

Онтологизация истории в ретроспективе русской философии (П. Я. Чаадаев — Н. Я. Данилевский — Н. Ф. Федоров)

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.* Онтологизация истории в ретроспективе русской философии (П. Я. Чаадаев — Н. Я. Данилевский — Н. Ф. Федоров) // *Философия истории философии*. 2021. Т. 2. С. 90–106. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.106>

Статья посвящена одной из особенностей русской философии — ключевой роли в ее развитии, которую сыграла проблематика истории. Авторы приступают к исследованию данного вопроса с общего анализа статуса исторической проблематики в системе философского знания, переходя к обоснованию тезиса о преимущественно онтологической характеристике истории. Суть обоснования данного утверждения сводится к тому, что философия имеет дело с сущим, которое открывается сознанию как мир, т. е. как упорядоченное человеком бытие. Мир как действительность — действительность как форма и результат деятельности людей. Следовательно, исток сущего как первоначала находится в основаниях человеческой деятельности. Далее авторы переходят к рассмотрению причин того, почему именно в России тема исторического развития приобрела приоритетное значение, а история как форма бытия человека стала рассматриваться в онтологическом ключе. На примере философского творчества трех русских мыслителей (П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского и Н. Ф. Федорова) авторы демонстрируют общую логику развития исторического самосознания как основы цивилизационного самоопределения России. В статье обращается особое внимание на своеобразную национальную прагматику русской историософской мысли, предполагающую необходимость широкого всенародного участия в преобразованиях, имеющих в виду планетарный, космический масштаб. Кроме того, авторы выдвигают полемический тезис о практической конгениальности советской эпохи теоретическим интуициям основоположника русского космизма. Социалистическое строительство в СССР, в понимании авторов, во многом актуализировало проект Н. Ф. Федорова, декларируя и воплощая в действительности «философию общего дела». И такое «дело» мыслилось, отчасти и осуществлялось не только в классовом единении, но и единении национальном, единении мужчины и женщины, и что самое важное в контексте федоровских воззрений — в единении поколений.

Ключевые слова: онтология, философия истории, цивилизационное самосознание, деятельность, действительность, субъект истории, П. Чаадаев, Н. Данилевский, Н. Ф. Федоров, философия общего дела, соборность.

В общепринятом, школьном, смысле под онтологией принято понимать учение о фундаментальных принципах бытия, наиболее общих, универсальных законах мироздания. В свою очередь, под мирозданием, или миром, обычно понимают (по аналогии с древнегреческим *κόσμος* — порядок, красота) упорядоченное бытие. Хотя термин «онтология» появился только в XII в., а утвердился в XVIII в., учение о бытии, или (и) о сущем, было обязательной и первостепенной формой философского знания с самого его зарождения. Naturфилософы Фалес, Гераклит и Эмпедокл, атомисты Анаксагор и Демокрит, классики античной философии Платон, Аристотель и Плотин, авторитеты средневековой схоластики Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский, неоплатоник Ренессанса Николай Кузанский, новоевропейские рационалисты Декарт, Спиноза и Лейбниц, немецкие классики Шеллинг и Гегель, диалектические материалисты Маркс и Энгельс, русские софиологи от Соловьева до Флоренского — все, в конечном счете, занимались онтологической проблематикой. Понятно, что онтологические воззрения в представлении каждого из мыслителей или его последователей существенным образом отличались — определялись содержанием исторической эпохи, господствующим мировоззрением, интеллектуальными и интеллектуально-эмоциональными особенностями, предпочтениями философа. Однако объединяло их общее стремление создать универсальную картину мира в его динамическом многообразии, порождаемом из одного единственного основания, с очевидностью постигаемого нашим умом.

Вместе с тем понятие онтологии имеет еще одно важное значение. Онтология — это не только учение о бытии, или сущем. Онтология — это еще и собственно логика осуществления бытия, его внутренняя структура, разворачивающаяся в мир (как упорядоченное бытие). Эта логика задается или определяется архе, первоначалом, принципом. И эта логика интуитивно воспроизводится философской мыслью, аккумулирующей в себе все мироустроительные интенции данной действительности, раскрывающейся в многообразии хозяйственно-бытовых, социально-политических, религиозных, эстетических и этических практик человека. В широком смысле любую философскую систему, и онтологический ее аспект по преимуществу, можно рассматривать как интеллектуально рафинированное выражение той или иной культуры, т. е. особым образом организованных деятельностью людей пространства и времени. Например, гегелевская система абсолютного идеализма наилучшим образом продемонстрировала данное обстоятельство применительно к новоевропейской цивилизации. А в «Капитале» Маркса можно видеть не столько логическое продолжение гегелевского учения,

сколько развитие логики новоевропейской культуры в формате техногенной цивилизации. Кратко изложим ее «онтологику».

Общепринято считать, что концептуальную формулировку новоевропейское самосознание получило в декартовском постулате: мыслью, следовательно, существую — *ego cogito ergo sum*. Данным постулатом аксиоматически вводится онтологический приоритет мышления над бытием, ибо мышление полагается в качестве самоудостоверяющего субстанциального основания. Из него, как известно, Декарт последовательно вывел *идею*¹ Бога и — *идею* Мира. Это и составляет концептуальную суть последующего четырехвекового развития европейской и мировой истории. Мир как проект: бытие, упорядоченное удостоверяющим себя и любой другой род сущего мышлением. Феноменология этого процесса может быть выражена некоторыми понятиями, схватывающими событийный ряд цивилизационной системы и очерчивающими ее смысловой горизонт. Вот примерно как этот ряд может быть представлен: экзистенциальный индивидуализм, социальный либерализм, политический демократизм, экономический прагматизм, хозяйственный утилитаризм, исследовательский рационализм, религиозный индифферентизм, этический формализм.

Иными словами, речь идет о константанах, структурирующих современную, буржуазную цивилизацию. Декартовская аксиома — это рафинированное выражение ее сущности, которая предпослана «онтологией», включающей в себя определенные элементы, противоречия между которыми продуктивно разрешаются в интеллектуально-волевом субъективизме². Сам по себе этот вопрос разобран в другом месте. Нас же он здесь интересует в той степени, в какой он имеет непосредственное отношение к теме данного исследования. А именно: мир Запада представляет собой один из элементов, определяющих логику бытия русской цивилизации. И об этом — чуть ниже.

Итак, любая цивилизация, или культура, представляет собой мир по преимуществу, так как, строго говоря, бытие как мир открывается только человеку, который в свою очередь является одновременно и творцом культуры, и ее произведением. Вместе с тем человек всегда действует в определенных условиях. Одни из них имеют объективный характер, другие — субъективный. Субъективные условия составляют суть активного элемента культуры, или цивилизации. Таковым элементом всегда является устойчивая, самодостаточная общность людей, т. е. народ, или нация. Понятно, что народ (нация) является динамической

¹ Именно идею, удостоверенную очевидностью собственной мысли.

² Этому вопросу в значительной степени посвящена статья.

единицей, развивающейся в продолжение всего периода существования цивилизации. Народ поэтапно или одномоментно может включать в себя различные этнические, конфессиональные, языковые, политические, хозяйственно-бытовые общности, сочетая охватываемое многообразие в органичной целостности. Онтологические основания цивилизации представляют неотъемлемые факторы ее развития, т. е. такие факторы, устранение которых либо невозможно в принципе, либо влечет за собой гибель цивилизационной системы, либо — трансформации, радикально меняющие ее идентичность. Именно поэтому субъективный (точнее будет — субъектный) фактор является стержневым и, следовательно, фундаментальным, онтологическим.

Объективные условия складываются из обстоятельств, в которых субъект цивилизационного процесса осуществляет свою деятельность, тем самым претворяя эти обстоятельства как материю, потенцию, в оформленную действительность миропорядка. Объективные условия можно разделить на естественные (природные) и искусственные, или сверхъестественные. К первым относятся ландшафтно-климатические факторы, ко вторым — религиозно-церковные, военно-политические, идейно-политические, технологические. В некоторой степени онтология цивилизации может охватывать и внешнеполитические элементы.

Понятно, что каждый из перечисленных параметров, как правило, носит фундаментальный характер, хотя и по-разному и в разной степени. Как правило, в древних цивилизациях Китая, Индии, Междуречья, Египта решающее значение имели ландшафт и климат. Плодородные земли бассейнов крупных рек, благоприятные суточные и сезонные колебания температуры воздуха способствовали тому, чтобы именно здесь возникали первые очаги цивилизации. Мир эллинов складывался принципиально иначе. Конечно, ландшафт и климат здесь тоже играли важную роль. И все же Эллада возникла на месте более ранних культур, включая высокоразвитую крито-микенскую цивилизацию. Кроме того, предки Софокла, Перикла, Платона осваивали средиземноморские побережья, испытывая мощнейшие духовные воздействия финикийцев, египтян, хеттов, лидийцев. Наконец, в вопросе о специфике древнегреческого мира нельзя пренебрегать фактором военно-политического противостояния с персидской монархией. Пожалуй, можно сказать, что ключевую роль в бурном расцвете Эллады сыграло то, что она оказалась на цивилизационном перекрестке древнего средиземноморья.

«Историю» Геродота вполне можно прочесть если не в онтологическом, то в генеалогическом ключе. Здесь Эллада впервые предстанет

как мир, рождающийся в героическом обуздании стихии восточного «варварства», подчинении ее мере, осуществляющейся в свободном полагании человеческой деятельности. То же самое можно повторить и в отношении Полибия, «вознамерившегося» написать историю не отдельного какого-нибудь народа... но обнять в повествовании события всех известных частей земли». Во «всеобщей истории» греческий историк увидел длительный процесс становления Римского мира, сочетающего множество причин и воплощающего целевую установку космического Логоса. А в «Истории Рима» Тита Ливия, сознательно посвятившего свой труд не богам, а людям, мы наблюдаем, как миф перерождается именно в генеалогию римской цивилизации. И хотя нам доподлинно неизвестно, на самом ли деле в названии этого сочинения фигурировало понятие «основание», но в предисловии к первой книге сам автор писал о «первоначалах» и «близких к ним временам», о «первенствующем на земле народе» — как предмете своего интереса. Все это позволяет нам говорить о выраженной онтолого-генеалогической настроенности античных историков.

Онтолого-генеалогической элемент еще более отчетливо обнаруживается в Средние века. Уже эсхатологической настрой мысли Августина размещает космический хронограф мира на непоколебимых основаниях божественного провидения. Хотя начало и финал мирового процесса представляются с предельной отчетливостью. И проблематично скорее настоящее, чем прошлое и будущее. Августину и его последователям важно уразуметь, что день сегодняшний представляет в смысловом горизонте, заданном моментами сотворения и конца света, актами грехопадения и Страшного суда. Античность и Средние века сближает некая эстетическая ясность истории, делающая столь обстоятельными и многоплановыми описания древних авторов.

Когда же в Новое время наступает эпоха собственно философско-исторического знания, оно сохраняет ту же ясность и отчетливость изложения произошедшего в прошлом и его содержательное отношение и к настоящему, и ко всему мировому процессу. И Джамбаттиста Вико, и Фридрих Гегель, и Освальд Шпенглер показали в истории строгую, закономерную последовательность. Для них история не «чужая страна», а самая что ни на есть родина, которой они восторгаются, по которой скорбят, но в которой никогда не сомневаются.

И совсем не так в России.

История России как русская история с самого начала оказалась под большим вопросом. Легендарное предание о призвании варягов тому подтверждение. Можно долго оспаривать достоверность этого события, но то, что оно стало мифическим основанием нашего историческо-

го самосознания — бесспорно³. По существу, сам факт призвания никем не оспаривался. Дискуссия велась и ведет по поводу истолкования того, что послужило его причиной и целью. И здесь важно выделить два обстоятельства, которые, как нам кажется, заключили в себе первичные элементы русского мира, получившие развитие в ходе многовекового социокультурного строительства, составившего содержание всей нашей истории. Первое — это собственно сам факт призвания иноплеменников. Факт, который странным образом регулярно в разных формах воспроизводился с периодом в несколько столетий. После варягов была «призвана» Византия, после Византии — Орда, наконец, последнее на сегодняшний день — «призвание» Запада⁴. Варяжский, византийский, ордынский периоды завершались творческим претворением привнесенных извне цивилизационных интенций. В Киевской Руси наши предки создали единое экономическое пространство. Во Владимиро-Суздальской Руси было утверждено духовно-религиозное единство, опираясь на которое в противостоянии с Ордой, русские земли претворились в цивилизационную целостность Московского царства.

Второе обстоятельство в «Повести временных лет» выражено так хорошо известными словами: «Земля наша велика и обильна...» Интуитивная очевидность этого высказывания указывает нам не просто на размер и богатство страны. В ней опознается метафизический масштаб начавшей оформляться цивилизации. «Величие» и «обилие» суть нечто принципиально иное, нежели обширность и богатство. Разница в том, что вторые суть категории относительные. Можно быть обширнее или богаче. Но нельзя быть более великим или более обильным. Величие и обилие (как изобилие) — категории абсолютные и в этом смысле безусловные и все обуславливающие, подлежащие всему, сказывающиеся во всем. С другой стороны, безусловность «величия» и «обилия» как первичных, а потому субстанциальных характеристик «земли нашей» не означает только пассивного признания, не допускающего постижения, понимания их. Скорее — наоборот: цивилизационное строительство всегда предполагает активное, т. е. творческое, свободное отноше-

³ Уточним, что под «мифическим» мы понимаем здесь первичное, аксиоматическое утверждение (сказание по преимуществу), о котором ничто не сказывается, но которое сказывается во всем.

⁴ В перечисленном ряду, может быть, только ордынское призвание, на первый взгляд, выпадает из логики «призвания», так как мы привыкли считать монгольский этап истории России периодом утраты ею своей независимости. Однако после исследований, проведенных Н. С. Трубецким, П. Н. Савицким, Г. В. Вернадским, Н. О. Яковсоном, Л. Н. Гумилёвым, у нас есть все основания считать двухсотлетний отрезок (1240–1480) русской истории имеющим исключительное значение в политической самоорганизации цивилизационного строительства народов России.

ние к первичным элементам сущего, открывающимся человеческому духу.

Так, можно сказать, что римский формат античного мира представил собой в совершенстве развернутое высказывание космического Логоса, ранее опознанное греческой философией. В свою очередь, священная Римская империя германской нации воплотила собой сущностное содержание Божественного откровения, открывшегося в мистико-спекулятивном опыте греко-латинского монашества. А современная западная, точнее сказать, «буржуазная» цивилизация начала свой путь с аксиом, прежде утвержденных спекулятивно мыслящим субъектом. Рассуждая в том же ключе, нетрудно перейти к заключению, что Русь — Россия также обладает собственным субстанциальным основанием, задающим онтологику цивилизационного развития в смысловом горизонте интуитивного схватывания ее величия/обилия.

Но здесь возникает резонный вопрос: а какова внутренняя связь между двумя этими фундаментальными основаниями, задающими онтологию как онтологику цивилизационного развития? В самом деле, связь эта, на первый взгляд, неочевидна. Единственное, что их объединяет — их неопределенность, точнее, незавершенность, неосвоенность пространственного масштаба и неопределенность субъекта цивилизационного развития, т. е. его идейно-целевого источника. Но ведь эта проблема определенности субъекта и объекта характерна для любой цивилизационной системы. Сейчас уместно еще раз вспомнить Д. Вико с его «Новой наукой о природе наций», в которой он, пожалуй, первым четко артикулировал проблему субъекта истории, открыв тем самым в гуманитарном знании онтологическую глубину. Далее, конечно, нельзя оставить без внимания романтическое движение, для которого тема народного элемента в историческом процессе стала одной из важнейших. Вместе с тем философский интерес к народу в западной мысли распространялся по преимуществу в эстетическом контексте, как бы выдерживая некую сословную сегрегацию по отношению к способам цивилизационного самовыражения различными социальными слоями. Причины такого подхода должны стать предметом специального исследования. Хотя отчасти они будут понятны из нижеследующих рассуждений.

Русская философская мысль изначально избрала иной путь. Промежуточным результатом этого движения была идея, выраженная Н. Я. Данилевским. Он, как известно, в теории «культурно-исторических типов» выдвинул предположение, что каждая из великих цивилизаций осуществлялась благодаря культивированию того или иного рода деятельности: политическому, религиозному, культурному. Мы попы-

таемся продолжить эту мысль. Достаточно беглого обозрения прошлого, чтобы связать преобладание форм социокультурной активности с социальным расслоением и цивилизационным доминированием той или иной социальной группы: военно-политическая аристократия Античности, духовенство Средневековья, буржуазия Нового и Новейшего времени. Так вот, для Н. Я. Данилевского было очевидно, что историческое предназначение России состоит в том, чтобы явить миру пример великого синтеза, в котором «религиозная», «культурная», «политическая» и «общественно-экономическая» деятельности, достигнув совершенства, приведут человечество к искомой форме организации бытия. В заключительной главе прославившей его книги читаем: «Славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении. ... Славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом» [1, с. 508].

Итак, Н. Я. Данилевский, как бы подвел итог дискуссии, положившей начало собственно русской философской мысли. В связи с этим нельзя не вспомнить о П. Я. Чаадаеве, в чьих философских очерках (письмах, набросках), во-первых, представлена практически вся возможная философская проблематика; а во-вторых, в нее органично вписана центральная и оригинальная тема русской историософии. Можно сказать, что именно у Чаадаева историософия России становится онтологией цивилизации. На первый взгляд может показаться, что в нашей истории нет ничего философского — по крайней мере, после гегелевского «вердикта»: значимость любой культуры обуславливается ее отношением к германскому миру. Но в том-то и дело, что Чаадаев решительно указал на исключительность России в историческом процессе. Он указал на неочевидность ее статуса, на нетривиальность элементарных оснований русского мира, которые, с одной стороны, требуют исследования и понимания, а с другой — предполагают определенное и особенное к себе отношение — деятельное отношение. Замечательны слова Чаадаева о принципах образования в России, обращенные к Николаю I: «Я полагаю, что на учебное дело в России может быть установлен совершенно особый взгляд, что возможно дать ему национальную основу, в корне расходящуюся с той, на которой оно зиждется в остальной Европе, ибо Россия развивалась во всех отношениях иначе, и ей выпало на долю особое предназначение в этом мире. Мне кажется, что нам необходимо обособиться в наших взглядах на науку не менее, чем в наших политических воззрениях, и русский народ, великий и мощ-

ный, должен, думается мне, вовсе не подчиняться воздействию других народов» [2, с. 88].

Не составит труда в творческом наследии Чаадаева обнаружить множество подтверждений тому, что его мысль была захвачена двумя темами, согласование которых и определило философскую проблему, которую он стремился разрешить. Мы имеем в виду тему историческое самосознания как залога нравственной зрелости народа и тему пространственной протяженности России. Наиболее полно сочетание этих элементов цивилизационного строительства выражено в одном из «отрывков», найденных в архиве философа. Приведем его в тематическом сокращении: «Всякий народ несет в самом себе то особое начало, которое накладывает свой отпечаток на его социальную жизнь, которое направляет его путь на протяжении веков и определяет его место среди человечества; это образующее начало у нас — элемент географический; вся наша история — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел. <...> Словом, мы лишь геологический продукт обширных пространств, куда забросила нас какая-то неведомая центробежная сила, лишь любопытная страница физической географии» [2, с. 480]. Обратим внимание на то, что для Чаадаева историческое состояние России носит пассивный характер. В чем и выражается нравственная (историческая) неразвитость ее народа. Однако что на самом деле значит определение — «продукт обширных пространств»? Ведь эти пространства кто-то должен был не только открыть, но и освоить. И в удел русским досталось неведомое пространство, о чем, как бы выполняя завет Чаадаева⁵, размышлял В. О. Ключевский: «Восточные славяне... увидели себя на бесконечной равнине, своими реками мешавшей им плотно усесться, своими лесами и болотами затруднявшей им хозяйственное обзаведение на новоселье, среди соседей, чуждых по происхождению и низших по развитию, у которых нечем было позимствовать и с которыми приходилось постоянно бороться, в стране ненасиженной и нетронутой, прошлое которой не оставило пришельцам никаких житейских приспособлений и культурных преданий, не оставило даже развалин, а только одни бесчисленные могилы в виде курганов, которыми усеяна степная и лесная Россия» [3, с. 48]. Разве не вызван подвиг освоения этого бескрайнего простора глубочайшим нравственным основанием? Другое дело, что уяснение значения исторического, а стало быть, нравственного смысла «подвига» оказывается возможным только после претворения стихийных начал.

⁵ «История нашей страны... рассказана недостаточно. <...> Мысль более сильная, более пронзительная, чем мысль Карамзина, когда-нибудь это сделает» [2, с. 456].

Войдя позже большинства народов Европы в горизонт ее цивилизационного развития, Русь практически сразу открыла собственное поле социокультурной деятельности. И это было именно поле — дикое поле с непроходимыми лесами и болотами на севере и бескрайней, кочевничьей степью на юге. В самом деле, протяженность России впечатляет и сама по себе — как фактическая данность и как наглядный результат цивилизационного становления. Нигде в мире нет ничего подобного. Миллионы квадратных километров суши, большая часть которой, по мнению специалистов, не пригодна для проживания, были открыты, освоены и продолжают осваиваться людьми, организовавшись в ходе героической хозяйственной деятельности в единый народ. Причем понятие «героичность» в данном случае имеет не фигуральный, а буквальный смысл. Ведь освоение «диких земель» вполне можно сравнивать с подвигами, смиряющими природную стихию, проявляющимися в человеке его подлинную созидательно-преображающую сущность.

После Чаадаева поиск специфического и одновременно универсального в цивилизационном масштабе вида деятельности оставался главным в русском сознании. Все оригинально русские течения мысли (славянофильство, народничество, анархизм) были ориентированы на решение этой задачи — несмотря на то, что достижение искомого результата виделось при условии предельно широкого общественного участия. В рамках той же тенденции развивался в России и марксизм, форсировано перешедший из теоретическо-академической в фазу практического осуществления. Почему это стало возможным — предмет особого исследования. Мы же хотим подчеркнуть своеобразную национальную прагматику, предполагающую необходимость широкого всенародного участия в преобразованиях планетарного, космического масштаба. Ведь по словам того же Н. Я. Данилевского, «только та деятельность плодотворна, то чувство искренне и сильно, которые не сомневаются в самих себе — и считают себя окончательными и вечными. <...> Без этой иллюзии ни истинно великая деятельность, ни искреннее чувство невозможны» [1, с. 69–70]. Правда, сам Н. Я. Данилевский данное утверждение относил к области индивидуальной мотивации. И в этом, пожалуй, коренится основное противоречие в его понимании сущности деятельности. По какому критерию правомерно выделять частный образ действий из общего, а может быть, и всеобщего образа деятельности? Ведь, строго говоря, любая деятельность носит всеобщий характер, поскольку в той или иной форме соотносится с любой другой. Другое дело, зачастую выявить степень такого соотношения бывает непросто.

Но коль скоро мы ведем рассуждение об истории, то подразумеваем именно такой род деятельности, который, по меньшей мере, во-первых, претендует на всеобщий характер, а во-вторых — ее субъект находит выражение в человеческом измерении. С этой точки зрения, философия истории Гегеля не отвечает второму требованию. Ибо люди в его концепции — всего лишь средства осуществления абсолютного духа. Наиболее значимые послегегелевские философско-исторические теории стремились решить эту задачу, «обнаружив» субстанциальную сущность в той или иной общности людей. Пролетариат, крестьянство, интеллектуалы-технократы, те или иные нации, конфессии представлялись в качестве тех, кто постиг совершенную форму человеческой активности. Но каждый раз кажущиеся цивилизационные достижения, успехи оборачивались и оборачиваются тяжелейшими историческими разочарованиями.

Это в полной мере относится и к России. Народничество, анархизм, наконец, русский марксизм достигли у нас не только теоретического оформления, но и практического осуществления. Национальное или классовое мессианство было характерно для каждого из этих направлений. Но их историческая ограниченность была связана все с той же проблемой частной мотивации субъекта. Даже наиболее результативные усилия, предпринятые в советский период нашей истории по созданию общности «советский народ», прервались, едва официально было декларировано достижение цели⁶. И все же этот опыт был не случаен. Более того, его следует рассматривать не только как попытку социалистического строительства, учитывая то, что даже по формально-историческим причинам Россия была к нему не готова. С той же отчетливостью здесь можно видеть осуществление более грандиозного проекта, официально никогда не заявленного, но недвусмысленно угадываемого в идейно-ценностных ориентациях и некоторых практических достижениях той эпохи. Мы имеем в виду исторический проект Н. Ф. Федорова.

Конечно, может показаться по меньшей мере странным даже отвлеченное допущение хоть какого-нибудь родства между религиозно-мистическим учением Н. Ф. Федорова и рационально-прагматическим проектом большевиков. И все-таки не так трудно убедиться в том, что не только концептуальные положения Федорова, но и важнейшие практические предвосхищения были хотя бы отчасти реализованы в семидесятилетний период советской истории. Причем это стало возможным вследствие переосмысления некоторых принципов марксизма. Скажем,

⁶ См. материалы XXIV съезда КПСС [4, с. 101]

положение о решающей роли классовой борьбы в историческом процессе было претворено в практику классового союза рабочих, крестьян и интеллигенции, составляющего основу общенародного государства.

Целью настоящего рассуждения не является апология социалистического строительства. Мы лишь хотели бы подчеркнуть практическую конгениальность советской эпохи теоретическим интуициям основоположника русского космизма. Социалистическое строительство в СССР во многом актуализировало проект Н. Ф. Федорова, декларируя и воплощая в действительность «философию общего дела». И такое «дело» мыслилось, отчасти и осуществлялось не только в классовом единении, но и единении национальном, единении мужчины и женщины, и что самое важное в контексте федоровских воззрений — в единении поколений.⁷ Социализм можно было бы даже отождествить с «общим делом», если бы ни его приземленность, приверженность бытию «здесь и сейчас». И правомерно допустить, что исторический путь социализма в России прервался именно по причине его ограниченного, несовершенного целеполагания, способного увлечь каждого человека деятельностью, равнозначимой для него и общества. Наш социализм оказался не вполне радикальным, последовательным, а потому — не вполне принципиальным. Но эту слабость Федоров видел даже у тех, кто во многом был ему близок и причащался от его учения: Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева.⁸

Итак, все предшествующие наши размышления имели своей целью подойти к утверждению того, что Н. Ф. Федоров был первым и пока единственным мыслителем, постигшим субстанциальный статус исторического измерения бытия и открывшим онтологическое содержание исторического знания. В учении Федорова история охватывает собой все: онтологию в школьном ее понимании, теорию познания, антропологию, этику, эстетику, космологию. Ведь именно в истории раскрывается подлинная субъектность бытия, призванная преобразить его в торжество бессмертной жизни. Субъектность эта выступает в виде всечеловеческого братства. В связи с этим, правда, нельзя не вспомнить об О. Конте, писавшем о человечестве как о Великом Существом (*Grande Etre*). Но для французского философа это существо выступало целевым

⁷ Самым проблематичным в свете официальной атеистической риторики той эпохи может показаться утверждение о конфессиональном единстве. Но ведь, строго говоря, религиозность народов СССР не была упразднена. А в годы Великой Отечественной войны небывало возросший накал ее напряжения, безусловно, стал одним из сильнейших источников общенационального единения.

⁸ Об этом хорошо писал С. Н. Булгаков в статье «Загадочный мыслитель» [5, с. 294–299].

объектом деятельности с весьма отвлеченной мотивацией. У Федорова же всечеловеческое братство выступает и как изначальное единство родства, и как актуальное единство общего дела, и как целевое единство в достижении всеобщего бессмертия. Тотальная победа над смертью, воскрешение умерших — это восстановление космической целостности мира в его жизнеутверждающей сущности.

Отношение, которое с самого его возникновения вызывало учение Федорова, очень хорошо передается русским словом «недоумение». В нем — и недоразумение, и подозрение безумия, воскрешение умерших (буквальная задача «общего дела»), с точки зрения церковно-религиозной — проявление невероятной гордыни. Патрификация, или отцовствование, с точки зрения классической учености — фантастическая нелепость. Но нашему философу оно видится прежде всего «неумением» заняться подлинным делом, основа которого — свободное признание общей цели, т. е. преодоление глобальной разобщенности. Отсюда и настоящая наука «должна быть знанием причин не вообще, а знанием причин именно небратства, должна быть знанием причин розни, которая делает нас орудиями слепой силы природы» [6, с.66]. Только такое знание становится полным, или «цельным», знанием, которое предполагает активную, т. е. свободную, со-знательную деятельность, которой не нельзя не занять себя в силу очевидности ее существенности, значимости, безусловности. А что может быть безусловнее в своей значимости для каждого человека в отдельности и для всего человечества, чем победа над смертью, т. е. над своей ограниченностью, зависимостью.

В истории философии трудно найти мыслителя, кто бы так последовательно отвергал персональную, обособленную субъектность, «канонизированную» в кантовских критиках. «Критика практического разума» не знает объединенного человечества, не дает правила для общего действия всего рода человеческого, так же как и «Критика чистого разума» не знает другого опыта, кроме опыта, производимого кое-где, кое-когда и кое-как, она не знает опыта, производимого всеми, всегда и везде...» [6, с. 72]. По убеждению Н. Ф. Федорова, новоевропейская, т. е. буржуазная, мысль всегда имеет в виду прежде всего частную заинтересованность в единичных и потому случайных ценностях. Она культивирует обыденность, опрощающую человека до единично обособленного существа, уподобляющегося животному, в пресыщенности суетными «безделушками» охватываемого бездеятельным пессимизмом. Потому даже философия искусства оказывается руководством «для рецензентов, а не для художников» [6, с. 73].

Подлинный же субъект соборен. Основой этой соборности является переживание глубокой привязанности к ближнему, ужас от его

возможной утраты, неумаляемая готовность пожертвовать собой ради него. Основой соборности является любовь. В любви рождается и хранится, из любви исходит сверхъестественная (в смысле превосходящая природу и стихию смерти, как предельное ее выражение) энергия житнетворения. Творческое со-знание в отличие от радикально-критического сомнения, не может не перейти к очевидности того, что его состоятельность обеспечивается только первичной включенностью в порядок целокупного со-существования многих. Семья, в заботе которой возникает собственное сознание, самое убедительное тому подтверждение. Трудно представить, в каком исступлении брошенности, забытости, одиночества мог возникнуть симулякр индивидуально-самодостаточной мысли. Критерий истины «рождается с человеком, он есть чувство родства, чувство, которое господствует в детстве исключительно...» [6, с. 98], и которое должно расширяться по мере взросления человека — достижения зрелости разума, постигшего смысл своего существования.

Только тогда и начнется настоящая история, когда «наше действие», «наше произведение» как результат «нашего совокупного разума и воли» [6, с. 197], совершенного в единстве человеческой жизни духа, начнет побеждать ужасающий хаос смертоносной, разъединяющей все сущее материи.

Мы сознательно не акцентируем внимание на том, что инициатором исторического движения Н. Ф. Федоров видел русский народ. По большому счету, это значительная, но не решающая деталь в его философии истории. Существенным моментов ее является всемирное братство как форма осуществления общего дела, цель которого — победа над смертью. В определенном смысле, наверное, можно даже говорить о русском народе как о некоей космической потенции, чистой возможности, по мере своего самоопределения включающего другие народы в порядок исторической действительности. Вот почему мы можем говорить о субъектно-субстанциальной роли русских в мировой истории, «опознанной» Н. Ф. Федоровым и обоснованной с метафизической глубиной, в которой, примиряясь, совпадают научные и религиозные представления, «враждовавшие» в «доисторические» времена. И основанием этого примирения выступает нравственный принцип, всеобщий характер которого русскому основоположнику космизма был очевиден.

В творчестве Н. Ф. Федорова мы видим, в самом строгом смысле слова, теоретическое прозрение конечных смыслов человеческого бытия, ставшее своего рода выражением народного духа, обретающего собственную определенность не в национальной ограниченности, а во вселенской (всенациональной) целокупности, осуществляющей дей-

ствительность жизни. Здесь уместно еще раз вспомнить П. Я Чаадаева. Он писал в 1835 г. А. И. Тургеневу о том, что «Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику; ее дело в мире есть политика рода человеческого <...> Провидение создало нас слишком великими, чтоб быть эгоистами; что оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества; что все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить; что в этом наше будущее, в этом наш прогресс...» [2, с. 96]. А двумя годами раньше он написал поистине пророческие слова: «...мы, русские, подвигаемся теперь вперед бегом, на свой лад, если хотите, но мчимся, несомненно. Пройдет немного времени, и, я уверен, великие идеи, раз настигнув нас, найдут у нас более удобную почву для своего осуществления и воплощения в людях, чем где-либо, потому что не встретят у нас ни закоренелых предрассудков, ни старых привычек, ни упорной рутины, которые противостали бы им» [2, с. 79]. Вряд ли наш «басманный философ» тогда мог предположить, что уже родился человек, который своим «фантастическим» учением бросит вызов и «закоренелым предрассудкам», и «упорной рутине». Еще более удивительным для него было бы узнать, что за три года до его кончины в одном из сел Рязанской губернии появится на свет ученый-самородок, благодаря которому через 100 лет русские откроют новую эру человечества, вскормленную высшим нравственным идеалом — восстановлением всемирного братства.

Философию Н. Ф. Федорова многие воспринимают не более чем интеллектуальное чудачество. Но разве не чудаками в свое время прослыли Фалес, Гераклит, Сократ? Вопросы онтологии всегда чудны и не всегда понятны. Онтологическая история России, разработанная Н. Ф. Федоровым, замечательна своей вынятностью, очевидностью до такой степени, что способна либо ужасать, либо восхищать человеческую душу. В первом случае она застывает в высокомерно саркастической насмешке. Во втором — она вовлекается в процесс «общего дела».

Литература

1. Данилевский, Н. Я. (1991), *Россия и Европа*, М.: Книга. 574 с.
2. Чаадаев, П. Я. (1991), *Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т.* Т. 2. М.: Наука. 672 с.
3. Ключевский, В. О. (1987), *Курс русской истории*, в: Ключевский, В. О. *Сочинения: в 9 т.* Т. 1, М.: Мысль.
4. *XXIV съезд Коммунистической партии Советского Союза*. Стенографический отчет. Т. I. М.: Политическая литература, 1971.
5. Булгаков, С. Н. (1993), *Загадочный мыслитель*, в: Булгаков, С. Н. *Сочинения: в 2 т.* Т. 2: Избранные статьи, М.: Наука.
6. Федоров, Н. Ф. (1982), *Сочинения*, М.: Мысль.

Контактная информация:

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

**The ontology of history in the retrospective of Russian philosophy
(P. Chaadaev — N. Danilevsky — N. Fedorov)**

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. The ontology of history in the retrospective of Russian philosophy (P. Chaadaev — N. Danilevsky — N. Fedorov). *Philosophy of the History of Philosophy*, 2021, vol. 2, pp. 90–106.
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.106> (In Russian)

The article is devoted to one of the features of Russian philosophy — the key role in its development, which was played by the problems of history. The authors begin to study this issue with a general analysis of the status of historical issues in the system of philosophical knowledge, proceeding to substantiate the thesis of the predominantly ontological characteristics of history. The essence of the substantiation of this statement boils down to the fact that philosophy deals with an entity that opens to consciousness as a world, i. e. as a being ordered by man. The world as reality is reality as a form and result of human activity. Consequently, the source of existence as the original is in the foundations of human activity. Next, the authors proceed to consider the reasons why the topic of historical development has become a priority in Russia, and history as a form of human existence has been considered in an ontological way. Using the example of the philosophical creativity of three Russian thinkers (P. Ya. Chaadaev, N. Ya. Danilevsky and N. F. Fedorov), the authors demonstrate the general logic of the development of historical self-consciousness as the basis of civilizational self-determination of Russia. The article draws special attention to the peculiar national pragmatics of Russian historiosophical thought, which implies the need for broad national participation in transformations that have in mind a planetary, cosmic scale. In addition, the authors put forward a polemic thesis about the practical congeniality of the Soviet era to the theoretical intuitions of the founder of Russian cosmism. Socialist construction in the USSR, in the understanding of the authors, largely actualized the project of N. F. Fedorov, declaring and actually expressing the “philosophy of the common cause”. And such a “thing” was conceived, despairing and carried out not only in class unity, but also in national unity, the unity of man and woman, and most importantly in the context of Fedorov’s views — in the unity of generations.

Keywords: ontology, philosophy of history, civilizational self-consciousness, activity, reality, subject of history, P. Chaadaev, N. Danilevsky, N. F. Fedorov, philosophy of common cause, sobornost.

References

1. Danilevsky, N. Ya. (1991), *Russia and Europe*. Moscow: Kniga Publ. (In Russian)
2. Chaadaev, P. Ya. (1991), *The complete collection of works and selected letters, in 2 vols, vol. 2*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
3. Klyuchevsky, V. O. (1987), *The course of Russian history. Essays, in 9 vols, vol. 1*, Moscow: Mysl Publ. (In Russian)
4. *XXIV Congress of the Communist Party of the Soviet Union. Verbatim report, vol. 1 (1971)*, Moscow: Politicheskaya literatura Publ. (In Russian)
5. Bulgakov, S. N. (1993), *The Mysterious thinker*, in: Bulgakov, S. N. *Essays, in 2 vols, vol. 2: Selected articles*, Moscow: Nauka Publ., pp. 293–302. (In Russian)
6. Fedorov, N. F. (1982), *Essays*, Moscow: Mysl Publ. (In Russian)

Received: September 21, 2021

Accepted: October 4, 2021

Authors' information:

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

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