

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

«Общее дело» как принцип национальной науки в России*

Н. В. Кузнецов, А. М. Соколов

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Кузнецов Н. В., Соколов А. М.* «Общее дело» как принцип национальной науки в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 3. С. 280–292. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.301>

В статье ставится проблема возможности обновления оснований научного знания. Авторы исходят из общепринятого тезиса о «кризисе европейских наук». Анализируя некоторые культурно-исторические особенности становления классической науки, авторы отмечают ее связанность со спецификой западной религиозности, от которой наука в конечном счете освободилась. Далее, обращаясь к формулировке проблемы Э. Гуссерлем, авторы обосновывают положение, согласно которому русская философия, критикуя западный тип рациональности, выдвигала отличные от европейских принципы организации науки. Своеобразие русского толкования науки и учености выражается в синтетическом единстве принципов Истины, Добра и Красоты. Основное внимание авторы уделяют философским воззрениям Н. Ф. Федорова, которые, с одной стороны, парадоксальным образом сочетают в себе научные и религиозные идеи мыслителя, а с другой — наиболее полно обнаруживают формат единения познавательного, нравственного и эстетического идеалов. Авторы последовательно проводят реконструкцию учения Федорова, показывая, что «философия общего дела», помимо радикальной критики методологических принципов и целевых установок буржуазной системы знания, содержит концептуальные новации, расширяющие познавательные и эвристические возможности. Общепризнанные принципы рационального эгоцентризма, формального критицизма и прагматического утилитаризма могут быть переформатированы соответственно в соборное единство и преобразующий прагматизм. Завершение статьи посвящено фактической реализации федоровских принципов в процессе становления научного знания и его практического применения в России. Авторы подчеркивают, что в советский период истории России принципы науки, выдвинутые Н. Ф. Федоровым,

* Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 22-28-00779 «Суверенность и суверенитет: логика и антиномии глобальной цивилизации».

начали воплощаться в реальной жизни. Ярчайшим олицетворением науки как общего дела стала советская космонавтика.

Ключевые слова: основания науки, национальная наука, аподиктическое знание, рационализм, прагматизм, индивидуализм, соборность, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, философия общего дела, патрофикация, космическая программа.

На первый взгляд, постановка вопроса о возможности национальной науки методологически кажется некорректной. Причиной тому служит изначальное самополагание науки не только как универсального, но и — всеобщего знания. Вместе с тем в историческом горизонте возникновение науки как особого рода познавательной деятельности стало результатом длительного процесса духовного синтеза, активированного конфессиональными спорами средневековья, включавшими в смысловое поле своих обобщений помимо собственно религиозных, церковно-канонических доводов приемы и способы аргументации, разработанные мастерами античной учености. С высокой степенью вероятности можно утверждать, что во многом из желания примирить непримиримые разногласия иудаизма, ислама и христианства в вопросе о сущности Бога родилось ранее неизвестное внерелигиозное знание. Аксиоматическое согласие между противоборствующими сторонами в том, что Бог один и все в мире свершается его Промыслом, стало не только основанием той продуктивной полемики, но и привело в конечном счете к внерелигиозному толкованию, казалось бы, сугубо религиозных проблем. Проблема всеобщего знания о боге трансформировалась в проблему всеобщего знания о мире. Правда, здесь все же важно подчеркнуть, что ведущая и активная роль принадлежала христианской стороне в силу того, что только христианство исходило и исходит из принципиальной близости Бога человеку, предполагающей не только Откровение Первого, но и постижение его вторым. Кроме того, нельзя забывать о, наверное, еще более значимых догматических спорах внутри самого христианского мира, особенно после католической схизмы.

Примером, иллюстрирующим правомерность данных предположений, могут послужить труды Николая Кузанского, лейтмотивом которых была идея о совпадении противоположностей. Надо ли доказывать, что для клирика кардинальского ранга эта идея отнюдь не была праздным, умозрительным допущением. Учитывая общий мировоззренческий настрой итальянского Ренессанса, предвосхищенного принятием «догмата о Сыне», не составляет труда догадаться, что мотивом для небогословских поисков Кузанского был его интерес к безоговорочному доказательству парадоксального совпадения бесконечного величия Творца и греховного ничтожества человека. Кроме того, зная о той роли, которую Кузанский играл в церковной политике своего времени, закономерно предположить, что и свои дипломатические усилия по объединению христианской церкви он стремился подкрепить неопровергаемыми доводами, логико-геометрический дух которых, по крайней мере для него, был более убедителен, чем дух не только мистики, но и соборно принятого догмата¹.

¹ Упоминание о догмате здесь не случайно. Дело в том, логико-геометрическая установка в не меньшей степени способствовала разрушению мистического мирозерцания, чем разрушению церковного, т. е. соборного, совместного со-знания.

И даже то, что единый богословский язык разделился на множество национальных языков науки, не отменило универсализма западноевропейской мысли. Семантическая основа в интенсивно развивающихся итальянском, французском, испанском, английском (может, несколько меньше — в немецком) языках осталась общелатинской. Принципы же познания, его цели и методы обрели признаваемые всем ученым сообществом формы. В конце концов, возникавшие семантические различия весьма успешно преодолевались посредством логико-математической формализации, усиленной гуманистическим целеполаганием, истолкованным в духе радикального индивидуализма.

Принимая во внимание еще и то, что период формирования науки в ее классическом, т. е. западном, смысле слова, совпал с началом глобальной экспансии буржуазной цивилизации, правомерно говорить именно о мировой науке. Наука как специфическая форма знания наряду с различными видами восточной мудрости, философии античности, теологии средневековья — форма реализации буржуазного самосознания. И как таковая она обладает рядом черт, которые ее отличают от других исторических видов учености. Строго говоря, не что иное, как глобальный масштаб западноевропейской экспансии и обеспечил науке в полном смысле универсальный характер. Прагматизм, замешанный на экспериментальном произволе и выражающийся в перманентном преобразовании естественных условий существования человека, в сочетании с утилитаризмом, ориентированном на все более изощренный произвол индивидуального потребления, — вот ценностные императивы, определяющие место науки в современном мире.

Понятно, что тот или иной вектор развития научного знания может стать приоритетным в той или иной национальной культуре в тот или иной период истории. Но тем не менее любые «региональные» достижения должны быть признаны обществом ученых, чей статус подтвержден нормами международного права.

Вместе с тем, по крайней мере в течение последних ста лет, все острее ставится вопрос о нарастающем кризисе европейских наук. В первую очередь, конечно, на память приходит «Кризис европейских наук» Э. Гуссерля, начинающийся разделом со знаковым названием «Действительно ли существует кризис наук при их настоящих успехах?». Здесь, приступая к размышлениям об этом кризисе, философ писал: «...среди исследователей, исполненных духа философии и потому сосредоточивших свой интерес на вопросах метафизики, установилось все более отчетливое ощущение несостоятельности, вырвавшее у них из наиболее глубоких, хотя и совершенно не проясненных мотивов и заставлявшее их все громче протестовать против прочно укоренившихся, само собой разумеющихся моментов правящего идеала» [1, с. 26].

Опыт пережитой европейцами «великой войны» и предчувствие, возможно, новой катастрофы приводили философа к осознанию того, что причина происходящего — в мировоззренческом «равнодушии», «отстраняющем» людей от «тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества» [1, с. 20]. Очень точно настроение гуссерлевских сомнений уловила Н. В. Мотрошилова: «Вместе с возрастающим влиянием “научного позитивизма”, редуцирующего идею науки и научности к одним лишь “наукам о фактах”, углубляется отчуждение индивидов от мира наук. Именно такое отчуждение — определяющее основание, главная забота, которые характеризуют стиль и направленность гуссерлевских рас-

суждений о “кризисе европейских наук”» [2, с. 3]. Сам Гуссерль, кажется, не прибегает к понятию отчуждения, но корень проблемы, очевидно, в том, к чему философ возвращался снова и снова: к субъекту, точнее — к субъективности, к прояснению ее подлинного содержания. Хорошо известно, что в поздних вариантах феноменологической системы Гуссерль пытался описать итерсубъективную сущность «философствующего его, ...имплицитующего в своем апподиктическом для-себя-самого-бытии всех других субъектов и всех возможных философов...». Вопрос, насколько ему это удалось, остается открытым, хотя бы потому, что исследование, ему посвященное, осталось незавершенным. Для нас же важно констатировать саму постановку вопроса в его фундаментальном — не только методологическом, но и мировоззренческом — развороте.

Дело в том, что гораздо раньше Гуссерля, упреждая даже неокантианскую дискуссию о различении наук о природе и наук о духе, фактически с первой половины XIX в., об ограниченности европейской учености писали русские мыслители: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, А. И. Герцен. И это, видимо, неслучайно. Вероятно, предпосланный самобытно исторической, пусть даже не философской, духовно-интеллектуальной традицией исследовательский вкус способствовал тому, что собственно философская мысль в России определилась как раз в отношении проблемы субъекта познания, субъекта деятельности. И, видимо, не случайно, что чуть позже В. С. Соловьев уже не просто обобщил критические сомнения своих предшественников, но и наметил вектор развития научно-философского знания в его теоретическом и практическом понимании.

Здесь не лишним будет подчеркнуть генетическую связь русской мысли с немецкой философией. Ведь становление философии в России происходило под огромным влиянием идей Канта, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха. К первому настоящему нашему философу, В. С. Соловьеву, это относится в полной мере. Важно это еще и потому, что В. С. Соловьев не только во многом предвосхитил позднего Э. Гуссерля, но и стал развивать тему подлинного субъекта познания в духе именно русской интеллектуальной традиции.

Вместе с тем становление русской философии неразрывно связано с выходом на мировой уровень и русской науки. Надо ли говорить о значении Европы в этих достижениях. И тем замечательнее то, что, еще только вступая в пространство мировой философии, русская мысль сразу обращается к самым насущным ее проблемам. И дело здесь не в некоей ученической дерзости. Скорее, речь может идти об академическом предвидении своего собственного пути к решению актуальных задач — пути, который исходит из оснований, несколько отличных от тех, что приняты западной мыслью.

В рамках же данной статьи мы считаем важным уделить внимание воззрениям В. С. Соловьева потому, что в них содержатся общие интенции философской мысли, существенные для развития национальной науки в России. Важно это еще и потому, что эти интенции были восприняты и переданы Соловьевым, но не были развиты в должной мере. На это мы хотели бы обратить внимание.

В нашей философской литературе исследования, посвященные данному вопросу, занимают огромное место. Нам же важен тот аспект, который затронула в статье «Вл. Соловьев: деконструкция субъекта-собственника» Н. А. Артеменко. Пытаясь представить феноменологическую интерпретацию теоретических по-

строений В. С. Соловьева, она приблизилась к более глубокому, чем феноменологический, уровню мысли. Так, она пишет: «Интересным представляется тот факт, что обращение к гносеологической проблематике, т. е. к “вопросам сугубо отвлеченным, абстрактным”, предваряется рассуждениями о нравственной природе любого теоретического отношения к жизни; иначе говоря, убеждением в единственности «жизни и знания», доброй воли и истинного знания, следуя которому мы должны постоянно прислушиваться к внутреннему единству своих познавательных (а значит и нравственных — в силу взаимного тождества Истины и Добра) сил» [3, с. 4]. Фактически, на наш взгляд, в данном фрагменте отмечается онтологическая модальность, присущая теоретической философии русского мыслителя. Ведь для Соловьева познание ценно само по себе не во имя постижения истины, а во имя ее осуществления в единстве с добром и красотой.

Для Гуссерля феноменологическая стратегия имела своей целью определение устойчивых границ трансцендентального субъекта в пределах преимущественно спекулятивных построений. Для Соловьева же стремление к истине имеет не столько гносеологическое, сколько нравственное содержание; причем не в виде внешнего императива, а в виде внутреннего изначального определения субъекта. «Стремление к истине, с одной стороны, является потребностью чисто умственной, теоретической». С другой — налицо «коренное единство между добром и истиной, поэтому оправдание истины оказывается необходимым условием оправдания добра [3, с. 7].

Другими словами, в учении В. С. Соловьева Н. А. Артеменко выделяет неразрывность, причем феноменологически различающую формальные и целевые основания познания. Ведь пафос мысли Соловьева состоит в обосновании философского мышления, проистекающего из акта воли, являющегося «действительным началом движения» и превращающим «мышление в становящийся разум истины» [4, с. 803]. И вот самое важное в контексте нашего размышления замечание, характеризующее особенность мысли Соловьева: «замысел», т. е. цель, как высшая форма достоверности, «принадлежит субъекту, выходит из пределов субъективности — “расширяет наше мышление”» [3, с. 7]. На этом, на наш взгляд, интереснейшем моменте исследование Н. А. Артеменко прерывается, оставляя не выясненным, что имеется в виду под «расширением мышления».

Приступая к попытке ответа на этот вопрос, мы постараемся не только сохранить верность интеллектуальному настрою В. С. Соловьева, но и попробуем, актуализируя, связать ее с учением Н. Ф. Федорова, которое, безусловно, оказало сильнейшее воздействие на «русского Оригена» и которое раскрывает глубинные смыслы всей русской духовно-интеллектуальной традиции, благодаря семантически выверенному использованию понятийного строя.

Прежде всего, отталкиваясь от вышеупомянутых допущений, еще раз подчеркнем отстаиваемую Соловьевым аподиктическую неразрывность формальной и целевой причины не только познавательной деятельности, но и деятельности как таковой, деятельности как формы упорядочивания бытия в действительность, или в мир как порядок. Таким образом, понимаемая деятельность рассматривается не как индивидуальная активность, частного разумного существа, но как то, что захватывает все человеческое сообщество. У Соловьева, как известно, этот актуальный процесс единения называется богочеловеческим, а форма его разумности

связывается с идеей софийности. При этом софийность как идея богочеловеческой целостности изначально присуща не только человечеству как таковому, но и каждому ее представителю в отдельности.

Удивительно, что сегодня мы редко задумываемся о том, что с какого-то момента понятие цели незаметно оказалось подмененным рядом эрзацев: ориентир, результат. Если же произвести семантическое сравнение русского слова «цель» с его европейскими эквивалентами, то станет вполне очевидной причина, по которой в России проблема целеполагания удерживала да и удерживает базовую позицию в структуре национального самосознания. Только в русском языке цель, цельность, целостность являются и однокоренными, и родственными по смыслу. В английском *purpose* (или *goal*), *integral*; в немецком — *ziel*, *ganzheitlich*; *but* (или *objective*), *entière* — во французском.

Язык, как мы знаем, с одной стороны, есть форма выражения и осуществления сознания той или иной общности. С другой стороны, это интегральное, но и динамичное результирующее деятельности людей, творцов культуры, или, согласно тому, о чем мы писали выше, преобразователей неопределенного бытия в определенность действительности-мира. В случае с русским языком и, следовательно, с теми, для кого он является родным, мы можем говорить о принципиальном единстве теоретических и практических установок, имманентно определяющих национальное самосознание. Цель — это не желанная и конечная точка движения, по ходу которого осуществляется деятельность. Цель — это скорее идея, т. е. теоретическое, умозрительное представление о совершенном состоянии в сознании каждого включившегося в деятельный процесс человека, активизировавшегося в силу отчетливого внимания этой идеи, вовлеченности в нее до невозможности оставаться пассивным.

Целеустремленность людей выстраивает (слаживает, ладит) их в целостную, соборную общность, но не — в организацию². Такая общность соборно активна в силу безусловной мотивированности каждого ее представителя. Поэтому цель, в смысле идея, с одной стороны, трансцендентна как прагматический ориентир по отношению к действующей общности; но с другой стороны, она имманентна ей, поскольку актуальна в уме каждого, кто ее составляет. Наконец, «цель-идея» обеспечивает трансцендентальное единство действительности как таковой, включающей в себя лишенность и разобщенность прошлого состояния людей, деятельное общение настоящего и совершенную общность-целостность будущего. Причем именно так истолкованное трансцендентальное единство — не умозрительно, а действительно в точном и полном смысле этого слова. Оно подразумевает выход за границы частного сознания, тем более что таковое есть отвлеченная фикция, произведенная произволом новоевропейского индивидуализма. Со-знание — даже в терминологическом определении не одного только русского языка — соборно, общинно. Общение — это, строго говоря, метафизическая сущность со-знания, которая не может быть выведена ни из каких частных, чувственных состояний. И, если общение — метафизическая (в смысле сверхприродная, сверхъестественная) сущность сознания, то последнее — метафизическая сущность деятельности.

² Мы умышленно проводим различие между общностью и организацией, чтобы подчеркнуть принципиальную несводимость человеческой формы бытия к естественным, природным, т. е. органическим, основаниям.

И, в свою очередь, деятельность — метафизическая сущность действительности, мира, преображенного (т. е. подлинно устроенного) бытия.

Исходя из того, что наука — высшая форма деятельности, присущая новоевропейской, буржуазной цивилизации, логично предположить, что потрясения, охватившие мир с самого начала XX в., непосредственно вытекают из кризисности, некоей цивилизационной несостоятельности самой науки. Может быть, именно по этой причине в столетие глобальных конфликтов среди областей философского знания наибольшее развитие получила эпистемология, в рамках которой было предпринято множество попыток выработать более или менее единую и продуктивную стратегию научной деятельности. По истечении первого двадцатилетия XXI в. мы видим, что кризис, который волновал и Гуссерля, и множество других ученых, философов, деятелей культуры, только усугубился. И выход из него, вероятно, находится за пределами ценностного горизонта, длительное время определявшего существование современной цивилизации. А выйти за границы его влияния — значит осуществить радикальный отказ от взаимосвязанных принципов индивидуализма, утилитаризма и прагматизма, которые определяли характер новоевропейского рационализма, а, стало быть, и кризис науки в ее нынешнем формате.

И здесь самое время вернуться к русской философии, точнее, к Николаю Федоровичу Федорову, чье учение наиболее бескомпромиссно в своей критике и западной философии, и буржуазной цивилизации. Ключевым моментом федоровской критики является частно-индивидуалистический принцип новоевропейского рационализма. В нем наш мыслитель усматривает концептуальное завершение буржуазного мировоззрения, отрицающего соборность субъекта и познающего бытие, и претворяющего его в мир-действительность. Будь то идеалистическое полагание субъекта в духе картезианства или сенсуалистическое в духе Дж. Локка, оно в любом случае утверждает априорность *ego cogito* как обособленной первосущности, задающей порядок всему прочему существу. Различие между ними состоит только в том, что полагается в нем первичным содержанием: ощущения или врожденные идеи.

Замечательна характеристика Федоровым кантовской системы, в которой западноевропейский субъективизм достигает обобщений трансцендентального идеализма. Ее суть наш мыслитель видит в «раздроблении» субъекта и, как следствие, в утрате им способности к настоящей деятельности: «Принцип розни и безделья последовательно проведен Кантом по всем трем критикам» [5, с. 73]. Трудно не согласиться с тем, что у Канта речь идет о субъекте «вообще», т. е. об отвлеченной категории, изобретенной самим себя удостоверяющим разумом: «Критика чистого разума не знает другого опыта, кроме опыта, производимого кое-где, кое-когда и кое-кем» [5, с. 72]. Неопределенность местоимений («кое-кем», «кое-когда», «кое-где»), используемых Федоровым, усиленная их связывающим сочетанием, подчеркивает принципиальную обособленность субъектов познания, деятельности. Скорее всего, конечно, сам Кант не имел в виду того, на что обращал внимание Федоров. Для него, как мы знаем, важно было подчеркнуть универсальность духовной деятельности человека. Тем не менее развитие, фактическое осуществление рационалистического трансцендентализма выразилось именно в том виде, который и подверг критике русский мыслитель. Установка трансцендентализма на

всеобщность в действительности оказалась обоснованием индивидуалистического самомнения о персональной самодостаточности в познании, самоуверенности не только в эффективности, но и в продуктивности собственной деятельности. В этом смысле кантовский манифест развивал протестантский пиетет в отношении самообразования, проистекающий из убежденности в способности индивида постигать бога, опираясь лишь на элементарную грамотность.

Очевидно, что всеобщая обособленность познания предполагает обособленность и в организации общественной жизни. Категорический императив, опять же, несмотря на свою всеобщность, вызывает «благоговение» в каждой, но исключительно отдельно взятой душе: «критика практического разума не знает объединенного человечества, не дает правила для общего действия всего рода человеческого... она не знает опыта, производимого всеми, всегда и везде» [5, с. 72]. Другими словами, Кант ведет речь об императиве для каждого, но не для всех.

К сожалению, в рамках данной статьи нет возможности анализировать, как могло произойти столь радикальное изменение в понимании сознания. Мы здесь лишь еще раз подчеркнем его изначальное семантическое значение, указывающее на соборную сущность со-знания и отражающее его онтологический статус. Удаляясь от соборности, сознание переходит в модальность мнения, что было прекрасно показано еще Платоном, который, надо думать, не случайно выразил высшую форму деятельности в диалогической форме. В этой же связи можно вспомнить о практике принятия церковных догматов. Оставляя в стороне всевозможные исторические комментарии о происходивших на соборах нелепостях, нельзя забывать, что процесс канонизация учения — признания общих, базовых понятий — предполагал всеобщее со-глашие всего христианского мира, или Церкви. Вне его разумность впадает в мнительность, о чем откровенно писал сам Декарт. И тогда: способен ли сомневающийся дух выступить деятельным образом в мир?

Нет ничего удивительного в том, что прагматический формат человеческого бытия, постулируемый в логике кантовского трансцендентализма, Н. Ф. Федоров понимает в умаленности, приближающейся к ничтожеству: «Философия искусства, называемая им (Кантом. — Н. К.) критикой суждения, говорит не о том, как нужно творить, а лишь о том, как судить о предметах художества и о произведениях природы, рассматриваемых с эстетической стороны. Это философия для рецензентов, а не для художников и поэтов» [5, с. 73]. Сарказм нашего философа очевиден. Однако в нем гораздо больше горечи, чем насмешки. Ведь колоссальные усилия человеческого духа расходятся на мнимые достижения, моментально обесценивающиеся, как только появляются новые. Не случайно все «богатство» буржуазного мира Николай Федоров пренебрежительно называл «игрушечками», а в основе его науки видел «искусственный, игрушечный опыт», «занимающийся только видимым и не помышляющим о будущем» [5, с. 73]. И все это следовало из «предположения о неизбежности для человека розни и о невозможности соединения в общем деле».

Теперь самое время ненадолго вернуться к феноменологии и кризису современной науки. Ни для кого не секрет, что Гуссерль доводит до совершенства ново-европейскую методологическую стратегию, в теоретическом горизонте которой концептуализировалось буржуазное мировоззрение современной цивилизации. И мы вправе предположить, что кризисность как первой, так и второй может быть обусловлена тем частно-индивидуалистическим пониманием сознания, которое мы

в них находим и характер которого вполне определенно выведен в гуссерлевской феноменологии. Ведь к чему как не к радикальному обособлению «мыслящего Я» ведет последовательно осуществляемая феноменологическая редукция. И даже то, что в поздний период своего творчества Гуссерль попытался разрешить открывшиеся ему трудности введением понятия «интерсубъективность», не отменяло изначальной приоритетности статуса частного лица. Ведь в конечном счете речь шла о придании «субстанциальности» «другому» наряду со своим собственным «Я». Тем самым происходило своего рода «удвоение сущностей», а не выявление принципиально нового основания, конституирующего мир. Если же аподиктичность мышления, достигнутую с помощью феноменологической редукции, переводить в социокультурное измерение, то получается замечательное обоснование ключевых институтов буржуазного миропорядка: частной собственности, конкуренции, личной инициативы, гражданских прав, правового государства как договора. Здесь мы имеем полное тождество теоретического и практического порядков существования культуры.

Возникшей только в середине XIX в. русской философии оба этих порядка и, само собой, их тождество были не очевидны, как не очевидна и аподиктичность тех утверждений, статус которых они подтверждали. Для Федорова, как и для Соловьева, как несколько раньше для Хомякова и Киреевского, чуть позже для Булгакова и Флоренского, аподиктичность знания неразрывно удерживало неделимое единство космической триады: Истина — Добро — Красота. Поэтому любой духовный опыт, а с философской точки зрения опыт познания в первую очередь, априорно несет в себе интенциональность не только Истины, но также — Добра и Красоты. И Н. Ф. Федоров это показал с безупречной логической неопровержимостью. Конечно, его стиль его мысли оказался далек от того, что утвердился в новоевропейской культуре, пройдя почти тысячелетний путь схоластических штудий. Сам он, как известно, скорее не из скромности, а из желания принципиально отличить себя от господствующей, но ошибочной, по его убеждению, учености, подчеркивал свою «неученость» и через нее — причастность деятельному знанию религиозно настроенного народа.

Здесь мы подошли к самому парадоксальному элементу федоровского учения, в котором удивительным образом сошлись и сочетались научный прагматизм и религиозный утопизм. Но это только на первый взгляд кажется нелепостью, особенно если вспомнить, что собственное значение религиозности — связь. Латинское *religio* — это связь. И, принимая во внимание культ публичности в Древнем Риме, нетрудно прийти к умозаключению, что именно община как тотальное воплощение совершенного миропорядка освящалась римским духом. Лучшее тому подтверждение мы находим в знаменитом римском постулате: «*Vox populi vox Dei*». Христианство же привнесло в созерцательно-объективистский настрой античного патриотизма, выражаемого в прославлении предков, интенцию безусловного, личного, активного «печалования» о всех страждущих в мире.

Согласно Николаю Федорову, «вселенская скорбь» обо всех умерших является неустранимым элементом духа, наполняющего человека. Скорбь о тех, кто захвачен смертью, этим предельным проявлением естественности мироздания, бесконечно разделяющей, «рознящей» все сущее в мире, составляет первичное состояние человеческого ума и сердца. А разумное признание этого обстоятельства составляет аподиктическую основу подлинной человеческой деятельности, теоретической и практической.

Обоснование аподиктичности знания о «фундаментальном» печаловании, «интонирующем» «присутствие» каждого человека в мире, не требует никаких высокоспециализированных методик. Признать ее способен любой, кто хоть раз горевал о смерти близкого человека. А страх такой потери — пожалуй, самое первое сердечно-умственное состояние, переживание, исполняющее душу ребенка, оставленного родителями в одиночестве. Отсюда «проистекает» безусловный характер деятельности человека. Изначально им движет не голод, так как естественным, родительским образом он своевременно устраняется. Базовая потребность человека — потребность общения, общества, родства, возникающая едва перерезается пуповина, соединявшая его с матерью. И если говорить о страхе смерти как первичном определении существования человека, то это не страх его личной кончины, это именно страх смерти ближнего и страх остаться наедине с самим собой. Такая «априорная» самоидентификация через отношение к ближнему изначально несет в себе аподиктичность деятельности, имеющей своей предельной целью удержание ближнего в поле общения, мира. Другими словами — обессмертить его, реализовать торжество духа над естеством.

Отталкиваясь от подобных, безусловно достоверных оснований, мыслитель не может не перейти к не менее безусловным, т. е. предельным целевым установкам. В логике своих размышлений Федоров приходит к идее «отцетворения», «патрофикации» или шире — воскрешения мертвых. Вынося за скобки богословскую и публицистическую критику учения Н. Ф. Федорова, переходя к финальной стадии наших размышлений, мы бы хотели еще раз вернуться к собственно философскому его содержанию, которым исполнена федоровская идеи «патрофикации», в которой сам мыслитель провидел основания подлинной науки.

Следуя классическому, восходящему к Аристотелю пониманию философии как учения о причинах, по сути, мы уже указали на то, как представлены в воззрениях нашего философа материальная, или потенциальная, причина и причина целевая. В первом случае речь идет об удовлетворении базовой потребности в общении, в котором страх собственного одиночества сочетается со страхом утраты ближнего. Во втором случае речь идет о достижении бессмертия как цели, стремление к которой ведет к безусловному единению человечества в силу аподиктического знания каждого его представителя об истинной потребности всех вместе и всех по отдельности. Очевидная достоверность материальной и целевой причин раскрывает характер формальной и деятельной причин. Тем самым дается ответ на вопрос о субъекте, налаживающем (оформляющем) процесс перехода от потенциального к актуальному состоянию сущего, и вопрос о содержании самой деятельности.

Само собой разумеется, что субъектом, вносящим лад в разобщенную материю бытия, может быть только все человечество в его соборной целостности, объединяющей людей силой аподиктического знания о сущности материальной и целевой причин. А сущностью деятельности в ее интегральном выражении будет патрофикация, или воскрешение умерших. Ведь только таким образом можно добиться всечеловеческой полноты бытия, переходящего в модальность мира, где будет изжита сама возможность смерти, разобщающей сущее как таковое.

В понимании современной науки подобная аподиктичность ничего кроме недоумения вызвать не может. Но не будем забывать, что ее статус подтверждается принципиально иными «очевидностями»: концептуальным эгоцентризмом, стерж-

нем которого является обособленное *ratio*; производным от него разобщающим критицизмом; неразрывно связанным опять же с индивидуализмом утилитарным прагматизмом, ориентированным на переформатирование всего сущего, исходя из произвола обособленного *ratio* в интересах частного потребителя.

Важно подчеркнуть, что Федоров не отрицал ни рационализма, ни прагматизма. Разве что критицизм был категорически им отвергнут. Достижения науки огромны, и они должны быть использованы для достижения новых целей. Однако результативность как принцип прагматической установки, с одной стороны, не может определяться количеством материальных благ, удовлетворяющих частные потребности индивидов. Ведь такого рода прагматика разобщает людей и отвлекает их от истинной цели жизни. С другой стороны, если речь идет о полагании предельной цели — победы над смертью, то решение промежуточных задач предполагает не произвольное переформатирование вещей, как, например, в генетике, а преобразование вещей, расширяющее их внутренний потенциал утверждения жизни, как в селекции. Вообще нельзя не согласиться со следующим суждением: «Применение рационального начала (науки) Федоровым переводит проблему бессмертия из разряда практически неосуществимых в разряд возможных» [6, с. 800].

Смена целевой ориентации влечет за собой смену ценностной парадигмы, вместе с которой происходит изменение методологических принципов, благодаря которым налаживаются новые виды исследовательских и хозяйственных практик. Их осуществление будет отличаться нарастающей тенденцией всемерного сотрудничества, постепенно избавляющегося от доминанты конкуренции. Последовательное развитие этой тенденции приведет к построению такой картины мира, в которой господствует принцип высшей космической целесообразности. Все сущее здесь подчиняется не принципу обособляющей дивергенции, а принципу сближающей конвергенции. В логике федоровского учения, питаемого откровением христианства, источником созидательной энергии является человеческое общение. Чем выше степень взаимодействия между людьми, тем более сложные и высокие задачи они решают. Следовательно, предельное осуществление всечеловеческого единства есть предпосылка достижения искомой цели — победы над смертью и обретения целостного состояния мироздания.

Достоверно нет свидетельств в пользу того, что интерес К.Э. Циолковского к ракетостроению был вызван идеями Н. Ф. Федорова о религиозно-нравственном оправдании науки, претворении мертвой материи в торжество жизни во всей Вселенной. Но то, что известно наверняка о роли, которую сыграл Федоров в самообразовании нашего ученого и о его собственных философских воззрениях, позволяет с высокой степенью вероятности утверждать о непосредственном влиянии, оказанном идеями Федорова на всю отечественную науку XX и XXI вв.

Космическая программа, получившая развитие в советский период нашей истории, — самое убедительное доказательство того, что наука на тех принципах, которые утверждал Н. Ф. Федоров, не только возможна, но и начинает осуществляться. Залогом успеха в освоении космического пространства, конечно же, была высочайшая степень народного единения. И даже то, что фактические задачи, решаемые на данном этапе развития науки, далеки от пределов, которые прозревал крестный отец российской науки, ничуть не умаляет их значимости в свете его учения. Во-первых, потому, что одной из главнейших задач, решаемых в ходе про-

ведения нашей космической программы, является общее регулирование процессов в природе. А во-вторых, потому, что она продемонстрировала реальность человеческого единения во имя достижения высоких целей. И то, что стало актуальным, пусть и в относительно короткий исторический период, для относительно небольшой части человечества, в глобальной исторической перспективе может стать реальным для всего человечества. Ведь «большею или меньшею общностью дела определяется достоинство мысли» [5, с. 204].

Литература

1. Гуссерль, Э. (2004), *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, СПб.: Владимир Даль.
2. Мотрошилова, Н.В. (2008), Новая актуальность идей Э.Гуссерля о «кризисе европейских наук и европейского человечества», *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, № 2, с. 3–21.
3. Артеменко, Н.А. (2009), Вл. Соловьев: деконструкция субъекта-собственника, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Политология. Культурология. Право. Международные отношения*, № 2, с. 3–8.
4. Соловьев, В.С. (1988), Теоретическая философия, в: Соловьев, В.С., *Сочинения*, в 2 т., т. 1, М.: Мысль.
5. Федоров, Н.Ф. (1982), *Сочинения*, М.: Мысль.
6. Шалавин, А.О. (2014), Анализ проблемы практического бессмертия и ее решения в контексте идеи «воскрешения отцов» (патрофикации) Н.Ф. Федорова, *Вестник МГТУ*, т. 17, № 4, с. 797–801.

Статья поступила в редакцию 28 мая 2022 г.;
рекомендована к печати 17 июня 2022 г.

Контактная информация:

Кузнецов Никита Всеволодович — д-р филос. наук, доц.; nikita2554@mail.ru
Соколов Алексей Михайлович — д-р филос. наук, проф.; docentsokolov@yandex.ru

“Common cause” as a principle of national science in Russia*

N. V. Kuznetsov, A. M. Sokolov

St Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Kuznetsov N. V., Sokolov A. M. “Common cause” as a principle of national science in Russia. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 3, pp. 280–292. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.301> (In Russian)

The article raises the problem of the possibility of updating the foundations of scientific knowledge. The authors proceed from the generally accepted thesis about the “crisis of European sciences”. Analyzing some cultural and historical features of the formation of classical science, the authors note its connection with the specifics of Western religiosity, from which science eventually freed itself. Further, referring to the formulation of the problem by E. Husserl, the authors substantiate the position according to which Russian philosophy, criticizing the Western type of rationality, put forward principles of the organization of science that differ

* The article was funded by the Russian Science Foundation grant no. 22-28-00779 “Sovereignty and sovereignty: logic and antinomies of global civilization”.

from European ones. The originality of the Russian interpretation of science and scholarship is expressed in the synetic unity of the principles of Truth, Goodness and Beauty. The authors pay special attention to the philosophical views of N. F. Fedorov, which, on the one hand, paradoxically combine the scientific and religious ideas of the thinker, and, on the other, most fully reveal the format of the unity of cognitive, moral and aesthetic ideas. The authors consistently reconstruct N. F.'s teaching. Fedorova, showing that the “philosophy of the common cause”, in addition to radical criticism of the methodological principles and targets of the bourgeois system of knowledge, contain conceptual innovations that expand cognitive and heuristic possibilities. The generally recognized principles of rational egocentrism, formal criticism and pragmatic utilitarianism can be reformatted into conciliar unity and transformative pragmatism, respectively. The conclusion of the article is devoted to the actual implementation of the Fedorov principles in the process of the formation of scientific knowledge and its practical application in Russia. The authors emphasize that during the Soviet period of Russian history, the principles of science put forward by N. F. Fedorov began to be embodied in real life. Soviet cosmonautics became the brightest personification of science as a common cause.

Keywords: foundations of science, national science, apodictic knowledge, rationalism, pragmatism, individualism, conciliarity, V. S. Solovyov, N. F. Fedorov, philosophy of *common cause*, patronization, space program.

References

1. Husserl, E. (2004), *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
2. Motroshilova, N. V. (2008), The new relevance of E. Husserl's ideas about the “crisis of European sciences and European humanity”, *Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy*, no. 2, pp. 3–21. (In Russian)
3. Artemenko, N. A. (2009), V. Solovyov: deconstruction of the subject-owner, *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 6: Philosophy. Political science. Culturology. Law. International relations*, no. 2, pp. 3–8. (In Russian)
4. Solovyov, V. S. (1988), Theoretical philosophy, in: Solovyov, V., *Writings*, in 2 vols, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
5. Fedorov, N. F. (1982), *Essays*, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
6. Shalavin, A. O. (2014), Analysis of the problem of practical immortality and its solutions in the context of the idea of the “resurrection of the fathers” (patronization) by N. F. Fedorov, *Vestnik MGTU*, vol. 17, no. 4, pp. 797–801. (In Russian)

Received: May 28, 2022

Accepted: June 17, 2022

Authors' information:

Nikita V. Kuznetsov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; nikita2554@mail.ru

Alexey M. Sokolov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; docentsokolov@yandex.ru