

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПОЗИТИВІЗМ

М.Ф. ФЕДОРОВА

Б.К. Матюшко

Ювілейна історична дата 1025-річчя хрещення Русі-України є доброю нагодою осмислення не лише значення цієї величної події і загалом понад тисячолітньої української християнської традиції.

Однією з найважливіших частин дійсності, з впевненістю можна сказати, суспільного буття українців та інших народів християнської, а особливо православної традиції, є небачений порівняно з дохристиянськими часами розвиток освіти і науки. Саме звідси бере свій початок безпосередня участь українців та виходців з України у творенні культури цілого людства.

Враховуючи сказане, ми маємо можливість звернутися до переосмислення названої історичної події в тому ключі, про який не так часто ведуть мову фахівці в галузі гуманітарних наук, але який надає незаперечне свідчення на користь епохального, всесвітнього значення прийняття нашою країною християнства, насамперед православного.

Йдеться про те, що в цілому саме християнство, у конструктивному і взаємовигідному діалозі з іншими монотеїстичними релігіями і дохристиянською спадщиною античної філософії, стало колицкою науки в її класичному і сучасному вигляді. У зв'язку з питанням про християнські витoki науки та християнством як унікальною релігією, яка підносить на найвищу висоту богоподібність людини, особливий інтерес становлять філософські вчення недалекого минулого, які стали відповіддю на виклики, поставлені негативними проявами технічної цивілізації, що народилася на межі ХІХ–ХХ століть. Вони і в наші дні є цілком дійсними, оскільки являють собою не що інше, як глобальні проблеми людства.

Їх успішне розв'язання залежить перш за все від вибору правильних світоглядних орієнтирів. Тому важливо, щоб ці виклики, які останнім часом лише загострилися, дістали співмірну відповідь.

Одним із вчень, які мають таку мету, є ідейна спадщина, воістину справа життя видатного російського філософа Миколи Федоровича Федорова (1828 – 1903). Він, творець знаменитої «філософії спільної справи», значною мірою продовжує традицію української думки: його вчителем є волинянин Йосип Міхневич, який познайомив тоді ще студента Федорова з вченням, у тому числі і натурфілософським, Фрідріха Шеллінга.

Про це вчення написано багато, і тому можна розставити певні акценти. Ідеї Федорова, висловлені в різноманітних творах мислителя [10] стали об'єктом зацікавлень вже від часу їх оприлюднення. Так, учень філософа Валентин Кожевников підготував систематичний виклад поглядів свого вчителя [5], відгукнувся на «філософію спільної справи» один з видатних російських релігійних мислителів ХХ століття, протоієрей Сергій Булгаков [2], не оминув її увагою і чільний представник Київської школи Микола Бердяєв [1]. Інші вихідці з України, священики, автори класичних праць з історії філософії на теренах Російської імперії, Георгій Флоровський [7] та Василь Зеньковський [4] дали досить оригінальні тлумачення ідей Федорова, присвятивши йому розділи і параграфи своїх книг. Звернувся до його спадщини і Микола Лоський [6]. З сучасних наукових розвідок варто звернутися до праць визнаної дослідниці філософії Федорова Світлани Семенової [8], [9], написаних у радянську та пострадянську добу. Українські витоки «філософії спільної справи» зокрема і російського космізму загалом проаналізовані у статті Григорія Волинка та Наталії Мозгової [3].

Нагадаємо, що головні її ідеї наступні. Людство перебуває у стані ворожнечі, «небратства», оскільки забуло про своїх спочилих предків, батьків. Водночас нежива природа стає час від часу джерелом катастроф, які забирають життя десятків, а іноді й сотень тисяч людей. Окрім того, саме через прояви «смертоносної сили природи» ще більша кількість людей потерпає від голоду через неврожаї. Але сучасні природничі й технічні науки дають людині можливість перестати бути пасивним спостерігачем або жертвою природи. Людина може здійснити знамениту «регуляцію природи», тобто успішне управління різноманітними її явищами, які впливають на її життя. З часом наука вийде на рівень, який дозволить у прямому розумінні слова воскресити, повернути до життя минулі покоління, а також створити на планетах Сонячної системи такі умови, які дадуть можливість заселити їх.

Окрім загальновідомого факту, що ці ідеї стали філософсько-світоглядною основою космонавтики, очевидними є переваги «філософії спільної справи» як вчення, що являє собою систему елементів провідних здобутків класичного природознавства та їх осмислень у контексті основних філософських наук. Численні приклади компаративного аналізу минулих тогочасних філософських вчень, від конфуціанства до ніцшеанства, дозволили Федорову належно обґрунтувати свої ідеї.

Нааявний доробок дослідників поглядів російського філософа, підготовлений з різних точок зору і в різний час, представляє понад столітню традицію їх вивчення. Враховуючи природознавчі, натурфілософські та християнські джерела ідей Федорова, виникає питання: чи можна стверджувати, що його філософія являє собою оригінальний варіант поєднання позитивізму з християнством? Адже очевидно, як відзначає С.Г. Семенова, «на вченні Федорова позначились впливи, які йдуть від різних, часто протилежних традицій — від природничо-наукового позитивізму до релігійно-філософських концепцій» [8, с. 8].

Пошук відповіді на нього і виступає метою даної статті. Для її досягнення слід виконати наступні завдання: (1) з'ясувати ставлення М. Федорова до ідей позитивізму; (2) проаналізувати наявні в текстах мислителя приклади поєднання положень християнського вчення з філософією та методологією науки позитивізму; (3) охарактеризувати конкретні застосування цих нових побудов у вирішенні Федоровим основних питань «філософії спільної справи»; (4) спів ставити оцінки філософії Федорова у класичних працях з історії російської філософії і виявити ступінь загальної актуальності його поглядів.

До позитивізму російський мислитель звертається перш за все у своїй головній праці «Питання про братерство, або спорідненість, про причини небратнього, тобто немирного, стану світу і про засоби відновлення спорідненості. Записка від невчених до вчених, духовних і світських, до віруючих і невіруючих». Набагато менші за обсягом статті-замітки, наприклад, «Небесні науки як факт і як проект», «Майбутнє астрономії», а також «страшний суд філософії», «Ярмо Канта», «Про дві "Критики": міську, міщанську, та сільську, селянську». Останні три присвячені аналізу агностицизму великого німецького філософа, спорідненому з відповідними позитивістськими установками.

Як зазначено вище у короткому нарисі поглядів Федорова, вихідними положеннями «філософії спільної справи» є стан ворожнечі, «небратерства», між народами, суспільними прошарками і окремими людьми, а також відкриття можливості людини вплинути на погодні умови, здійснити «метеорологічну регуляцію» з метою штучного спри-

чинення опадів для припинення посух, що загрожують голодною смертю мільйонам людей. Доречно згадати, що російський філософ звертає увагу на успішні експерименти, проведені засновником Харківського університету Василем Каразіним: громовідвід, піднятий у верхні шари атмосфери на повітряній кулі, спрацював так само ефективно, як і близько до поверхні землі [10, с. 57]. Виникає питання: наскільки наука і техніка готові здійснити управління природними явищами, щоб мати змогу об'єднати людство для досягнення спільних цілей? Для цього необхідно ще раз з'ясувати причини причини і наслідки ворожнечі, немирного стану. Якщо він зумовлений пануванням егоїстичних бажань окремих індивідів, і, відповідно, використанням досягнень науки для «мануфактури», тобто захоплення споживацького ставлення до дійсності виробництвом предметів розкоші, то «небратерство» знаходить один зі своїх найбільших проявів у розшаруванні людства на вчених і невчених, причому освічені люди являють собою вузьку спільноту, відокремлену від переважної більшості співвітчизників та не задіяну у вирішенні життєво важливих питань.

Ізоляція наукових спільнот від решти суспільства в свою чергу призвела до перетворення науки і наукового знання на систему абстрактних тверджень, більше того, «перетворення світу на уявлення, на фікцію; те, що в житті є егоїзмом, соліпсизмом, і всі злочини, які з нього випливають, — усе це знайшло свою формулу у філософському вислові “світ — моє уявлення”» [10, с. 69]. Окрім того, неминучим став відчутний розрив між теоретичним знанням і його практичним застосуванням.

Успіхи природознавства середини XIX ст. та криза класичної філософії знайшли відображення у позитивізмі, який вбачає еталон будь-якого знання в емпіричних науках. Наскільки спроможне це «останнє слово європейської думки» стати філософською основою подолання всезагальної роз'єднаності? В умовах, коли наука є справою типових «кабінетних учених», вона закономірно набуває схоластичного, вузькопрофесійного характеру, недоступного для широкого загалу. Тому Федоров зазначає:

Позитивізм, останнє слово європейської думки, не є вихід зі школи, отже, з вченого прошарку, тобто позитивізм ґрунтується також на відокремленні теоретичного розуму від практичного [...] Позитивізм — лише видозміна метафізичної схоластики, яка і сама шляхом такої самої видозміни виникла зі схоластики теологічної» [10, с. 70-71].

Використовуючи в цьому твердженні відомий «закон трьох стадій» основоположника позитивізму Огюста Конта, Федоров підкреслює на-

явність метафізичної проблематики природничих наук і необхідність перегляду епістемологічних і методологічних установок філософії, яка покликана подолати стан «небратерства». В іншому місці він називає Канта, поряд з Джоном Стюартом Міллем, «лжесуддею нижчого порядку» [10, с. 533], одним з тих, хто намагається вчинити справжній «Страшний суд філософії». Отже, чинний позитивізм, прямо пов'язаний з нігілістичними настроями та вульгаризаціями, для засновника «філософії спільної справи» є неприйнятним. У цьому контексті слід наголосити на відношенні прямої спадкоємності між ідеями Федорова і його вчителя Міхневича, витоки яких сягають філософії Шеллінга. Так, відомий український шеллінгіанець, чії лекції у Рішельєївському лицейі Одеси слухав Федоров, «аналізуючи погляди античних філософів, звертає увагу на ціннісний аспект природи. Він ставить питання про її “темний бік”, про її ворожість до людини, про злу природу, про зближення людини з природою, про силу, яка підносить людину і паує над природою, тобто про розум» (цит. за: [3, с. 34]).

Філософія Канта і його учнів, критицизм, «кантизм» та «неокантизм», за Федоровим, «теж схоластика. Критика чистого розуму може бути названа наукою, або філософією, лише у вузьких межах штучного необ'єднаного досвіду (кабінетного, лабораторного)» [10, с. 71]; Кант «прирік знання, як це зробив і позитивізм, на вічне дитинство. Затиснене межами штучного, іграшкового досвіду, в малому вигляді, знання залишає поза собою непізнаване, метафізику і агностицизм» [10, с. 72]. Незадовільним з цієї причини також є результат критики практичного розуму: вона, як критика справи, «відмовляючи людині в спільній справі, змушує її до фіктивної справи (гіпнотизм, спіритизм, медіумізм, матеріалізація)» [10, с. 72].

Водночас не слід забувати, що кожна людина, як Боже творіння, і ціле людство під керівництвом наукової спільноти, «комісії для об'єднання», має вирішити питання «про заміну прогресу воскресінням, неспорідненого типу організму спорідненим типом Пресвятої Трійці» [10, с. 68]. Отже, відновлення, повернення до життя спочилих предків засобами науки і техніки якраз і є нічим іншим, як поєднанням християнства з природознавством, зрештою, дійсним і послідовним виконанням настанов позитивізму:

Вчення про воскресіння є істинним позитивізмом, позитивізмом щодо дії, виходом зі школи, таким позитивізмом, який усуває можливість всякого агностицизму, тобто чого-небудь недоступного для знання [10, с. 54].

Крім того, оновлений позитивізм дозволяє чітко розмежувати науку

та псевдонауку:

Якби позитивний напрямок був протилежний не до метафізичного і теологічного, а до народного й релігійного, які є не знання лише або споглядання, а дія, жертвоприношення, культ, тобто засіб проти зла, хоча й міфічний, тобто дивний (недійсний, уявний), тоді позитивний напрямок полягав би в перетворенні міфічної, або дивної, фіктивної дії на дійсний, справжній засіб проти зла [10, с. 71].

Цілком закономірним постає висновок Бердяєва, що Федоров «вороже наставлений проти проти всякого гностицизму, як пізнання пасивно-споглядального, гордує всякою теоретичною метафізикою, як породженням відірваного від життя вченого прошарку, як хворобливий продукт розриву теоретичного і практичного розуму» [5, с. 58].

Необхідність синтезу основних ідей християнства та позитивізму зумовлена також потребою осмислення феномену прогресу і формування цілісного світогляду. Так, розглядаючи прогрес, слідом за відомим російським істориком і соціологом Миколою Карєєвим як «поступове підвищення рівня загальнолюдського розвитку» [10, с. 75], Федоров відзначає:

Прогрес за відсутності внутрішнього об'єднання і зовнішньої для всього роду людського справи є явищем природним; і доки не здійсниться об'єднання в спільній справі перетворення смертоносної сили природу на живоносну, людина буде підпорядкованою сліпій, природній силі [...] нарівні з бездушною матерією [10, с. 76].

До того ж усвідомлення молодшими поколіннями своїх переваг у розумовому розвитку порівняно з минулими виявляється в гордовитому ставленні синів і дочок до батьків, що «досить відоме і навіть знайшло свого виразника в авторі “Батьків і дітей”» [10, с. 77]. Хоча прогрес прагне до усунення зла, в дійсності виявляється, що

прогрес [...] є усвідомленням своєї повної мізерності перед сліпою, безтямно природою. Прогрес робить батьків та предків підсудними, а синам і нащадкам дає суд і владу над ними: історики — судді над померлими, тобто над тими, хто вже поніс вищу міру покарання, смертну кару, а сини — судді над тими, хто ще не помер [10, с. 79].

Цей стан справ впливає з хибного методологічного підходу, властивому класичному позитивізму: «прогрес, ототожнюваний з розвитком, еволюцією, очевидно запозичується у сліпої природи і застосовується до людського життя» [10, с. 81]. Але якщо під прогресом розуміти цілковиту перемогу над злом і утвердження замість нього добра, він сам

вимагає воскресіння, але така вимога полягає в прогресі не лише знання, а й дії, в прогресі не лише того, що є, а головне, того, що повинно

бути: тільки разом з переходом вченого прошарку від знання до справи і прогрес перейде від знання того, що є, до знання того, *що повинно бути* (курсив в оригіналі. — Б.М.) [10, с. 81].

Небезпека того, що технізація суспільства загрожує знеособленням людини, перетворенням її з суб'єкта на засіб діяльності, була виявлена ще в кінці XIX століття. Як говорить сам Федоров, «замість перетворення сліпої сили природи на керовану розумом, прогрес саму душу перетворює на сліпу силу» [10, с. 85], у той час як «метою істинного прогресу може і повинна бути лише участь усіх у справі, або праці, пізнання сліпої сили, яка носить у собі голод, хвороби і смерть, для перетворення її на живиносну» [там само]. Висновками російського філософа з аналізу прогресу виступають твердження, які можна назвати формулою християнського позитивізму. Ним є вчення про воскресіння, в якому класичні канони науковості поєднані з відповідним догматом християнства:

Вчення про воскресіння можна назвати позитивізмом, але позитивізмом, який відноситься до дії, адже, за вченням про воскресіння, не знання міфічне замінюється позитивним, а міфічна, фіктивна дія замінюється дією позитивною, тобто дійсною; разом з тим вчення про воскресіння не передбачає довільних меж дії і має на увазі дію спільну, а не кожного зокрема. Воскресіння як дія є позитивізм у царині кінцевих причин; тоді як позитивізм у звичайному сенсі, тобто позитивізм знання, відноситься до причин початкових [там само].

До того ж,

XIX століття є прямим висновком, справжнім сином попередніх століть, прямий наслідок відокремлення земного від небесного, тобто повне спотворення християнства, заповіт якого саме і полягає у поєднанні небесного з земним, божественного з людським; всезагальне ж воскресіння, воскресіння іманентне, усім серцем, усією думкою, всіма діями, тобто всіма силами й здібностями всіх синів людських здійснюване, і є виконанням цього заповіту Христа — Сина Божого і разом Сина Людського [10, с. 94].

Узагальнюючи історико-філософські пошуки засновника «філософії спільної справи», зокрема виявлення ним причин неспроможності традиційної філософії, В. Кожевников висловлюється так:

Навпаки, філософія, викликана необхідністю, потребою життя, існує лише заради торжества мудрості та блага, заради всезагального спасіння. Це не негативна філософія чистого мислення, що задовольняється вченим спогляданням істини; це і не пасивна філософія почуття, яка тоне в царині нестійких поривань і невизначених прагнень. Це суворо реальна, проєктивна й активна філософія справи всезагального

спасіння через всезагальне знання, розумно і морально, і при цьому добровільно до спільної мети спасіння спрямовуване [5, с. 283].

Тут доречно згадати і застороги від вульгаризації ідей Федорова, висловлені С.М. Булгаковим:

Жодна ідея М.Ф. не піддається такій небезпеці лжетлумачення, спотворення, вульгаризації, як цей його сміливий «проект». Особливо великою є небезпека розтлумачити релігійну ідею в душі сучасних наукових позитивістів а la Мечников і релігійний ідеал перетворити на нестерпну банальність, яка лише позаду вже циркулюючі [2, с. 509].

Методологічні вказівки, вироблені Федоровим на основі ідеї християнського позитивізму, зустрічаються у багатьох місцях його творів. Так, аналізуючи перспективи розвитку дійсного життя людини, «обмеженого коротким часом і тісним простором», філософ висловлює думку, яка не лише ілюструє витоки космізму і навіть підстави космонавтики, а й засвідчує певну ідейну спорідненість з Володимиром Вернадським, Едуардом Леруа і П'єром Тейяром де Шарденом у їх вченнях про біосферу та розвиток світу.

Справжнє життя [...] по тому, як умови, у які поставлена людина, будуть перетворюватися на знаряддя її волі, тобто за тим, як виконується обов'язок, що полягає в управлінні сліпими силами природи, дійсне земне життя буде розширюватися до меж самої природи, бо сама природа, усвідомлюючи в нас свою несвободу, через нас самих перетворюється на світ вільних, безсмертних особистостей [10, с. 168].

Інша думка Федорова робить його попередником філософії діалогу ХХ століття і демонструє основний етичний орієнтир мислителя. Розтлумачивши Божі заповіді згідно з цілями «філософії спільної справи» він підсумовує:

Будь-яке суспільство втрачає подобу Триєдиного, вносить у себе морок (неуцтво) і смерть, якщо речі в цьому суспільстві надається перевага перед взаємністю [10, с. 171].

Тут маємо один з багатьох наголосів на необхідності практичного, повсякденного застосування християнського вчення усіма людьми без винятку.

На основі осмислення необхідності об'єднання людей задля воскресіння спочилих предків а також символічного значення різноманітних богослужінь російський філософ пропонує по суті справи оригінальну соціологічну концепцію православ'я:

Православ'я є скорбота про роз'єднання (печалування) та бажання повноти об'єднання за простором (усіх, хто живе), за часом (усіх померлих), за силою (воскресіння у життя нерозривне). Зі скорботи про роз'єднання живих походить літургія оголошених, тобто об'єднання живих (братотворення), церква видима, земна для здійснення літургії вірних. Зі скорботи за померлими (поминання, відновлення їх у думці) походить спільна справа (літургія вірних), тобто відновлення померлих уже в дійсності, щоб невидима церква стала видимою [10, с. 188].

Звідси виводиться призначення і характеристика провідних суспільних наук: історії, психології та соціології, причому остання в своїй типово позитивістській, механістичній формі, оцінюється вкрай негативно:

якщо історія є психічною задачею, то не в розумінні лише вивчення, а в розумінні пробудження душі, відчуття спорідненості. Соціологія ж є наукою про бездушне суспільство. Об'єднання живих, тобто синів, для воскресіння батьків є позитивним істинним повноліттям; тоді як звільнення, емансипація, гадана самостійність синів є лише негативним, оманливим повноліттям, заміна батьків вічними опікунами, дядьками, — словом, чужими, заміна вітчизни державою, братерства — громадянством, заміна воскресіння мистецтвом, тобто забавами, іграми; іншими словами — це вічне неповноліття або нескінченний прогрес [10, с. 198-199].

З цього логічно випливає те, що «відмовившись від синівської справи, тобто воскресіння, замінують дійсне воскресіння гаданим — у знанні; недійсним, або лише подібним, — у мистецтві; ідолопоклонством — у релігії, в розумінні *ідеолатрії* або *ідололатрії*, і лише в останньому вигляді (у вигляді *ідолопоклонства*) воскресіння доступне поки-що всім, тоді як у перших двох — лише небагатьом» [10, с. 199].

Для кращої ілюстрації обмеженості вузько емпіричного погляду на розвиток людства Федоров наводить власну оцінку історії, зроблену без урахування запропонованої ним «філософії спільної справи», тобто на основі класичного, не поєданого з християнством позитивізму, виступивши в характеристиці культури попередником Освальда Шпенглера.

Історія як факт є взаємне винищення, винищення одне одного і самих себе, пограбування або розкрадання через експлуатацію та утилізацію всієї зовнішньої природи (тобто землі), є власне виродження і вимирання (тобто культура); історія як факт є завжди взаємним винищенням, чи воно буде відкритим, як у часи варварства, чи прихованим, як за цивілізації, причому жорстокість стає лише вигонченою, а разом з тим більш злою. Такий стан ставить питання: чи повинна людина бути винищувачем собі подібних та хижаком сліпої природи, чи все-

таки вона повинна бути регулятором (керівником) останньої та відновником життя собі подібних, жертв своєї незагнужданої, сліпої юності, всього свого минулого, тобто жертв історії як факту? [10, с. 201-202].

Нарешті, прикладні застосування комплексу тих ідей, визначеного як християнський позитивізм, наявні у розв'язаннях практично всіх головних питань «філософії спільної справи». Так, визначення причин і наслідків «небратнього» стану людства маємо в попередніх рядках даної статті, тому зараз слід звернути увагу на засоби його подолання. Регуляція природи, яка певною мірою успішно проводилась уже на час написання головних праць Федорова, потребує не лише відповідної технологічної підготовки, а й усвідомлення її проведення. Так, в першу чергу, у вузькому розумінні, вона є засобом «перетворення смертоносної сили природи на живоносну», а в ширшому — засобом фізичного відновлення, воскресіння померлих предків. Оскільки регуляція природи вимагає належного розвитку відповідних наук, філософ вирішує питання про походження наукового знання. Оскільки наукова спільнота, на думку Федорова, має справу з «міським», тобто відірваним від дійсності знанням, слід звернутися до історії науки, яка розглядається з погляду її практичного застосування в умовах сільського господарства, так зване сільське знання:

Початок дійсної, нинішньої науки покладений разом з утворенням особливого міського прошарку, з відокремленням міста від села, яке має справу з живою природою, живе одним з природою життям; разом з відокремленням мануфактурного промислу від землеробства покладаються основи мертвого, так званого суб'єктивного знання, мислимого або уявного відновлення [10, с. 316].

Емпіричні науки, особливо фізика і хімія, походять від виділення окремих предметів з загального ладу, розвиток умоглядних наук, які походять від емпіричних, полягає в поділі та абстрагуванні:

Людину наука розглядає окремо від умов її життя, антропологію — від космології, так само душу відокремлюють від тіла, психологію від соматології: остання також поділяється на фізіологію і анатомію; словом, чим далі йде аналіз, тим більш мертвими є його продукти [10, с. 316-317].

Продуктом наявної філософії, як встановлено вище, є твердження про світ як власне уявлення, тобто шлях розвитку традиційного наукового знання виявляється тупиковим. Але збір матеріалів різних галузей наук, особливо природничих та суспільних, є необхідним, початковим кроком для створення дійсної науки, яка безпосередньо сприятиме успішному втіленню в життя «спільної справи»:

Спершу треба все розкласти, розділити, щоб потім скласти і з'єднати, оскільки лише смертю може бути подолана смерть. Треба було дійти саме до такої глибини сумніву, щоб тільки відтворення, відновлення всього, що зникло та безсмертя того, що зникає, визнати повним доведенням дійсного існування, і для такого доведення необхідно, щоб думка стала дією, щоб мислимий політ перетворився на дійсне переміщення [10, с. 317].

Подібно до того, як на цвинтарях зберігаються тіла спочилих предків, у музеях збираються для представлення найширшому загалові найрізноманітніші артефакти культури, у храмах звершуються богослужіння. Ці установи, серед іншого, є ланками процесу всезагального воскресіння:

Шойно розум приходить до тям (оговтавшись від неспорідненості як прояву сліпої сили природи. — *Б.М.*), то починається згадування батьків померлих (музей), а разом з цим і об'єднання синів цих померлих, а також батьків, які ще живуть (собор), для виховання своїх синів (школа) [10, с. 67].

Припинення військової діяльності, як одна з умов успішного здійснення «спільної справи», веде до об'єднання всіх названих установ в одну, створену на основі колишньої фортеці (кремля). Така фортеця перетворюється на музей,

всередині ж музею — храм, збудований на могилах предків, і як цей храм, так і служби в ньому мають стати освітнім засобом, стаючи з цієї причини і спасительними явно, а не таємничо, тому що регуляція сліпої сили, як знаряддя служіння Богові, стає перетворенням смертною сили на живоносну, а мислиме і художнє зображення минулого перетворюється на дійсне всезагальне воскресіння [10, с. 185-186].

Регуляція природи стає не лише позахрамовою літургією (доречно згадати, що саме слово «літургія» перекладається як «спільна справа»), а й засобом подолання інших релігій через фактичне досягнення мети християнства — воскресіння всіх людей:

Регуляція є істинним, а не уявним лише торжеством над язичницькими богами, адже доки громовідвід, або, точніше, громопровід, не буде спільним знаряддям, доти можна відкидати Юпітера, а не громовержця; і тільки коли війна перетвориться на регуляцію, тоді лише буде переможений і іслам як релігія війни. Тільки через регуляцію матерії і дух здобуде повну перемогу над плоттю, перемогу загальну, а не часткову, неповну, безплідну, яка можлива у наш час [10, с. 186].

Звичайно, і той результат «філософії спільної справи», що приніс Федорову славу засновника російського космізму і одного з предтеч космонавтики — ідея виходу в позаземний простір та подальша регуляція

природних умов на інших планетах з метою їх майбутнього заселення, — безпосередньо пов'язаний з християнсько-позитивістськими орієнтирами. Так, розвиваючи свою концепцію «сільського знання», мислитель говорить:

В основі сільського життя, сільської справи лежить астрономія, тобто рух сонця Зодіаком з його проявом у метеорологічному процесі (конкретна фізика і хімія), в явищах рослинного і тваринного життя. (В якому зв'язку перебувають степова зоологія з астрономією, доводить існування Зодіака; з початком землеробського життя увійшли, імовірно, до небесного кола і рослини, від яких залишилися тепер тільки «Колос» у «Діві».) За віруваннями сільських мешканців, вони самі були учасниками в процесі відновлення життя рослинного, тваринного, який вони бачили, і навіть у процесі повернення до предків до життя, який вони лише припускали [10, с. 318].

Оцінка Федоровим геліоцентричної моделі нашої планетної системи виступає своєрідним проявом слов'янофільства:

Можливо, це не проста випадковість, що слов'янин Коперник здійснив переворот в астрономії, який має слугувати вихідним пунктом нового напрямку всього знання і в свою чергу здійснити переворот і в сільському житті, скерувавши її від уявного управління рухом сонця до дійсного управління рухом Землі, так, щоб весняне відродження перетворилося на дійсне Воскресіння, тому що такий напрямок знання, очевидно, могло дати тільки землеробсько-общинне слов'янство [10, с. 319].

Освоєння космічного простору, згідно з думкою російського філософа, зумовлене саме тим, що «для синів людських небесні світи — це майбутні обителі батьків, бо небесні простори можуть бути доступними тільки для тих, хто воскрес і тих, хто воскрешає; дослідження небесних просторів є приготування таких обителей» [10, с. 359]. Ця думка, висловлена у «Питанні про причини небратнього стану» розвиваються Федоровим і в статті «Майбутнє астрономії»:

Для коперніканської астрономії, для якої і небесне склепіння є примарою, і зорі віддалені в найглибшу далечінь, нема обмеженості простору, як немає і нерухомості в коперніканській архітектурі. Кожна планета керована одним з воскреслих поколінь, одухотворена синівським почуттям, як всезагальним, як основним, сила якого виражається у всебічному дослідженні прохідних просторів у матеріальному і динамічному відношенні. Жодна молекула, жоден атом не вислизнуть від пильної уваги синів людських; жодна вібрація не буде пропущена чутним слухом або іншим будь-яким відчуттям дочок людських [10, с. 527].

Підсумовуючи спробу визначення філософії М.Ф. Федорова як християнського позитивізму, варто звернутися до зближення Г. Флоров-

ським ідей російського мислителя з відомою «релігією людства» пізнього періоду творчості основоположника позитивізму, яка теж ґрунтується на природознавстві.

І дуже характерно що у Федорова виявляється несподівано багато точок близькості та дотику з «Позитивною політикою» Огюста Конта. Можна думати, що не випадково і В. Соловйов взявся знову за читання Конта в дев'яності роки, коли вплив Федорова на його думку давався взнаки так очевидно [7, с. 328].

Незважаючи на численні зауваження щодо явного розходження автора «Філософії спільної справи» з православно-християнською традицією, В. Зеньковський відзначає, що Федоров будував «систему “проективної” філософії, тобто філософії “дії”, а не пасивного лише споглядання світу [...] Основне натхнення Федорова про боротьбу зі смертю так сяє світлом християнського благовістя про воскресіння, що це сійво не можуть послабити наївні форми, в які виливалася думка про активну співучасть людей у спасінні, відкритому для нас подвигом Христа» [4, с. 587].

М. Лоський, хоча і стверджує про неможливість для науки створити переображене тіло, а також вбачаючи у поєднанні Федоровим релігійної філософії з натуралістичними мотивами, особливо позитивістською теорією прогресу, веде мову про цінність і можливий великий вплив поглядів мислителя «в наші дні, коли людство, спираючись на гігантські темпи розвитку науки і техніки, ставить перед собою надзвичайно сміливі завдання» [6, с. 104].

Особливої уваги в нашу, за висловом Чарльза Тейлора, секулярну добу, варта загальна концепція науки Федорова. Адже відомо, що саме по собі наукове знання є не лише знеособленим, а й позаморальним. Як наголошує С. Семенова,

наука, провідна будівнича сила сучасного світу, працює одночасно з рівним цинічним успіхом і на руйнування. Тому зразок «науково побудованого людства» не лише відштовхує, а й починає вже жахати. Федоров не визнавав за наукою як такою автономної регулятивної цінності, вважаючи, що вона має підкоритися вищому, релігійному ідеалові. Більше того, вважав, що християнство досі виявляється незавершеним, не вийшло у Справу багату в чому через свій розрив зі знанням, з наукою. Точніше, винною виявилася сама наука (і філософія в тому числі), яка відірвалася від релігії, не зуміла усвідомити себе працюючою на ниві християнського преображення світу, реальним знаряддям здійснення безсмертного порядку буття [9, с. 217].

Вищесказане дозволяє зробити наступний загальний висновок: унаслідок звернення до натурфілософської та природничої проблемати-

ки як одних з найважливіших джерел своєї «філософії спільної справи», Микола Федоров не лише оформив християнсько-позитивістське вчення, яке знімає протилежність між цими, на перший погляд взаємовиключними світоглядними системами. Окрім по суті справи першої фундаментальної пропозиції щодо вирішення глобальних проблем людства, в першу чергу демографічної, військової та екологічної, мислитель надав яскравий приклад того, наскільки духовні цінності християнства виступають основою науки, яка не лише виконує своє пряме призначення, але й має надійний внутрішній захист від антигуманних тенденцій, приклади яких так знайомі з ХХ століття. Що стосується окремих висновків, то можна стверджувати, що філософія М.Ф. Федорова являє собою спробу конструктивної критики класичного, особливо першого позитивізму.

Російському мислителю цілком вдалося створити філософську систему, яку можна назвати християнським позитивізмом. У «Філософії спільної справи» присутні оригінальні підходи до вирішення епістемологічних, антропологічних, соціально-філософських та історіософських (останні, враховуючи їх обсяг, варті окремого дослідження) питань. М. Федоров не обмежується теоретичними побудовами, а пропонує конкретні приклади розв'язання філософських проблем на християнсько-позитивістській основі. Автори теоретичних і класичних історико-філософських праць, присвячених російській думці, які представляють час від початку ХХ ст. і до наших днів, незважаючи на різноманітні теоретико-методологічні засади власних наукових розвідок, одностайні у визначенні своєрідності ідей Федорова, а також звертають увагу на їх тісні зв'язки зі здобутками філософії народів світу. Поєднання російським мислителем християнського віровчення з позитивістськими філософсько-науковими канонами, його пропозиції щодо вирішення глобальних проблем людства, а також успішне передбачення ним можливостей позитивної взаємодії людини і навколишнього природного середовища свідчать про актуальність «філософії спільної справи» і доцільність подальшого детального вивчення її окремих елементів.

Література

- [1] Бердяев Н.А. Религия воскресения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н. Бердяев о русской философии. — Ч. 2. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 51-96.

- [2] *Булгаков С.Н.* Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008.
- [3] *Волынка Г.И.,* Мозговая Н.Г. К проблеме об истоках русского космизма // Соловьевские исследования. — 2009. — Выпуск 1 (21). — С. 24-34.
- [4] *Зеньковский В.В.* История русской философии. — Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
- [5] *Кожеевников В.А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам // Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология. Книга первая. — СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004. — С. 226-351.
- [6] *Лосский Н.О.* История русской философии. — М.: Академический Проект, 2007.
- [7] *Протоиерей* Георгий Флоровский. Пути русского богословия. (Репринтное издание 1983 года). — К.: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к Истине», 1991.
- [8] *Семенова С.Г.* Н.Ф. Федоров и его философское наследие // Федоров Н.Ф. Сочинения. — М.: Мысль, 1982. — С. 5-50.
- [9] *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. — М.: Пашков дом, 2004.
- [10] *Федоров Н.Ф.* Сочинения. — М.: Мысль, 1982.

Надійшла до редакції 11 лютого 2014 р.