

*А. А. Оносов**

**«МИРОВАЯ СКОРБЬ» В ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА:
НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ
И СВЕРХНРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ**

В статье исследуется тематический фрагмент религиозно-философского содержания проекта общего дела Н. Ф. Федорова (1829–1903). Предметом аналитического рассмотрения является одна из опорных категорий философии космизма — «мировая скорбь». Методом содержательного анализа раскрывается нравственная интенция понятия мировой скорби, выявляется его активная функция в контексте задачи действительного решения вопроса «о смерти и жизни человека», онтологического преобразования мира. В работе анализируется супраморалистическое понимание Федоровым топологии и сущности потустороннего мира. При этом, в историческом смысле, мировая скорбь в философии космизма принципиально отличается от «Великой скорби», принимаемой в христианской эсхатологии как апокалиптическое состояние мира. Отмечается, что супраморализм означает историческую смену этической парадигмы глобального общества в рамках системы «двух нравственностей» — фарисейской и мытарской. Подчеркивается, что философия общего дела призывает к подлинному просвещению, основанному на конкретном, деятельном знании; выдвигает требование «великого синтеза» науки, искусства и религии.

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, философия космизма, нравственность, супраморализм, космофилософия, общее дело, мировая скорбь.

A. A. Onosov

**“WORLD SORROW” IN THE PHILOSOPHY OF COMMON CASE:
MORAL MEANING AND SUPERMORAL POTENTIAL**

The article examines the thematic fragment of the religious and philosophical content of the project for a Common cause, proposed by N. F. Fedorov (1829–1903). The subject of analytical consideration is one of the supporting categories of the Philosophy of cosmism — “world sorrow”. Using the method of content analysis, the moral intention of the concept

* Оносов Александр Аркадьевич — канд. филос. наук, вед. науч. сотр., МГУ имени М. В. Ломоносова; ст. науч. сотр., Центр исследований космизма, МВШСЭН; доцент, РУДН имени Патриса Лумумбы; o.ksandr@yandex.ru

Alexander A. Onosov — PhD (in Philosophy), Leading Researcher, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Center for Research of Cosmism, MSSSES; Associate Professor, RUDN University; o.ksandr@yandex.ru

of world grief is revealed, its active function is revealed in the context of the task of truly resolving the issue of “the death and life of man,” the ontological transformation of the world. The work analyzes Fedorov’s supramoralistic understanding of the topology and essence of the other world. At the same time, in a historical sense, world tribulation in the philosophy of cosmism is fundamentally different from the “Great Tribulation”, accepted in Christian eschatology as an apocalyptic state of the world. It is emphasized that the philosophy of the common cause calls for genuine enlightenment based on specific, active knowledge; puts forward the demand for a “great synthesis” of science, art and religion.

Keywords: N. F. Fedorov, philosophy of cosmism, moral, supramoralism, cosmosophy, common cause, world sorrow.

В философско-мировоззренческой мысли последних десятилетий отмечается уверенный и стремительный рост аналитического внимания и творческого интереса к идейному корпусу философии общего дела Н. Ф. Федорова, получившему мировое признание как многосложный культурный феномен. Идеи мыслителя, конституирующие всю систему супраморализма*, все чаще оказываются в фокусе углубляющегося предметно-научного, социально-философского и художественного поиска, отражающегося в публикациях, посвященных родоначальнику философии космизма и развитию базовых понятий его учения (см., напр.: [2; 6; 8; 9; 11; 17]). В настоящее время активно формируется энциклопедический ресурс, который в аналитическом формате эксплицирует «канон супраморализма», во многом определивший идейную многовекторность русского космизма в целом [7]. Рост предметных публикаций, посвященных осмыслению и современной содержательной адаптации опорных категорий философии Федорова, безусловно, свидетельствует о возрастающем цивилизационно-прагматическом значении проекта общего дела как универсальной мировоззренческой платформы и перспективной модели планетарного социоприродного бытия (см., напр.: [1; 4; 12]).

Философия общего дела, выдвигая и концептуально обосновывая культурно-цивилизационное решение интегрального «вопроса о смерти и жизни», генерирует особый категориальный ряд, задающий нравственную и логическую метрику голографически объемного понятийного пространства супраморализма. Одна из категорий, служащая содержательной экспликации активно-исторического смысла супраморализма и постулирующая историософию христианского вероучения как «живой религии», понимаемой как верослужение в деле вселенского оживотворения и одухотворения, в учении Федорова выражена понятием «мировая скорбь».

В христианском вероучении представление о Мировой — Великой — скорби является неоднозначным по своей содержательной и временной определенности. Оно означает трагический период страшных бедствий и страданий человечества (время природных катастроф, войн, эпидемий, социальных потрясений), предшествующих и сопутствующих Страшному Суду, и начало постапокалиптического разрешения бытия. Это эсхатологические переживания «последних времен» мира, когда

* Супраморализм — одно из аутентичных и наиболее строгих терминологических определений проекта мировой регуляции, использовавшееся самим Федоровым.

«...восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это — начало болезней» (Мф. 24:7–8), «предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их» (Мк. 13:12); и после скорби, «какой не было от начала творения, <...> солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мк. 13:19–25).

Российский историк литературы Н. А. Котляревский, исследуя социально-психологический феномен мировой скорби, отмечал:

«В очень своеобразную форму отлилась мировая скорбь в первые века христианства. Несомненно, что “новая радостная весть” обещала людям полное переустройство их земной жизни на новых нравственных началах» [5, с. VIII].

Ожидание небесного царства в исторических условиях земной реальности порождало резкое противоречие между обетованным высшим миром и эмпирическими земными оковами — противоречие, которое вызывало и особым образом содержательно определяло глубокую скорбь. Потребовался многовековой опыт исповедания веры, который научил сочетать «христианскую веру с живой любовью к земному делу» [5, с. XI]. Таким образом, делает вывод Котляревский, «Христианская печаль <...> при всей ее глубине, носила сама в себе поправку и исцеление» [5, с. XII].

В православном богословии понимание Великой скорби допускает различные сюжеты социоприродного бытия Последнего времени. Русский философ И. А. Ильин, рассматривая эволюцию мучений человека в мире, приходит к пониманию, что мировая скорбь — это «*страдание о страданиях мира*»: постигая смысл мирового страдания, человек «поднимается до истинной, до творческой мировой скорби» (см.: [3, с. 167, 175]). И потому в страдательном и сострадательном восхождении мировая скорбь — это «источник творческого очищения и просветления», благодаря которому страдательный человек «восходит на высшую ступень бытия» [3, с. 167]. В благом исходе мировая скорбь открывает путь духовного выхода человека из состава природной земной — страдающей — твари: наполняя душу: «...скорбь действительно возводит нас в “пространства”, близкие к Богу» [3, с. 174].

В учении Федорова, исходящем из православного мировосприятия, мировая скорбь — понятие, содержательно охватывающее и критически сопоставляющее два вида мировой скорби: *истинной* и *мнимой*. Истинная мировая скорбь объективно вызвана природной смертностью человека, это «скорбь об извращении мира, о падении его»; субъективно это скорбь сына о смерти отца, «об удалении сына от отца, следствия от причины» [13, с. 92]. Мыслитель приходит к заключению, что, проявляясь «как закон (или, вернее, как неизбежная случайность) слепой природы», смерть отзывается «сильною болью в существе, пришедшем в сознание, в существе, чрез которое может и должен осуществиться переход от мира слепой природы к миру, в котором царствует сознание и в котором потому и не должно быть места смерти» [13, с. 92]. Истинная мировая скорбь потому есть «и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, настолько всеобща печаль о смерти отцов» [13, с. 92].

Мнимая мировая скорбь — горестное сожаление «о том лишь, что сами умрем», а не о том, «что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточной любви»; и это сокрушение о невозможности личного счастья и «всех благ без труда», то есть скорбь «не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаящая» [13, с. 93].

В другом смысле словом ракурсе и в истинном содержании мировая скорбь — не «созерцательная, лицемерная мировая скорбь», ограничивающаяся «одним лишь нытьем», а деятельное печалование «о всякой розни и вражде», выражающее суть православия; это скорбь «не буддийская, жаждающая уничтожения, а христианская, требующая восстановления уничтоженного» (см.: [16, с. 293; 14, с. 15; 13, с. 451, 79]). В проективном целеполагании мыслителя, глубокая скорбь об умерших служит сверхнравственным импульсом осознания и признания сыновнего долга воскресения всех отшедших отцов-предков, ведущего к братскому объединению в общем деле патрофикации^{*}. Мировая скорбь — нравственно-деятельная категория «живой религии», понимаемой как активно-христианское вероучение:

«Христианская мировая скорбь есть сокрушение о розни (о вражде, о ненависти со всеми ее последствиями, т. е. страданиями и смертью); это сокрушение, или печалование, есть покаяние, как нечто активное, заключающее в себе надежду, чаяние, упование; т. е. покаяние есть признание своей вины в этой розни и своей обязанности в деле воссоединения во всеобщей любви, устраняющей все последствия розни» [13, с. 93].

В учении Федорова смерть, вызывающая зло и скорбь в мире сынов, «есть наказание за равнодушие» [13, с. 140], царящее в несовершеннолетнем обществе и обуславливающее противонравственное действие смертного закона природы, а в социальном выражении — небратственные отношения^{**} блудных сынов, их сиротство^{***}, распад всеисторического отечества^{****}, то есть всеобщую нерод-

* Патрофикация (греч. πατήρ — отец, πατρα — отечество), или отцетворение — терминологические неологизмы, введенные Федоровым для определения задачи воскресения умерших родителей, как антитезы поколенческому сыновнему вытеснению отцов из жизни, забвению сынами отечества и их сиротству.

** Под небратственными отношениями Федоров подразумевал «все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь» (см.: [13, с. 43]). Небратственность — это социально-родственная разьединенность, чуждость и даже враждебность, доходящая до взаимного истребления живых сынов человеческих, утративших отечество; состояние распавшейся братской родственности по общим для сынов-потомков умершим отцам-предкам, означающее деградацию и перерождение исходно братских отношений в небратские, лжебратские и откровенно противобратские отношения. Небратственное состояние характеризует нравственно-историческую стадию *несовершеннолетнего общества*.

*** Сиротство — проявление неродственного состояния мира, обнаруживаемое в обществе, в поколениях человеческого рода, состоящего «из сынов и дочерей, сирот, утративших отцов» (см.: [13, с. 99]). Естественной первопричиной сиротства служит природная смертность человека, которая проявляется сменой поколений, предопределяющей вытеснение и поглощение детьми своих родителей и уход родителей из жизни.

**** Отечество, в учении Федорова, — человечество, восстановленное в его максимальном историческом объеме, включающем воскресенных отцов всех поколений и эпох; это

ственность — немирное состояние мира в целом: «Причины неродственности и смерти одни и те же, т. е. равнодушие, недостаточная любовь» [13, с. 140].

Федоров прослеживает исторический генезис мировой скорби как социально-психологического феномена и проявления христианского жизне-восприятия. Мировая скорбь, в понимании философа, зародилась «в чувстве скорби первого сына человеческого» [13, с. 93], вызванном смертью отца. Сожаление о потере отца обобщилось и переросло в сознании сына в скорбь «о тленности всего, о всеобщей смертности», и таким образом, делает вывод философ общего дела, в мировой скорби «природа впервые дошла до сознания своего несовершенства»; с возникновением мировой скорби «положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» [13, с. 93]. Чувством утраты родителей было продиктовано воздвижение храмов «над прахом отцов», а сам храм как место скорби стал местом «мольбы о их возвращении, а вместе — и научения этому сыновнему долгу и делу» [14, с. 159]. Таким образом, истинная скорбь должна не только проявляться гнетущим чувственным сожалением о несовершенности и обусловленных им розни, общих бедствиях и страданиях как выражениях немирного состояния мира, но и служить позитивно-рациональным началом познавательного схождения в социоприродный ад для исследования причин неродственности и смертности и последующего преодоления мировой розни, тем самым историруя догмат «сошествия Христа во ад» в активно-христианскую заповедь искупления всех прародителей из смертного плена вечного небытия.

Предложенное Федоровым инициативно-спасительное содержание мировой скорби раскрывает супраморалистическое понимание топологии и сущности потустороннего мира, утверждает активно-христианскую логику загробного бытия. Нравственно-деятельный смысл представления о загробном царстве приводит мыслителя к аргументированному опровержению канонического убеждения в неотвратимости библейского ада; неискупимости грешных душ из царства ужаса; невозможности преобразующего покаяния и прощения грешников, возвращающих их во всеотеческий дом житнетворящего братства. Используя рациональную и этическую аргументацию, мыслитель разоблачает представление о структуре и состояниях потустороннего мира, выступает против резкой и необратимой поляризации загробного бытия исключительно на основании краткосрочного экзистенциального опыта личности, фактической истории земной жизни. Сама загробная «сепарация» душ умерших, производимая Судом, вызывает последствия в виде посмертного чувствования. На примере притчи о Лазаре и богаче Федоров делает вывод о том, что «жизнь загробная не представляется идеальной, образцовой» [14, с. 54] даже в ее райском качестве. В отношении ада философ указывает на несоразмерность прижизненной греховности человека и вечности его наказания: для грешников это приводит к тому, что «мучения бывшего богача в той жизни, по притче, далеко превосходят страдания Лазаря в этой жизни; а следовательно, и жестокосердие Лазаря там превосходит бессердечие богачей

всеземная праотчина человечества и планетарное общество, родословная которого начинается с библейских времен, от момента творения мира.

здешней жизни» [14, с. 54], а для праведников означает невозможность обрести блаженство — не утратив силу добрых чувств (выражающих праведность обитателей райских кущей), они вынуждены созерцать вечные муки своих ближних. Федоров резюмирует, что «правда» такой логики «спасения врозь», в одиночку, не согласна с наступающей правдой Царства Божия» [14, с. 54], требующего в загробном бытии применения «высшего закона милосердия» [14, с. 56], ведущего к апокатастасису. Таким образом, мыслитель обосновывает вывод, что «безжалостный рай» (см.: [16, с. 420]), как свидетельство вечного и непреодолимого превосходства праведников над грешниками, способного культивировать чувство небесного господства первых и праведного осуждения ими вторых за их недостойную жизнь, не мыслим в логике высшей нравственности. Космософия утверждает активно-христианскую топологию «мира теней»: супраморалистически конверсирует ад и рай в единое чистилище, претворяющее в себе и ад, и рай и охватывающее общим делом личностно-психологического и социально-исторического покаяния и искупления мертвых всех поколений во внехрамовой литургии апокатастасиса и деонтологического преобразования мира.

В понимании вопроса всеобщего спасения философ-космист видит резкое различие между православием и другими христианскими конфессиями. Для католицизма сами крестовые походы в качестве «вооруженного паломничества» (см.: [14, с. 43]) «были делами оправдания, спасения, литургиею» [13, с. 145], которые в практическом выражении — как искаженная внехрамовая литургия — были не братотворением через усыновление для отцетворения, а завоеванием, то есть «работворением» для освобождения из чистилища, но не действительного искупления и воскрешения мертвых. Протестантизм же, заменив признаваемые католицизмом священными крестовые походы торговыми и отвергнув литургию господства, «не заменил ее братотворением» [13, с. 145], вообще отказался от идеи и задачи искупления и спасения. В результате религиозно-исторического анализа Федоров приходит к выводу, что западные христианские вероучения являются искажениями самого христианства: католицизм нацелен лишь на недействительное освобождение из потустороннего чистилища (и даже не в смысле искупления уже обитающих в нем душ мертвых, а как предусмотрительное избавление, откуп от необходимости посмертного «хождения по мытарствам» — прижизненное прохождение восходящей спирали чистилища по итогам личных заслуг) и обретение небесного бессмертия. Протестантское же вероучение и эти, уже ограниченные и нравственно усеченные католицизмом, стремления переносит в область психологии, прагматически сосредотачиваясь на делах земных. Исследуя историческое расхождение ветвей христианства, Федоров отмечает принципиальное разногласие церквей:

«Запад усвоил *Аллилуиа радости*, хвалу благодарности, предшествующую исполнению дела, а Восток — *Аллилуиа скорби*, ведущей к делу», и делает вывод, что такое «разобщение в чувствах, по-видимому, предшествовало разобщению в мысли» [13, с. 376].

Активно-христианское, деятельно-православное содержание мировой скорби антиномически противопоставляется и буддийской скорби о зле,

которое, в трактовке Федоровым восточного учения, состоит «не в розни, ненависти и вражде», а значит, и «не в воссоединении, не во всеобщей любви» заключается буддийское «величайшее благо». Напротив, «отрицательный, пассивный» буддизм, по мнению мыслителя, «надеется уничтожить всякое зло отречением от всякой любви и привязанности. Он поощряет жизнь в одиночку (в разъединении), в пустыне, жизнь для постоянного созерцательного бездействия, а затем скорбит о призрачности мира!» [13, с. 93]. Призрачные представления о природных процессах как мечты, по убеждению Федорова, должны обрести характер явных действий человечества как проектов регуляции, превращающих стихийные явления природы в произведения совокупной воли «всех людей, как орудий Бога» [13, с. 93].

Понимание мировой скорби в философии космизма принципиально отличается от «Великой скорби», в том или ином толковании принимаемой в христианской эсхатологии как апокалиптическое состояние, пророчествованное Иоанном Богословом в книге Откровения (Откр. 2:22; Откр. 7:14), грозящее человеческому роду жестокими страданиями Последнего времени и концом света. Страшный Суд представлялся Федорову как окончательное суждение о сущности обществ-государств по библейской формуле *«мани, факел, фарес»*^{*} (см.: [15, с. 548]). Пришедшие к самоосуждению сыны, предупреждая угрозу апокалипсиса, вместо Божьего, трансцендентного суда самостоятельно должны осуществить имманентный суд, взвешивая на мытарских весах весь исторический опыт человечества, измеряя *«вину сынов-потомков пред своими отцами и самим праотцем»* [15, с. 550] и переоценивая цивилизационные ценности: по образному представлению Федорова, на одной чаше весов самоосуждения человечества все богатство земного мира, на другой же — прах всех отцов, «череп, представитель всех черепов, — кость, требующая своего тела» [15, с. 548].

Главной угрозой возможного метафизически-потустороннего, постапокалиптического ада как окончательного суда над человеческой историей, и первопричиной длящегося актуального эмпирически-посюстороннего ада как состояния социоприродного бытия, закономерно вызывающего мировую скорбь, является, по убеждению Федорова, «распадение мысли и дела» [13, с. 37] — разделение теоретического и практического мышления, обусловившего сословную дифференциацию общества, отрешение «неученого сословия», то есть людей, не занимающихся профессионально научной деятельностью, от участия во всеобщем знании. Федоров упрекает научное знание в измене долгу служения отшедшим отцам, и прежде всего — «услужливую философию», которая «явилась для оправдания измены, поколебав и даже совсем уничтожив верование в существование ада и рая и в самую загробную жизнь» [13, с. 115]. Теоретически рафинированная наука как «бездельное знание» равнодушна к «борьбе, к истреблению», к «извращенному отношению бесчувственной силы к чувствующему существу», к тому, что мировая скорбь разлита в мире, а прикладная наука продолжает «помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду лю-

^{*} Иначе: «Мене, мене, текед, упарсин», — «исчислен, взвешен, признан негодным».

дей», она является «участницей и союзницей бесчувственной силы и орудия истребления» [13, с. 41, 42]. Прогресс, в обобщенном представлении мыслителя, — технологическое орудие мировой скорби.

В этой связи Федоров говорит о «двух системах нравственности»: нравственности фарисейской (научно-университетской) — гордой, основанной «на сознании *каждым своего мнимого достоинства*», на ложной самости, порождающей блудных сынов, неродственное разделение людей и связанные с ним вражду и борьбу; и нравственности мытарской (музейской) — смиренной, основанной «на сознании действительного, общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности)» [15, с. 245]. Мытарская нравственность — практическое мироотношение, не признающее действительного достоинства эмпирического человека, требующее объединения человечества в общеобязательном труде познания и управления смертоносными силами природы и означающее полное и действительное умиротворение, способное любовью в общем деле регуляции искоренить всякую вражду «еще до захождения солнца первого дня воскресения» [13, с. 268]. Поэтому супраморализм означает историческую смену этической парадигмы глобального общества: замену фарисейской нравственности мытарской, в ценностном поле которой человек-мытарь сознает себя грешником, и все человечество уподобляется мытарю, признающему свою вину за несовершеннолетие, за адское качество бытия земного мира. Это нравственность «не сознания своего достоинства, а именно сознания своего недостойнства» [15, с. 551], которая выражает готовность к преодолению розни, потворствующей смертоносным стихиям природы, и обнаруживает способность к объединению. Как практический разум, мытарская нравственность ставит вопрос об отношении «не к живущим лишь <...> но и к умершим» [15, с. 426], и потому требует братотворения — усыновления и объединения всех сынов для воскресения всех умерших отцов-предков. В учении Федорова это означает превращение «храмов сомнения» — университетов, служащих лишь чистому знанию и осмеивающих предков, во всенаучные храмы предков — музеи (см.: [14, с. 10]), которые становятся просветительскими и исследовательскими центрами патрофикации. Мытарская нравственность — это этический императив искупления, это и есть нравственность чистилища, выражающая состояние цивилизационного катарсиса кающегося города, кающегося индустриализма и милитаризма (см.: [15, с. 334, 345]). Это покаянная служба всех сынов человеческих, вспомнивших об отцах, беспамятно покоящихся в гробах; признавших братство по родству и по любви, сыновний долг воскресения всех предков и обязанность полного действительного восстановления отечества: сетование об умерших должно перейти в дело их возвращения к новой жизни, подлинным утешением в мировой скорби может стать только всеродовая полнота человечества. Это сама кающаяся история как *факт*, переходящая в активно-искупительное творчество, в покаянное хождение общества по мытарствам, то есть в историю как *акт*. В активно-историческом таинстве покаяния и внехрамовой литургии искупления чистилище произведением «всей мысли, всего чувства, всей воли раскаявшихся сынов» [15, с. 334] через отречение от исповедания адской историософии достигает небесных высот Царства Божия. Именно в нравственно-историческом мытарстве чистилища

выражается деятельная воля вознесения мира на райскую высоту бытия. И это будет не история христианства только лишь, «не одно христианское, а история — общая всем народам» [13, с. 440].

Отмечая, что отвлеченное знание «не рассеивает еще мрака», Федоров призывал к подлинному просвещению, основанному на конкретном, деятельном знании, соединенном с нравственным чувством. Такое знание, выраженное в притче о Мытаре и Фарисее, уже и есть самоосуждение и покаяние — «раскаяние в отделении, отчуждении себя от всех других, в обречении себя каждым на познание одного только себя, а не всех живых и умерших, раскаяние, наконец, в отделении знания от действия» [13, с. 71] — покаяние, подготавливающее к исполнению долга всеобщего искупления и воскрешения. Носителем мытарской нравственности философ считал «мудрую Скифию», которую «можно уподобить *мытарю*» (см.: [15, с. 543, 547]), глубоко осознающему свою греховность. Скифия, под которой Федоров подразумевал Россию как формирующийся центр активно-христианского умиротворения, — Третий Рим, страна-объединитель (см.: [15, с. 542]), способная к самопознанию и самоосуждению, к воплощению мысли в дело, предназначена для возвращения праха отцов к новой жизни и тем самым для осуществления *потустороннего в посюстороннем*, в проективном исходе — для инициации и исполнения общего дела благой инверсии мировой скорби в мировое радование.

Федоров выступает с резкой критикой исторического состояния общества, в котором «разыгрывается постоянная трагедия: вытеснение сынами отцов, или скорбь рожденных об утрате родивших их» [14, с. 163]. Определяя промышленно-торговую цивилизацию как посюсторонний, имманентный ад, мыслитель констатирует неспособность общественного сознания разрешить фундаментальный «вопрос о жизни и смерти»: «гуманистический век <...> не признает скорби о смерти родителей и вообще не тужит о смерти, признав ее необходимою; но в то же время он и не может никак примириться с нею» [14, с. 163]. Вместо супраморалистического сокрушения, деятельно ориентированного на проективное изжитие природно-обусловленной, но разумно-протиестественной бедности ветхого человека — его смертности, — в несовершеннолетнем обществе происходит культивирование и прославление «гражданской скорби о бедных, под коею кроется ненависть к богатым; предпочтение гражданственности, узаконяющей вражду, пред родственностью» [15, с. 527]. В социально-историческом выражении, по выводу мыслителя, вытеснение детьми своих родителей и восстание сынов против отцов «делается основой общественного устройства» [13, с. 197]. В обществе блудных сынов скорбь об утрате «превратилась в сознание смертности, а задача оживления умерших, возвращения им жизни заменилась верою в (потустороннее) бессмертие; вместе с тем и первоначальный “Бог отцов” стал Богом одних живущих» [14, с. 112]. Но мнимая мировая скорбь и другие симптомы социального несовершеннолетия, по оптимистическому убеждению Федорова, — «только боли перехода в новый возраст» [14, с. 418]; в этом философ общего дела решительно противостоит пессимизму, провозглашающему небытие как высшую цель человечества, и тем самым мировоззренчески превращающему буддийское учение из трансцендентного в имманентное.

Супраморалистическое определение мировой скорби резко контрастирует с пессимистическим мироощущением, выразителями которого были писатели и поэты творческого направления «мировой скорби»: А.-Б. Констан де Ребекк (Henri-Benjamin Constant de Rebecque), Ф.-Р. де Шатобриан (François-René, vicomte de Chateaubriand), Э. П. де Сенанкур (Étienne Pivert de Senancour), Д. Г. Байрон (George Gordon Byron), Дж. Леопарди (Giacomo Leopardi), Л. Ф. Шмид (Ludwig Ferdinand Schmid), Л.-В. Аккерман (Louise-Victorine Ackermann) и др. В литературе так называемая «мировая скорбь» — течение, для которого характерно мрачное умонастроение, разочарование в жизни, уныние и «томление духа», вызванное осознанием недостижимости идеального бытия. Федоров выступает против литературного жанра «мировой скорби», художественно убеждавшего в том, «что наша жизнь не имеет ни смысла, ни цели» [16, с. 108]. Обнаруживая истинные причины сомнения «в смысле и цели существования» [16, с. 108], закономерно возникающего в социокультурной атмосфере «большого века», русский мыслитель конвертировал это сомнение в познавательный повод:

«...сомнение, не обращающееся в торжествующее убеждение, а возбуждающее великую скорбь и ведущее к новым и новым исследованиям в видах разрешения этих вопросов, есть <...> не только законное, но и святое сомнение, подобное сомнению св. ап. Фомы, который не радовался, когда усомнился в воскресении Христа, сомнение это происходило от величайшей скорби и было результатом непреборимого желания видеть Воскресшего, для осуществления чего ап. Фома не остановился бы ни пред какими трудностями» [16, с. 108].

Вместе с тем, Федоров разоблачает литературных идеологов жанра «мировой скорби», характеризуя их творчество как мнимую скорбь. Так, анализируя психологическое состояние героя романа «Оберман» французского писателя Э. П. де Сенанкура* (см.: [10]), философ приходит к критическому заключению:

«Вообще сокрушение о невозможности счастья в одиночку, даже о невозможности счастья одного лишь, хотя бы и целого поколения, не может быть названо мировой скорбью... Равным образом не может быть названа мировой и так называемая гражданская скорбь, каковы сокрушения, вызванные неудачами французской революции, о неосуществившихся идеалах эпохи Возрождения, которые к тому же <...> и весьма ограничены» [13, с. 93].

В супраморализме истинная мировая скорбь есть чувственное осознание трагичности бытия мира, пребывающего в немирном состоянии и потому требующего глубокого, сущностного преображения, — это осознание, неразрывно связанное с признанием общего долга и принятием общего дела избавления от причин всякого страдания, а значит, и мировой скорби, им обусловленной:

«Мировая скорбь есть также печалование за всех страждущих и умирающих, и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Деловое выражение мировой скорби есть всеобщее воскрешение» [13, с. 103].

* Этьен Пивер де Сенанкур (1770–1846) — французский писатель, один из выразителей литературного духа «мировой скорби».

Выраженное в понятиях и образах активного христианства учение су-праморализма, чтобы быть принятым в качестве программы общего дела, требует решения вопроса «о двух сословиях» — «верующих и неверующих», то есть преодоление антиномии «живущих верою» и «живущих разумом» [13, с. 423]. Для взаимного согласования научного мировоззрения с христианским вероучением, для примирения мирского с религиозным Федоров считал необходимым «перевести термины Церковного языка на светский, расширив смысл последних».

«И светские поймут сокрушение о падении человека, грехе и смерти <...> если будет указано некоторое сходство этого сокрушения с мировою скорбью, когда в учении о Троице будет указан образец такой жизни всех людей в совокупности, в которой мировая скорбь переходит во всемирную радость. Когда будет указано, почему понятный светским идеал нужно заменить проектом осуществления в самом мире того, что мы привыкли представлять вне мира...» [15, с. 305].

В проективной перспективе общее дело, по мысли Федорова, потребует осуществления «великого синтеза» науки, искусства и религии: космически-вселенской службы всеобщей патрофикации в виде внехрамовой литургии, основанной на всенаучном знании и всехудожественном искусстве, сплавленных в религии действительного апокатастасиса, умиротворения, оживотворения и одухотворения мира. Универсальным центром братского единения живущих, собирающим всех сынов человеческих на всеотеческое дело, должен стать, по проекту философа-космиста, истинный музей, который являлся бы музеем «трех способностей души, объединенных в памяти», то есть был бы выражением «согласия и полноты душевной, ибо он есть *разум*, не только *понимающий*, но и *чувствующий* утраты, и не только *чувствующий*, т. е. не скорбящий только, но и *действующий* для возвращения, для воскрешения утраченных» [14, с. 437].

* * *

Философия общего дела, заявляющая о причастности разумной планетной жизни к космическим явлениям, служит научно и нравственно упроченной мировоззренческой парадигмой, связывающей геологическую эволюцию и социоестественную историю Земли, историю планетарного разума — с историей большого космоса и со вселенским бытием; это дерзкий проект становления биосферного ветхого человека богочеловеком, соратником Творца в дальнейшем эволюционировании человека и мира, собственно преобразования мирового целого в истинный Космос. Философия космизма сопричастность и соразмерность макрокосма (и даже гиперкосма) и микрокосма, Универсума и человека признает не в смысле самомнения последнего о своей природной сущности, а в виде космологической ответственности *homo sapiens*, вселенской сознательности функций естественно-стихийного и нравственно-сознательного начал: в том, что должен делать человек, для установления антропокосмического миропорядка. Космизм утверждает, что нравственно совершенное и деятельно объединенное человечество должно быть в созидательном взаимодействии с Универсумом, оно призвано возделывать мир, управляя, вести природу к «про-

светлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [18, с. 440]. Это космологическое творчество человечества, умножающее красоту мироздания, увеличивающее порядок в мире, ведущее к росту его организованности и имманентной стройности. Автономное в глобально-эволюционных правах человечество должно справляться с хаотическими стихийными силами мира, управлять слепой и «презлой» по отношению к человеку природой, чтобы просветлять подлинную красоту мира, скрываемую ржой энтропии.

В учении Федорова мировая скорбь — супраморалистически осознаваемое ощущение трагической раздельности и неродственности, стихийно царящих в мире, служащее родственно-чувственным прологом к принятию долга патрофикации и активно-историческому началу коперниканского зодчества — космологической организации звездного хора одухотворенных миров, населенных и управляемых поколениями воскрешенных отцов-предков, — миров, «которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника» [13, с. 405]; это нравственное отражение должного порядка бытия и подлинного всеединства, вовлекающего планетарное человечество в универсальный проект воплощения теоретического *миро-представления* в действительное *миро-здание* — вселенский храм многоединства как устроенный и украшенный творческой мыслью Космос.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бьеран Р. О «Втором начале термодинамики» К. Э. Циолковского // Циолковский К. Э. Второе начало термодинамики. М.: Луч, 2020. С. 68–82 с.
2. Гачева А. Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. 431 с.
3. Ильин И. А. О мировой скорби // Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2013. С. 166–175.
4. Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. Материалы VI Международной научной конференции / Под ред. О. Д. Маслобоевой, И. А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2019. 179 с.
5. Котляревский Н. А. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1914. 404 с.
6. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Сост.: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А. Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. 912 с.
7. Н. Ф. Федоров. Энциклопедия. URL: <http://enc-nffedorov.ru/wiki/> (дата обращения: 03.04.2024).
8. Русский космизм: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. 694 с.
9. Семёнова С. Г. Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. 458 с.
10. Сенанкур Э. де. Оберман / Пер. с фр. К. Хенкина; предисл. С. Великовского. М.: Изд-во худож. лит., 1963. 371 с.

11. «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: в 2 ч. / Сост.: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов. М.: Пашков дом, 2010.
12. Сурдин В. Г. Разведка далеких планет. М.: Физматлит, 2013. 351 с.
13. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. 518 с.
14. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. 544 с.
15. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. 743 с.
16. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. 687 с.
17. Философ общего дела. Материалы Международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова / Ред.-сост. А. Г. Гачева. М.: ЦБС ЮЗАО, 2022. 768 с.
18. Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 622 с.

REFERENCES

1. Biérent R. (2020). О "Vtorom nachale termodinamiki" K. E. Tsiolkovskogo [On the "Second Law of Thermodynamics" by K. E. Tsiolkovsky]. In: Tsiolkovskii, K. E. Vtoroe nachalo termodinamiki [Second law of thermodynamics]. Moscow: Luch Publ. Pp. 68–82. (In Russian).
2. Gacheva A. G. (2019). *Russkii kosmizm v ideyakh i litsakh* [Russian cosmism in ideas and persons]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. 431 p. (In Russian).
3. Ilyin I. A. (2013). *O mirovoi skorbi* [About world sorrow]. In: Ilyin I. A. Poyushchee serdtse. Kniga tikhikh sozertsanii [Singing heart. Book of Quiet Contemplation]. Moscow: Dar Publ. Pp. 166–175. (In Russian).
4. Masloboeva O. D., Safronov, I. A. (eds.) (2019). *Kosmizm i organitsizm: evolyutsiya i aktual'nost'* [Cosmism and organicism: evolution and relevance]. St. Petersburg: SPbGEU Publ. 179 pp (In Russian).
5. Kotlyarevsky N. A. (1914). *Mirovaya skorb' v kontse XVIII i v nachale XIX veka* [World sorrow at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries]. St. Petersburg: Stasyulevich Publ. 404 p. (In Russian).
6. Gacheva, A. G. (ed.) (2018). *Moskovskii Sokrat: Nikolai Fedorovich Fedorov* [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. 912 pp. (In Russian).
7. *N. F. Fedorov. Entsiklopediya*. URL: <http://enc-nffedorov.ru/wiki/> (accessed: 03.04.2024). (In Russian).
8. Gacheva A. G., Pruzhinin, B. I., Shchedrina, T. G. (eds.) (2022). *Russkii kosmizm: N. F. Fedorov, K. E. Tsiolkovskii, V. I. Vernadskii, A. L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N. F. Fedorov, K. E. Tsiolkovsky, V. I. Vernadsky, A. L. Chizhevsky]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ. 694 pp. (In Russian).
9. Semenova S. G. (2020). *Sozidanie budushchego* [Creating the future]. Moscow: Nookratiya Publ. 458 p. (In Russian).
10. Senancour E. de (1963). *Oberman* / Trans. K. Henkin; preface S. Velikovskiy. Moscow: Khudozh. lit. Publ. 371 p. (In Russian).
11. Gacheva A.G., Panfilov, M.M. (eds.) (2010). "Sluzhitel' dukha vechnoi pamyati": Nikolai Fedorovich Fedorov: v 2 ch. ["Servant of the spirit of eternal memory": Nikolai Fedorovich Fedorov: in 2 vols]. Moscow: Pashkov dom Publ. (In Russian).
12. Surdin V. G. (2013). *Razvedka dalekikh planet* [Exploration of distant planets]. Moscow: Fizmatlit Publ. 351 p. (In Russian).

13. Fedorov N. F. (1995). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vol., vol. I]. Moscow: Progress Publ. 518 p. (in Russian).
14. Fedorov N. F. (1995). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress Publ. 544 p. (in Russian).
15. Fedorov N. F. (1997). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. III* [Collected Works in 4 vol., vol. III]. Moscow: Traditsiia Publ. 743 p. (in Russian).
16. Fedorov N. F. (1999). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiia Publ. 687 p. (in Russian).
17. Gacheva, A. G. (ed.) (2022). *Filosof obshchego dela* [Philosopher of the common cause]. Moscow: TsBS Publ. 768 p. (in Russian).
18. Florensky P. A. (2000). *Sochineniya v 4 t., t. 3 (1)* [Works in 4 vol., vol. 3 (1)]. Moscow: Mysl' Publ. 622 p. (In Russian).