, ослабление, или же усиление света. Человек, углубляясь в самого себя с целью самопознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, наклонности, явления, для коих нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, отчего он сам, познающий, произошел, что в него перешло, т. е. познание своих родителей. Душа человека не *tabula rasa*, - не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать всё, что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ. Чем тонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей; полный ответ на древний вопрос, написанный над воротами Дельфийского оракула, - «познай самого себя» - мы будем иметь во всеобщем воскрешении»[24]; «Крылья души сделаются тогда телесными крыльями»[25].

Создание тела и души - два ключевых момента в сотворении первочеловека Адама. Признавая безусловно акт божественного творения, как отправную точку в

развитии рода человеческого, библейское откровение оставляет открытым вопрос о возможной эволюции человека и ступенях этой эволюции. В этом плане возможно существование целого ряда самостоятельных научных гипотез, безотносительно к религиозным учениям. Безусловно несовместимым с библейской антропологией, однако, является взгляд на то, что человек лишь количественно, а не качественно отличается от так называемых "ближайших соседей" на ступенях эволюции, например, от высших приматов. Человек, созданный по образу и подобию Творца, для которого Бог сотворил мир, рассматривается в христианстве как венец творения. "Среди всего ранее сотворенного не было настолько ценного создания, как человек... он достойнее и величественнее всего остального... И не только достойнее, но и является хозяином всего, и все для него создано",- подчеркивает Иоанн, Экзарх Болгарский (X в.) в своем популярном в Киевской Руси компилятивном сочинении "Шестоднев"[26], - и эту мысль Федоров, безусловно, разделял.

Превосходство человека над всем сущим объясняется его одновременной принадлежностью двум мирам - видимому физическому и невидимому духовному (трансцендентному). Мир человека (микрокосм) столь же целостен и сложен, как и мир природы (макркосм). В Библии с поразительной ясностью разграничены в человеке естественная (биологическая) и сверхъестественная (теологическая) сферы. К первой относится человеческое тело, генеалогия которого выводится непосредственно из природного вещества ("земной персти"), подчинена законам животного бытия. Ко второй относится "душа живая", несущая печать Божественного Духа, так как Сам Бог "вдунул в лице его (человека) дыхание жизни" (Быт. 2,7). Христианская антропология рассматривает человека, прежде всего, как явление духовного порядка, "загадочного пришельца", предназначенного к уходу в иной мир. Воззрения Федорова (быть может, удачнее сказать: «подход Федорова») здесь существенным образом отличаются от библейских, и на это не следует закрывать глаза. Убежденный и последовательный монист, он был решительным противником разделения единого мира на посюсторонний и потусторонний. В то же время воскресению трансцендентному он противопоставлял воскресение имманентное (как творческий подвиг объединенного человечества), - и здесь, на наш взгляд, кроется трудное и едва ли устранимое противоречие.

Вообще, следует сказать, что признание акта творения отнюдь не разрешает всех загадок человеческой природы, например связи человека с космической эволюцией, взаимосвязи физической и психической сферы (тела и души), в единстве которых человек представляет собой живое, целокупное существо, несмотря на означенную двойственность.

Психическая жизнь человека сама по себе весьма подвижна и неустойчива, она похожа на быстротекущую реку, в которую невозможно войти дважды. Это область, в которой взаимодействуют тело и душа (дух); сами же они весьма устойчивы - в пределах земной жизни (тело) и даже в вечности (душа). Та неизменная устойчивость личности, которую мы подразумеваем под словом "я", создающая идентичность нашей индивидуальности, несмотря на постоянный поток сознания, смену впечатлений и ощущений, круговорот обмена веществ; эта устойчивость определяется с точки зрения христианской антропологии именно

душой, нематериальным субстратом, в котором, упрощая проблему и выражаясь современным языком, заложена вся информация о нашем "я"[27].

"Творческое Слово" по мысли святителя Григория Нисского Бог первоначально вложил в мир и в человека, и оно являлось нормой для их бытия. Эта норма была нарушена вследствие космической катастрофы - грехопадения прародителей (Адама и Евы), повлекшего за собой онтологическую поврежденность (падшесть) в человеке, распространившуюся на весь мир

Отсюда контраст между первоначальным райским блаженством человека и дальнейшей борьбой за существование в человечестве, дошедшей до современного состояния, близкого к агонии: прибегая к научной терминологии, это состояние является возрастанием энтропии до некоего критического предела. Согласно выдающемуся католическому богослову и ученому о. Тейяру де Шарден, - это приближение к разрыву ноосферы [28].

Профессор В. И. Несмелов в своем сочинении "Наука о человеке" [29] дает интересную интерпретацию темы библейского грехопадения человека. Нарушение Божественной заповеди, вкушение от древа познания добра и зла явилось искушением пойти внешним путем для приобретения высшего ведения, попыткой взойти на высоту бытия без должных внутренних усилий. В этом символическом образе заключена глубокая трагедия человека, приведшая его к утрате царственного положения в природе, к подчинению ее стихийным силам.

Труд Несмелова был написан до того, как увидела свет «Философия Общего Дела» (в рукописи озаглавленная «В защиту знания и веры»); тем не менее, в нем есть несколько общих антропологических мотивов.

Федоров неоднократно подчеркивал, что имеется одно-единственное учение, которое требует не выделения, а воссоединения – это учение о родстве. По милости Божией, его не коснулось даже наказание пост-вавилонского смешения языков: многие названия, относящиеся к родству, то есть, термины из генеалогического и антропологического словаря, и поныне одинаковы у разных народов [30].

«Не заключается ли в этом указания на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью?» – вопрошает мыслитель. И поясняет далее: «Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов... Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается... в сознании каждым себя сыном, внуком, пра-внуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе».

Современному нигилизму и позитивизму, конечно, чуждо такое понимание, равно как и всё христианское учение о "падшесть", поврежденности, болезненности человека, а вместе с ним и всей природы, которая "совокупно стонет и мучится поныне", ожидая спасения от "славы детей Божиих" (Рим. 8, 21-22).

Но для тех, кто ощущает приближение Паруссии и взыскует Горнего Града, общность судьбы каждого человека и всего человечества очевидна. В осознании и формулировке глобальной проблематики, предвосхитившей "философию космизма", безусловный приоритет принадлежит русской религиозной философии,

и, прежде всего Николаю Федоровичу Федорову и Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Оба гениальных мыслителя, оказавшие влияние друг на друга, впервые с полной ясностью развили учение о том, что субъектом истории является человечество как целое[31].

Единство человечества обусловлено следствием его сотворенности по образу и подобию Божию. Автор «Философии Общего Дела» и автор «Чтений о богочеловечестве» в этом были совершенно согласны. Отсюда линии этого единства как в историософии, так и в космологии: человечество является особым образованием не только в историческом бытии, но и венцом природы в эволюционном плане, в биосфере и ноосфере. Эту идею подхватил и впоследствии развивал католический священник о. Тейяр де Шарден, выдающийся ученый и богослов, который дал христианской антропологии «второе дыхание».

В центре внимания у Тейяра де Шардена - человек как венец творческой эволюции Богосотворенной природы, вершина космогенеза и в то же время "руководящая сила всего биологического синтеза", устремленная к сверхличному началу - точке Омега, Абсолюту, Богу. Его натурфилософия естественным образом переходит в теологию и даже в мистику, но это преимущественно мистика знания; его антропология зиждется на биологии и палеонтологии.

В отличие от нее, антропология Федорова носит ярко выраженный христологический характер, основываясь, прежде всего, на догмате искупления рода человеческого воплотившимся Богочеловеком Иисусом Христом. Господь Своєю крестной смертью снял с рода человеческого тяготевший над ним первородный грех. Победой над смертью Спаситель явил роду человеческому пример для подражания. О чем в Евангелии от Матфея сказано с абсолютной ясностью: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф. 10, 8).

Спасительные плоды подвига Христова усваиваются каждым человеком через Крещение и другие церковные Таинства. Касаясь же главной, наиболее самобытной идеи Федорова - нравственного долга живущих воскресить умерших, кто, положа руку на сердце, осмелится утверждать, что это невозможно, когда Сам Господь учит: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин. 14, 12-14).

Как видим, Господь заповедует верующим в Него, то есть христианам, творить Его дела и Его чудеса, главное из которых - воскресение. Заповедует потому, что Сам возносится на Небо... И в следовании этой заповеди усматривает условие прославления Отца, то есть торжества Православия[32]. И дважды уверяет, что ниспошлет благодатную помощь свыше всем, кто попросит этой помощи во имя Христово.

Именно здесь - ключ к идее синергизма, то есть к идее соработничества человека с Богом, сформулированной еще в V веке св. преподобным Иоанном Кассианом Римлянином (ок. 360-435), основателем христианского монашества, предшественником св. Бенедикта (Венедикта) Нурсийского. В XIX веке заповедь Христову, наконец-то, уяснил и провозгласил великий русский мыслитель, он же гениально осмыслил, развил и довел до логического завершения идею синергизма.

Благодаря Боговоплощению и Искуплению, дарованному Христом, стало возможно спасение и обожение человека и всей твари, всего космоса. В этом и состоит предназначение Церкви, ее вселенская миссия. Федоров выразил эту идею с ясностью гения, поделился ею со смирением праведника, призвал к ее осуществлению с пафосом пророка.

Перед началом конференции мы пропели вечную память рабу Божию Николаю в храме святителя Николая Чудотворца при бывшем Румянцевском музее (ныне Российской Государственной библиотеке), где любил часто и подолгу молиться Федоров. Пророка трудно канонизировать, да и Самим Христом сказано, что не имеет чести пророк в отечестве своем (Ин.4,44).

Но не пророк нуждается в этой чести и в этой канонизации, а его Отечество, мы с вами. Вот почему мне хочется надеяться, что многие из нас доживут до того благословенного дня, когда святому Николаю Праведному будут служить молебны и обращаться к нему с молитвой: «Святой праведный Николае, моли Бога о нас».

Примечания

[1] Священник Андрей Лоргус. «Православная антропология». Курс лекций. М., «Граф-Пресс», 2003, с.6.

[2] «Православная энциклопедия», т.II, М.,2001, с.700-704.

[3] См.: прот. Сергей Булгаков. На путях догмы: после Семи Вселенских Соборов // Путь. 1933. № 37. С. 31–32.

[4] Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.631.

[5] См.: Валентин Никитин. К антропологии Блаженного Августина. – В кн.: «Богословская конференция “Учение Церкви о человеке”. Москва, Свято-Даниловский монастырь, 5-8 ноября 2001 г. Материалы» [сб. докладов]. М., Синодальная Богословская Комиссия, 2002, с. 49-67.

[6] В.Н.Лосский. По образу и подобию. М., изд. Свято-Владимирского братства, 1995, с.163.

[7] Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.130.

[8] Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.132.

[9] Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.133.

[10] Н.Ф. Федоров. «Философия Общего Дела». Т.2. М., 1913, с.164 (цит. статья «О двух нравственностях: тео-антропической и зоо-антропической. По поводу книги В.С.Соловьева “Оправдание добра”»).

[11] Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.112.

[12] См.: Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., изд. «Мысль»,1982,с.113.

[13] Н.Ф.Федоров. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. М., изд. группа «Прогресс»,1995,с.255.

[14] См.: Я.Алфионов. Хилязм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875.

[15] См.: Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Вып.1. О Началах. Казань, 1899; Ориген. О Началах. Самара, 1993.

[16] См.: Святитель Григорий Нисский. О душе и воскресении. – В кн.: Творения. М.,1862, ч.IV, с.201-326.

[17] См.: В.А.Никитин. Пасхальный догмат в русском богословии. – «Богословские труды». Сб.30. М., 1990, изд. Московской Патриархии, с.279-303.

[18] См. о нем интереснейшую статью проф. Петербургской духовной академии А.И. Бриллиантова в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона».

[19] См.: С.Г. Семенова. Философия воскрешения у Н.Ф.Федорова. – Библиотека русского космизма (www.nffedorov.ru/biblio).

[20] Прот. Василий Зеньковский. История русской философии. 2-е изд., Париж, YMCA-PRESS.1989, т.2,с.146.

[21] Н.Ф.Федоров. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. М., изд. группа «Прогресс»,1995,с.258; ср.: «Процесс воскрешения – процесс физико-химический, поскольку наше тело есть машина, а душа – продукт деятельности мозга», - как излагает учение Федорова один из его анонимных интерпретаторов в Интернете.

[22] См.: В.А.Никитин. Учение Н.Ф.Федорова и главные христианские исповедания. – В кн.: «Н.Ф. Федоров. Pro et contra». Изд. Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2004, с.748-776.

[23] См.: В.А.Кожевников. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч.1. М.,1908 (переиздание, М., «Мысль»,2004); Н.П.Петерсон. «Философия Общего Дела» в противоположность учению Л.Н.Толстого о “непротивлении” и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.

[24] Н.Ф.Федоров. Философия Общего Дела. Т.1. Верный,1906, с.318.

[25] Н.Ф.Федоров. Там же.

[26] «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского, представляет собой перевод с сокращениями фрагментов из «Шестоднева» святителя Василия Великого и творений некоторых других отцов (св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, преп. Иоанна Дамаскина), вместе с отрывками из Аристотеля, Платона, Парменида, Демокрита, Фалеса и иных "эллинских" философов.

[27] См.: Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев) [В.А.Никитин]. Тело, душа и совесть. Учение о человеке в христианской традиции и современность. – «Человек» [иллюстрированный общественно-политический и научно-популярный журнал, выходящий 6 раз в год],1990,№1,с.133-139; О человеческом в человеке. Сб. статей. Под общей ред. акад.И.Т.Фролова. М., Политиздат, 1991, с.343-358.

[28] См.: Валентин Никитин. Поэт эволюции – мистик науки – служитель алтаря: Тейяр де Шарден. – В кн.: «Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. Вселенская месса». Пер. с франц. Н.А. Садовского и княгини М.Л. Чавчавадзе, предисл. В.А.Никитина. – М., «Айрис-пресс», 2002, с.5-40.

[29] В.И. Несмелов. Наука о человеке. 3-е изд. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905; т.2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1907.

[30] См.: Валентин Никитин. Генеалогия и долг воскрешения. – В кн.: «Философия космизма и русская культура». Материалы международной научной конференции "Космизм и русская культура. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова", 23-25 октября 2003 г., Белград, 2004, с. 91-96 (цит.с.92); russian.slavica.org.

[31] См.: Валентин Никитин. Владимир Соловьев и Николай Федоров. - «Символ», №23, 1990, с.279-300; "Русское возрождение", 1991, № 53, с.84-112.

[32] См.: Валентин Никитин. Н.Ф.Федоров и Православие. - "Журнал Московской Патриархии", 1991, №10; "Начала", 1991, № 3,с. 14-2