

**ТЕМА «СВЕРХЧЕЛОВЕКА»
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ
XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА**

Статья посвящена теме «сверхчеловека» в философии XIX–XX веков. Особое внимание автор уделяет концепциям Ф. Ницше и Н. Ф. Федорова.

Можно выделить три тесно взаимосвязанные темы интересующего нас периода — «смерть Бога», «конец истории» и «сверхчеловек». Понятно, что «смерть Бога» предоставляет человеку освободившееся место, возвышая его над самим

собой и превращая в «сверхчеловека». Но человек, превысив себя, завершает историю, которая в дальнейшем будет лишь воспроизводиться, несомненно, при усилении технических возможностей, а следовательно, и власти ее единственного творца.

Тема «смерти Бога» ведет свое начало еще со времен поздней античности. Так в 17-й главе трактата «Об упадке оракулов» Плутарх говорит: «Умер великий Пан». В трудах христианских авторов это выражение стало означать закат язычества и победу нового вероучения. В данном ключе интерпретирует эту ситуацию еще Паскаль. В дальнейшем, утратив конфессиональную окраску, выражение «Умер великий Пан» стало означать конец какого-либо исторического периода.

В интересующем нас хронотопе тема «смерти Бога» была радикально поставлена немецким романтиком Жан-Полем (Иоганном Паулем Фридрихом Рихтером) в романе «Зибенкез» (1-я редакция 1796–1797 гг., 2-я — 1818 г.), где мы находим следующий фрагмент — «Речь мертвого Христа с вершин мироздания о том, что Бога нет». Этот текст подготовляла «Жалоба мертвого Шекспира в церкви среди мертвых на то, что Бога нет» (1790 г.). В работе же «Уничтожение» (1796 г.) Жан-Поль, предвосхищая проблематику Достоевского и Ницше, вводит жуткий образ «Христа без воскресения» (*der tote Christus, ohne Auferstehung*).

Человеческое «Я», впервые осознавшее себя в собственной независимости и уникальности, впадает от мысли о «смерти Бога» в экзистенциальное отчаяние. Оно по-новому сознает свою ничтожность, которая заключается не в том, что существуют неизмеримо превосходящие человека сферы — небо и Бог, но в том, что ничего такого высшего вовсе нет. Человек, замкнутый в своей принципиальной посюсторонности, оказывается обречен вечной смерти¹.

Можно, вслед за Мишелем Фуко, признать «смерть Бога» событием конститутивным для всей современной культуры, ибо оно заставляет наше существование обнаруживать свою собственную конечность и «беспредельное господство Предела». Правда, другой французский мыслитель XX века, Жиль Делез, объявлял

последним философом «смерти Бога» Людвиг Фейербаха, что недвусмысленно ограничивало данную тему духовной ситуацией первой половины XIX века.

Великие немецкие идеалисты (Фихте, Шеллинг, Гегель) нашли своеобразный выход из интересующей нас коллизии, объявив человека творцом истории. Последняя оказывается в их философских построениях реальностью по преимуществу, а это, в свою очередь, ведет к признанию исторического характера познания, философии и общества. В этом смысле можно провести радикальную черту между философскими построениями мыслителей XVII–XVIII веков, включая Канта и немецких идеалистов. Отметим, что не последнюю роль в «открытии» самой исторической реальности сыграли грандиозные события конца XVIII века — «промышленный переворот», начавшийся в Англии, а затем перекинувшийся в страны континентальной Европы и Северную Америку, и Великая французская революция.

Особенно показателен в данном отношении ход мысли Гегеля в «Философии права» (1821 г.), где намечается историческая концепция современного общества, в том числе и его экономических оснований (см. «Систему потребностей», № 189–208). Гегель показывает, что люди удовлетворяют свои потребности в рамках экономических структур данного типа общества. В этом же контексте следует понимать и гегелевскую апологию прусской конституционной монархии, вызвавшую в свое время бурю негодования многочисленных критиков — от левогегельянцев до русских религиозных мыслителей. Упор в данном случае следует делать на правовом характере восхваляемого Гегелем типа государства.

Дальнейшее утверждение принципа историзма дает концепция наиболее выдающегося гегельянца — Карла Маркса. Именно ему принадлежит самый серьезный анализ современного индустриального общества, являющегося, к тому же,

и капиталистическим. Маркс углубил и по-своему обосновал гегелевскую трактовку историчности человека и общества. В работе «Святое семейство» (1845 г.) Маркс и Энгельс писали: «История не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — не что иное, как деятельность преследующую свои цели человека»².

Маркс стремился максимально освободиться от теологической терминологии, пронизывающей философские построения немецких идеалистов, создавая свою секуляристскую концепцию исторического процесса. Впрочем, можно согласиться с Э. В. Ильенковым, который писал, что «абсолютная идея» Гегеля — «не что иное, как название, под которым на самом деле кроется реальная духовная культура человечества, обрисованная в ее внутреннем членении, а «абсолютное мышление» — не что иное, как та же культура в ее развитии, в процессе ее производства и воспроизводства. <...> Гегель... прекрасно понимал, что под именем Бога человек всегда почитал сам себя, а точнее, свое собственное самосознание — эту подлинную «божественную» силу и мощь истории»³.

Используя терминологию Александра Кожева, можно сказать, что Гегель и Маркс создали варианты своеобразной «атеистической религии». Человек в их концепциях заменяет Бога, становясь на Его место. Наиболее же последовательно развивал свой вариант «атеистической религии» основоположник позитивизма — Огюст Конт. Он, несомненно, был апологетом современной науки и индустриального общества, но не обольщался плодами прогресса — как действительными, так и гипотетическими. Вообще

нужно заметить, что в личности и творчестве Конта своеобразно сочетались прогрессистские и консервативные черты. Он вырос в монархически и религиозно настроенной семье, не принявшей революции. В дальнейшем Конт будет резко отрицательно относиться к насилию — как революционному, так и военному. Французский мыслитель, например, осуждал колониальные захваты, считая их абсурдными. Его лозунг первого периода творчества — «порядок и прогресс».

Позднее Конт выступил в роли основателя своеобразной позитивистской религии. Человечество он объявил «Великим Существом» (le Grand Être), которое и должно выступать в качестве главного объекта культа. Интересно, что, будучи неудовлетворенным тотальным господством интеллектуализма, Конт делал опорой позитивистского культа чувство. Формула «прогресс и порядок» трансформировалась в этот период в следующую: «любовь — как принцип, порядок — как основа, прогресс — как цель». Т. Гексли остроумно обозначил данный аспект наследия Конта как «католицизм без христианства».

Следует отметить, что французский мыслитель весьма высоко оценивал ту роль, которую сыграла в истории католическая церковь. Вот что он писал в работе «Дух позитивной философии»: «В политеистическом организме древности мораль, коренным образом подчиненная политике, не могла никогда приобрести ни достоинства, ни всеобщности, соответствующих ее природе. Ее основная независимость и даже свойственное ей влияние — постольку, поскольку это было тогда возможно, — выросли, наконец, на почве монотеизма в средние века: эта громадная социальная услуга, оказанная человечеству католицизмом, будет всегда служить основанием его главного права на вечную признательность человеческого рода»⁴.

«Великое Существо» Конт объявил женственным по природе. Это связано, с

одной стороны, с обстоятельствами его биографии (мыслитель женился на Каролин Массэн, бывшей проститутке, их совместная жизнь сложилась крайне неудачно, в дальнейшем он познакомился и влюбился в Клотильду де Во, умершую от чахотки на его глазах). С другой стороны, сильное воздействие на Конта оказали опыты психолога Галля, считавшего преобладание чувств над разумом свойством женской природы. Кроме того, далеко не случайным представляется то обстоятельство, что в 1854 году папа Пий IX вынес догматическое определение о Непорочном Зачатии Девы Марии.

Формула «прогресс и порядок» трансформировалась в этот период в следующую: «любовь — как принцип, порядок — как основа, прогресс — как цель». В составе «Великого Существа» главное значение отец позитивизма отводил умершим — как явным образцам для живущих, так и их тайным покровителям и руководителям. Речь, разумеется, идет о тех предках, которые заслужили благодарную память потомков. Последний аспект, как мы еще убедимся, своеобразно преломится в федоровской «Философии общего дела».

Теперь выделим черты, роднящие концепции Гегеля, Маркса и Конта. Во-первых, основные тенденции эпохи («промышленный переворот» и Великая французская революция) нашли свое выражение в творчестве всех этих мыслителей. Во-вторых, их учения так или иначе выражали тотальную историчность человека и общества. В-третьих, утверждение автономии человеческого «Я» неминуемо вело к «смерти Бога». В-четвертых, данные концепции оказываются вариантами «атеистической религии», ставящей человека на место Бога. И, наконец, результатом всех этих процессов оказывается завершение истории — со смысловой, разумеется, стороны, что так или иначе признавали интересующие нас авторы.

Действительно, с осознания того, что «Бог мертв», человек переходит в иную

историю, высшую или завершенную. Можно говорить о своеобразном апокалиптизме рассматриваемых концепций. Так Гегель интерпретирует свою эпоху как высший момент постижения идеи свободы (то есть не только признается свобода всех, но появилось государство, способное реализовать принцип свободы каждого без эксцессов, — прусская монархия). Конт говорит о наступлении «позитивной эпохи», где наука занимает место теологии и метафизики. Маркс же провозглашает приход «подлинной истории» — коммунизма, «снимающего» предысторию эксплуататорских типов общества.

В этом контексте необходимо рассматривать концепцию Ницше. В своей последней работе («Ессе homo», 1888–1889 гг.), говоря о социально-политической реальности, немецкий мыслитель писал: «Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, принятом против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит. <...> Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят в воздух — они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще никогда не было на земле. Только с меня начинается на земле большая политика»⁵.

Мартин Хайдеггер, отвергая поэтические и им подобные прочтения, писал о «строгом», т. е. философском, характере творчества Ницше. Можно выделить пять основных категорий или рубрик его философии: «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек». Причем, не уставал

повторять Хайдеггер, понимать эти категории мы должны в их взаимосвязанности и взаимодополнении. Например, понять кто такой «сверхчеловек» мы сможем, лишь имея представление о «нигилизме», о «воле к власти» и т. д.

Проблему нигилизма Ницше осмысливали в связи с темой «смерти Бога». Впервые слова «Бог мертв» немецкий мыслитель произнес в знаменитом 125-м фрагменте «Веселой науки» (1882 г.), носящем характерный заголовок — «Безумный человек». В 343-м фрагменте этого произведения автор развивает тему, утверждая, что вера в христианского Бога сделалась неправдоподобной. Понятно, что речь у Ницше идет не только о христианском Боге, ибо слово «Бог» служит в его философии для обозначения сверхчувственного мира вообще.

Это — сфера идей, идеалов и т. п., понимаемая, начиная с Платона, как подлинный и действительный мир. Мир же чувственный, «посюсторонний», в данной системе координат — нечто кажущееся и недействительное. Если обозначить чувственный мир как физический, то сверхчувственный можно назвать метафизическим. Таким образом, говоря о «смерти Бога», Ницше подразумевает то обстоятельство, что метафизический мир лишился своей действительной силы.

В пределах становления жизнь, то есть живое, складывается в соответствующие центры «воли к власти». К ним Ницше относил общество, государство, религию, искусство, науку. Немецкий мыслитель весьма четко определял границу между «волей к власти» и «волей к жизни». «Волить» не значит желать, стремиться, жаждать: от них воля отличается аффектом команды. <...> Воля предполагает, что нечто повелевается (это, конечно, еще не равносильно тому, что воля «осуществлена»)»⁶.

Таким образом, воля сама в себе есть приказывание — существеннейшее отличие от первого философского учителя Ницше, Артура Шопенгауэра, понимав-

шего служение воле как конформизм и призывавшего к ее угашению. Отдающий приказание — господин, ибо он со знанием дела распоряжается самими возможностями действия. Причем приказывающий первым послушствует такой распорядительности, тем самым оказываясь выше себя самого. Воля волит свое воление, превышая саму себя. «Иметь стремление, цели, намерения, волю вообще — это то же самое, что желать стать сильнее, желать расти — и желать также средств для этих целей»⁷.

Поскольку воля волит собственное властвование над самой собой («воля к власти» оборачивается «волей к воле»), она не успокаивается, какого бы богатства, изобилия жизни не достигала бы. Тем самым воля, будучи равной себе, постоянно возвращается к себе как себе равной. Перед нами, таким образом, «вечное возвращение того же самого» — одно из самых скандальных положений ницшевской философии, вызвавшее множество нареканий оппонентов: от обвинений в примитивном плагиате (у вавилонян, греков и т. д.) до рассмотрения данного положения как явного симптома умопомешательства.

«Истина» в ницшевской системе координат — условие сохранения власти. Именно в этом качестве она оказывается «ценностью». Философ выявляет предельные основания новоевропейского мышления, оказываясь «последним метафизиком Запада» (*М. Хайдеггер*). Для того чтобы оставаться собой, власть должна постоянно возрастать. В этом смысле необходимым оказывается искусство, которое Ницше понимает как сущность всякого воления, открывающего перспективы и овладевающего ими. Художественным творением, превосходящим эстетическую деятельность людей искусства, будет социальная организация — прусский офицерский корпус, орден иезуитов. Самым превосходным из произведений будет мир, рождающий себя как «творение искусства»⁸.

Так понимаемое искусство — «великое стимулирующее средство жизни» (851-й фр. — 1888 г.). Несомненно, что в данном случае «искусство» оказывается ценностью, превосходящей «истину». Необходимо, правда, помнить, что они взаимосвязаны, предполагают друг друга. В этом отношении показателен 822-й фрагмент «Воли к власти»: «У нас искусство для того, чтобы мы не погибали от истины» (1888 г.). Ницше, таким образом, представляет искусство и истину как два первых облика господства «воли к власти» в соотнесенности с человеком.

«Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, — ее будут вести во имя фундаментальных философских учений» (1881 г.). Слова Ницше можно понимать в том смысле, что в борьбе за мировое господство будут прибегать к прямым ссылкам на ту или иную философию (классический пример — вторая мировая война). Но философия в ее классическом выражении может просто исчезнуть в эпоху войн за безграничное использование земных ресурсов и человеческого материала (ситуация современности). «Фундаментальные философские учения» при данном раскладе — язык истины сущего как такового, то есть все та же метафизика «воли к власти».

Используя одну из своих любимейших метафор, Ницше говорит о наступлении «великого полдня» — состоянии абсолютной ясности. Теперь сознание, безусловно, и в каждом из своих аспектов воспринимает себя как знание, безоговорочно волящее «волю к власти» как бытие сущего. Такое положение вещей — результат многовекового развертывания метафизики. Несмотря на художественную форму «Заратустры» и ницшевское заявление о преодолении им метафизики, это произведение необходимо воспринимать в сущностной связи с «Монадологией» Лейбница, «Феноменологией духа» Гегеля и «Философскими исследованиями о сущности челове-

ской свободы» Шеллинга⁹. Равно как и в связи с теми политическими прочтениями ницшевского проекта «большой политики», которые предприняли различные радикальные течения первой половины XX века — от левого крыла российской социал-демократии (Горький, Луначарский, Троцкий) до немецкого национал-социализма. Здесь мы выходим на самый, пожалуй, скандальный и дискредитированный раздел философии Ницше — учение о «сверхчеловеке», которое наиболее произвольно трактовалось многочисленными эпигонами великого мыслителя.

Тема «сверхчеловека» проходит референном через наиболее известное сочинение Ницше — «Так говорил Заратустра» (1883–1885 гг.). Уже в первой части данной работы мы обнаруживаем следующий фрагмент, посвященный интересующей нас проблематике: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем самым должен быть человек в отношении сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором». Подводя своеобразный итог, автор «Заратустры» провозглашает: «Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!»¹⁰.

В данной системе координат, в значительной мере ориентированной на дарвиновскую теорию, столь популярную во второй половине XIX века, человек — одно из звеньев эволюции, причем далекое от совершенства. Или, используя ницшевскую образность, — канат между животным и «сверхчеловеком», канат, натянутый над пропастью. Человека необходимо превзойти, чтобы предоставить освободившееся место реальности более

высокого порядка. Правда, тут же возникает другой вопрос: как понимать «сверхчеловека»?

Мышление Ницше, определенное в значительной мере двумя горизонтами — эстетическим и биологическим, — ввело в заблуждение не одного последователя или интерпретатора. «Сверхчеловека» рассматривали и как биологически высший тип (в духе вульгаризированного дарвинизма), и как художника, страдальчески изживающего свою ограниченность (многочисленные вариации на данную тему художественно-богемных кругов). Впрочем, противоположность биологии и эстетики может быть и «снята». Так один из русских интерпретаторов ницшевской философии, А. В. Луначарский, указывал, что «эстетика оказывается одной из важнейших отраслей биологии как науки о жизни вообще»¹¹.

Эти трактовки, разумеется, содержат определенную долю правды, и сам автор «Воли к власти» дал для них немало поводов, но более убедительными представляются нам интерпретации «сверхчеловека», вписывающие данную проблематику в контекст современности. Уже в ранних работах Ницше, посвященных феномену античной культуры, речь идет о создании будущего государства, которое было бы сущностно соразмерно архаической и классической культуре Эллады, а также кругу древнегерманских богов. Задачей этого государства будет воспитание нового человека, которого можно назвать «сверхчеловеком».

В поздней и, быть может, наиболее совершенной своей работе «К генеалогии морали» (1887 г.), Ницше рассматривал интересующую нас тему в историософском контексте недавней эпохи. Рассуждая об альтернативах либерально-демократического развития Европы, он указывал: «Как последнее знамение другого пути явился Наполеон, этот самый единоличный и самый запоздалый человек из когда-либо бывших, и в нем воплощенная проблема аристократического

идеала самого по себе — пусть же поразмыслят над тем, что это за проблема: Наполеон, этот синтез нечеловека и сверхчеловека...»¹².

Освальд Шпенглер говорил о «сверхчеловеке» как реальном политике, денежном магнате, большом инженере и организаторе. Данная характеристика содержится в первоначальном варианте «Заката Европы» — из второго издания эта фраза была исключена, но смысл, в принципе, сохранился. Справедливости ради отметим, что еще раньше Шпенглера на путь выявления социально-политических корней образа «сверхчеловека» вступили авторы марксистского толка, — например, Ф. Меринг и Г. В. Плеханов.

В этом же ключе, но на более фундаментальном философском уровне прорабатывает ницшевский образ Хайдеггер: «Люди часто ставят Ницше на вид, что его образ сверхчеловека неопределен, образ этого человека неуловим. До подобных суждений дело доходит только тогда, когда не понимают, что сущность *сверхчеловека* состоит в выхождении “сверх” прежнего человека. Тот требует и ищет “сверх” себя еще каких-то идеалов и желанностей. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом “сверх” и “там”, ибо он единственно человека самого волит, и именно не в каком-то особенном аспекте, но прямо как господина безусловного простираения воли полностью раскрытыми средствами господства, имеющимися на земле»¹³.

Пустеет место как Бога, так и человека. Новое положение человека, ставшего «сверхчеловеком», таково, что сам мир для него превращается в «предмет», нечто *пред*-стоящее и *противо*-стоящее. А это значит — сама земля оказывается объектом агрессии, природа повсюду выступает как предмет техники (результат господства представляющего мышления). В этом смысле Ницше мыслит вполне в духе эпохи, провозгласившей практику критерием истины,— причем

не только в марксизме, но и в прагматизме, а также в различных версиях позитивизма (здесь практика выступает под названием «опыт»).

В свое время Шпенглер заметил, что нет таких проблем современности и, соответственно, современной философии, которые не были бы подняты в поздних работах Ницше. Можно сказать, что выделенные выше рубрики ницшевской философии являются презентативными для всей современной мысли и могут быть применены для анализа построений других авторов. Так ряд точек соприкосновения обнаруживается между концепцией Ницше и «Философией общего дела» Николая Федоровича Федорова.

Движение европейского нигилизма, которое Ницше выразил словами «Бог мертв», отражает не только упадок христианства, но и обозначает конец власти сверхчувственного как такового, включая порожденные им идеалы и желанности. Понятно, что немецкий мыслитель приветствует этот процесс, но и Федоров, как бы парадоксально это не выглядело, солидаризируется с ним в критике сверхчувственного («метафизического») мира. Автор «Философии общего дела» радикальным образом «упраздняет» платоновский мир идей и все его секуляристские суррогаты социально-политического толка (либеральные, социалистические и им подобные).

Более того, учение о сверхчувственном мире он прямо объявил фантастическим и противопоставил ему свой проект «Общего дела»: «Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?»¹⁴.

Следует заметить, что стиль мышления эпохи накладывает неизгладимый

отпечаток на многие страницы «Философии общего дела». В одном месте Федоров указывает, что организм — машина, а сознание относится к нему, как желчь к печени. Если удастся собрать машину, то сознание возвратится к ней. Здесь автор «проекта» провокационно обращается к фразеологии «вульгарного материализма», чтобы обратить его русских адептов в свою космическую веру. Но, вместе с тем, собственное сознание творца «проекта» в значительной мере родственно сознанию его оппонентов. Он также некритически убежден во всемогуществе науки и обосновывающего ее безличного разума, в их способности решить все человеческие проблемы. Здесь Федоров солидарен как с литературным Базаровым, так и с его вполне реальными прототипами — Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым.

Речь в «Философии общего дела» идет о «переоценке всех прежних ценностей», господствовавших в мире и продолжающих господствовать, пусть и по инерции, в современности. Показательно, что величайшая заслуга в переориентации философии, по признанию Федорова, принадлежит Ницше, призывавшему к переходу «по ту сторону добра и зла». Зло в этой системе координат заключается в слепоте и бессознательности, а благо — в обращении бессознательного в разумное.

Но если мы радикально переосмысливаем старые этические категории, если замахиваемся на сверхчувственный мир, даже на Бога (явно — у Ницше, в более изощренной форме — у Федорова), то что остается неизменным? Неизменной остается воля — к постижению, к изменению и к властвованию. «Воля к власти» и есть, как считал Ницше, истина сущего как такового. Всякая власть, однако, остается сама собою лишь при условии возрастания, только превосходя и превышая себя. Федоров считал, что в человеке данная тенденция впервые получает осмысление: «Человек всегда считал возможным действие на

мир, изменение его согласно своим желаниям»¹⁵.

Теперь наступает кульминационный момент всемирной истории, — стремление к изменению мира обнаруживает свои действительные пределы. «В мире все изменяется, все исчезает, и это изменение определяется не волею сознющего и чувствующего существа, а слепую силу (такую она сделалась после падения), поэтому в сознющем и чувствующем существе обобщение, представление будет проектом обращения слепой силы природы в сознательную, или проектом всеобщего воскрешения»¹⁶. «Переоценка всех прежних ценностей», таким образом, необходима Федорову именно для реализации данного «проекта».

Здесь мы вплотную подошли к теме «вечного возвращения того же самого», которую Хайдеггер назвал «наибездоннейшей мыслью» Ницше. Мы уже отметили то непонимание, которое она встретила со стороны современников. Но, пожалуй, автор «Заратустры» и «Воли к власти» несет определенную ответственность за это непонимание. Даже Хайдеггер вынужден был, в конце концов, признать, что эта идея Ницше навеки останется загадкой и не нам претендовать на ее решение¹⁷.

В случае Федорова ситуация выглядит иначе. Он делает из понимания мира как материала человеческой деятельности самые радикальные выводы. Человек должен «возвратить» предков — речь идет о «всеобщем воскрешении». Все усилия человечества необходимо направить на реализацию этого «проекта», на осуществление «возвращения», так и хочется прибавить — «вечного», предков. Конечным итогом этого процесса будет преодоление человечеством собственной конечности. Таким образом, если в философии Ницше перед нами вырисовываются контуры «сверхчеловека», то у Федорова перед нами предстает «сверхчеловечество».

Показательно, что в «проекте» речь идет не только о планетарном, но и о космическом господстве. Причем для достижения этого господства необходимо привлечение к реализации «проекта» всех живущих, включая больных и калек. Перед нами, таким образом, своеобразный вариант «тотальной мобилизации», предвосхищающий практику XX столетия (см., например, одноименное эссе Э. Юнгера, написанное в промежутке между двумя мировыми войнами). Кроме того, потребует полная переориентация сознания: человечество обязано воспринять себя в качестве космической силы, причем важнейшую роль, наряду с учеными, в данном процессе автор «Философии общего дела» отводит также журналистам.

На этом, однако, Федоров не останавливается, требуя радикального преобразования телесности, совлечения с себя «ветхого Адама». Обязательным условием реализации «проекта» является переориентация сексуальной энергии с порождения будущих поколений («дурной бесконечности рождений»), не говоря уже о принципе наслаждения, на «воскрешение предков». В данной ситуации мы сталкиваемся со своеобразной традицией отвращения от тела, «естества». Данная традиция без особого труда прослеживается в истории европейской метафизики, начиная с поздней античности. Вспомним, что Федоров, подобно Плотину, стыдился своего тела, а в «Философии общего дела» мы видим последовательно проведенный платонизм.

Вообще, «естественное» (все, что древние греки относили к сфере «фюсис»), будь то природа, сексуальность или конечность человеческого существования, — злейший враг Федорова. Показателен заголовок одной из заметок «Философии общего дела» — «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присутствующий, в нас и вне нас живущий, но, тем не менее, враг лишь временный?» Речь, ра-

зумеется, идет о природе. Федоровские апологеты акцентируют внимание на последней части — временности вражды, но разве новоевропейский научный проект, приведший мир к грани экологической катастрофы, не претендует лишь на улучшение природы?

Вопреки всему Федоров стремился стяжать бессмертие — не для себя только, но для всего человечества. Не случайно, что автор «Философии общего дела» настойчиво пытался свести религию исключительно к почитанию умерших, культу предков. Им самим сконструированную религию Федоров выдавал за православную версию христианства, хотя ее аналогами скорее можно назвать китайский культ духов предков или римское почитание гениев рода. С той лишь разницей, что федоровская «религия» — феномен эпохи технологии, предвосхищающий космические исследования и манипуляции с жизнью, осуществляемые генной инженерией (вплоть до пресловутого клонирования). Понятно, что человечество, осуществившее «проект», автоматически займет то место, которое традиционная метафизика отводила Уму-Перводвигателю, или Богу.

Хайдеггер отмечал, что Ницше довел до логического конца теологическую линию западной мысли, договорив то, что на протяжении веков осуществляли благочестивые метафизики. Роковой удар по Богу совершается ведь не тогда, когда Он объявляется непознаваемым, а Его бытие — недоказуемым. Нет, наиболее губительным оказывается возведение Бога в ранг высшей ценности, когда Он выступает в роли гаранта этики, причем часто измышляемой тем или иным философом, или гаранта эпистемологических процедур. Последний вариант использует родоначальник новоевропейской метафизики — Ренэ Декарт.

Федоров вполне вписывается в этот ряд. Он не уставал повторять, что религия — культ предков, и другой религии, кроме культа предков, быть не может.

Бог и Страшный Суд в «Философии общего дела» — это те пугала, которые должны заставить человечество мобилизовать все усилия для реализации «проекта» и всех с ним связанных мероприятий. Справедливой представляется оценка, данная «Философии общего дела» прот. Г. Флоровским: «Учение Федорова есть своеобразная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)»¹⁸.

В связи с последним замечанием Флоровского необходимо отметить, что в первые десятилетия XX века федоровское учение неоднократно соединялось с различными идеологиями. Можно обнаружить точки соприкосновения «Философии общего дела» с позитивизмом, прагматизмом, штейнеровской антропософией и т. д. Часто указывают на близость «Философии общего дела» с различными вариантами социалистических учений: сен-симонизмом, фурьеризмом, марксизмом. Достаточно вспомнить знаменитый 11-й тезис Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»¹⁹.

Следует, впрочем, заметить, что федоровский «проект» наиболее тесно связан не столько с марксистской теорией, сколько с практикой революции и строительства социализма. Показательно, что некоторые течения пореволюционной мысли (например, евразийцы) пытались синтезировать идеи Федорова и Маркса, а среди деятелей культуры, принявших Октябрьскую революцию всерьез, было много «федоровцев». Можно согласиться с теми исследователями, которые указывают, что революция была всего лишь одним из этапов русского модернизационного проекта, естественным продолжением идеологии космизма.

Революция была понята последователями Федорова не только и даже не столько в качестве явления социального

порядка, но в качестве явления порядка космического. Социальный переворот должен был высвободить силы, призванные покорить и переделать природу (в данном отношении показателен ход мыслей молодого Андрея Платонова), выйти в космос, а в конечном итоге, преодолеть смерть. В этой связи и нужно рассматривать устройство Мавзолея — забальзамировать тело вождя до тех пор, пока реальной станет возможность его воскрешения²⁰.

Среди почитателей Федорова мы видим Горького, любившего приводить следующий афоризм автора «Философии общего дела»: «Свобода без власти над природой то же самое, что освобождение крестьян без земли»; писателей — Пришвина и Платонова (в этом смысле интересны не только художественные произведения Платонова, но и публицистика 20-х годов); поэтов — Брюсова, Клюева, Маяковского, Хлебникова, Заболоцкого; художников — Филонова и Чекрыгина.

Нельзя, разумеется, забывать и ученых-космистов, которые своеобразно преломили в своем творчестве некоторые идеи Федорова. Например, Вернадский развивал учение о ноосфере — новом эволюционном состоянии биосферы, связанном с возникновением и развитием в ней человеческого сообщества. Циолковский разрабатывал проект выхода человека в космос и покорения околоземного пространства. Чижевский указывал на влияние космических процессов на человеческую историю.

Таким образом, мы сталкиваемся с внешне парадоксальной ситуацией — идеи Федорова, являвшегося по своим социально-политическим воззрениям сторонником патриархально-самодержавной формы правления (см., например, его программную статью «Самодержавие», вышедшую в 1901 году и вызвавшую весьма ожесточенную полемику), оказались парадоксально созвучны как грандиозному революционному перевороту, так и мировосприятию деятелей

культуры, принявших и поддержавших этот переворот²¹.

Следует помнить, что тема «сверхчеловека» не только скрыто присутствовала в революционном проекте, но и озвучивалась его вождями. Вот что в этой связи писал Л. Троцкий: «Овладеть чувствами, понять инстинкты, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять человека на новую биологическую ступень, создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно, — сверхчеловека, — вот какую задачу он (человеческий род — *А. К.*) поставит. <...> До каких пределов самоуправления доведет себя человек будущего, — это также трудно предсказать, как и те высоты, до каких он доведет свою общественную технику: оба эти процесса будут совершаться параллельно»²².

Таким образом, внешне благочестивое учение Федорова, не устававшего говорить о своей приверженности к христианству в его православной форме, оказывается своеобразной религией «человекобожия» (если использовать терминологию русской мысли начала XX века). Но кто в таком случае может претендовать на благочестие в нашу эпоху? Уж не безумец ли из 125-го фрагмента «Веселой науки» — безумец, потрясенный «смертью Бога»? Люди сами отказались от возможности верить в Него, они не ищут Бога. Но они же, говорящие о достижениях метафизического «совершеннoleтия», упразднили мышление. Мышление в современном мире подменяется калькуляцией и пустословием — впечатляющий демарш эпохи Просвещения (в кантовском ее понимании).

Понятно, что старое «место» Бога опустело безвозвратно. Его надо искать на новом «месте». Тогда понятным становятся ницшевская борьба с моралью, прикидывающейся религией, а также следующий афоризм, не вошедший в окончательный вариант «Заратустры», но представляющий несомненный интерес в

свете затронутых в данной статье проблем: «Вы называете это саморазложением Бога; однако это только Его линька — Он сбрасывает Свою моральную шкуру! И вы скоро должны вновь Его увидеть: по ту сторону добра и зла»²³.

Бог моралистов и эпистемологов ушел безвозвратно. Ницше дает путеводную нить для творческого развертывания философской и теологической мысли, которая не была бы бесплодным повто-

рением пройденного западной метафизикой. Новое понимание Бога (богов) и сакрального не может пройти мимо идей и опыта «последнего метафизика Запада» (хайдеггеровская характеристика Ницше). Впрочем, на эту роль мог бы претендовать и Федоров, который в «Философии общего дела» даже с большим размахом доводит до логического конца традицию европейской метафизики.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная тема блестяще развита в работе А. В. Михайлова «Из истории "нигилизма"». См. сборник его статей: Обратный перевод. М., 2000. С. 537–623.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. М., 1984. Т. 1. С. 104.

³ Ильенков Э. В. Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 138–139.

⁴ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 83.

⁵ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 762–763.

⁶ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. / Пер. А. В. Михайлова. М., 1994. С. 312 (668-й фр.). Далее цитаты даются в этом переводе с указанием даты и порядкового номера.

⁷ Там же. С. 316 (675-й фр.).

⁸ Ницше Ф. Воля к власти... 796-й фр. (относится к 1885–1886 годам).

⁹ На данный контекст указывает Хайдеггер в статье «Слова Ницше "Бог мертв"» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 205.

¹⁰ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 8.

¹¹ Луначарский А. Основы позитивной эстетики (1904 г.). Цит. по: Гангнус А. На руинах позитивной эстетики // Новый мир. 1989. № 9. С. 149.

¹² Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 437.

¹³ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 110.

¹⁴ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 256.

¹⁵ Там же. С. 295.

¹⁶ Там же. С. 294. Интересно, что Владимир Соловьев, находившийся на рубеже 80–90-х годов под сильным влиянием идей и личности Федорова, писал в работе «Идея человечества у Августа Конта» (1898 г.): «...никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт» (Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 579). Таким образом, для Соловьева были очевидны точки соприкосновения между идеями отца позитивизма и автора «Философии общего дела».

¹⁷ Heidegger M. Wer ist Neitzsches Zarathustra? // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. 5. Aufl. Pfullingen, 1985. S. 121. М. Элиаде указывал, что в концепциях XX века происходит своеобразная реабилитация идеи «вечного возвращения», оттесненной прогрессистскими концепциями предыдущей эпохи на задний план. Так в политической экономии мы сталкиваемся с понятиями цикла, волн, периодических колебаний. В философии истории Шпенглер и Тойнби (а от себя добавим, евразийцы и Л. Н. Гумилев) по-новому осмысливают проблему периодизации и т. д. (См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 222).

¹⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Paris, YMCA-press, 1937. С. 327.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. М., 1984. Т. 2. С. 3.

²⁰ См. статью А. М. и А. А. Панченко «Осьмое чудо света», посвященную данной теме, где одним из инициаторов устройства Мавзолея назван Л. Б. Красин. Последний, по словам исследователей, на определенном этапе увлекался богостроительством и, «видимо, разделял... идеи Н. Ф. Федорова» (Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 433).

²¹ Свое освещение данной темы дал В. Кондратович в статье «По разные стороны баррикад (Константин Леонтьев и Николай Федоров)» // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 404–408.

²² *Троцкий Л.* Сочинения. Т. XXI. М.; Л., 1927. С. 448–449.

²³ *Nietzsche F.* Werke. 2 Abt. Bd XII. Leipzig, 1901. S. 329. На этот аспект ницшевской философии особое внимание обращает Ф. Юнгер в книге «Ницше» (М., 2001).

A. Kojurin

**THE PROBLEM OF «ÜBERMENSCH» IN THE CONTEXT
OF PHILOSOPHICAL RESEARCHES IN THE XIX–XX CENTURIES**

The paper is devoted to theme of «Übermensch» in XIX-XX centuries' philosophy. The concepts of F. Nietzsche and N. F. Fedorov are examined.