

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

В статье рассматриваются воззрения русских религиозных философов на проблему иммортологии. Автор приходит к выводу, что представления о смерти и бессмертии включены в смысловую компоненту душевно-духовного комплекса русского человека.

Качественное изменение общих представлений о смысле человеческой жизни, о соотношении в ней индивидуального и общественного, разумеется, предполагает изменение отношения к смерти, причем не только в научных, но и социальных, этических и нравственных аспектах.

Попытаемся проникнуть в сущность этих сложившихся вопросов человеческого бытия, отдавая предпочтение нравственно-философским основам их подлинного научного и гуманного разрешения. Посмотрим, как ставились и решались они, в частности, в русской философии и культуре.

В истории русской философии эти идеи получили оригинальное в некоторых отношениях воплощение в «проекте общего дела» Н.Ф. Федорова, очень противоречивого русского мыслителя, творчество которого весьма тесно соприкасалось с духовными исканиями Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и многих других мыслителей, обращавшихся, в частности, к проблемам смысла жизни, смерти и бессмертия.

В «Философии общего дела» Н.Ф. Федоров, ставя вопрос о «братстве или родстве, о причинах небратского, не родственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства» [1, Т.1, с. 1], обращается от имени «неученых» к ученым, духовным и светским, верующим и не верующим, чтобы путем «совокупной деятельности» способствовать регуляции «всех миров всеми воскрешенными поколениями» [1, Т.1, с. 9]. Он считает, что «как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т.е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды землями» [1, Т.1, с. 9].

Впрочем, здесь главное то, что следует из «сокрушения о смерти отцов», и рассмотрение земли как... кладбища, а природы – «как силы смертоносной». Н. Ф. Федоров полагает, что «гуманист, который считает себя «человеком» и гордится этим именем, очевидно... не пришел еще в меру возраста Христова, не стал еще сыном человеческим; и все, отвергшие в наше время культ отцов, лишили себя через это права называться сынами человеческими...» [1, Т.1, с. 9]. И тем не менее существование последних как «воскресителей», по Н.Ф. Федорову, «имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимое, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений...» [1, Т.1, с. 9].

Итак, смысл жизни определен Н.Ф. Федоровым весьма «оригинально»: он противопоставляется гуманизму, утверждающему человека как индивида и личность, а не просто как «часть целого» – «сына человеческого». Из такого определения следует то, что все средства, включая науку, должны быть подчинены некоторой «конечной цели», знанию того, «что должно быть», а именно объединению всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума человеческого для возвращения вытесненного» [1, Т.1, с. 9]. Исходя из этого, у Н.Ф. Федорова имеет место критика материализма и позитивизма, как и вообще современной ему науки, не видящей, по его мнению, этой цели.

Поскольку ориентация научного исследования Н.Ф. Федорова исходит из некоторых интерпретаций христианских догматов, которыми должна, по его мнению, следовать наука, и приходит к ним же, но «усиленными» интерпретациями, как он ее понимает. «Отрицание религии», по мнению Н.Ф. Федорова, «состоит не в истинном или добром, а в злом упот-

реблении слепой силы, в подчинении ей под видом господства над нею, в подчинении ей в половом подборе (мануфактуре) и в естественном подборе (истребление разного рода). Служение богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы, путем регуляции, в живописную. Регуляция, в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т.е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни. Не одно только идолопоклонство составляет искажение религии, мыслепоклонство, или идеолатрия есть также ее искажение; философия же, как произведение отделившегося от других сословий ученых, есть наибольшее искажение религии» [1, Т.1, с. 48].

Здесь, собственно, мысль о «регуляции природы» облекается в религиозную форму и направляется, в частности, против науки и философии. Отсутствие самой идеи или непризнание «общего дела» – воскрешения – является главным пороком всех философских систем, считает Н.Ф. Федоров. И хотя нельзя отказать Н.Ф. Федорову в ряде метких критических характеристик, например, философии Ф. Ницше с его учением о «сверхчеловеке», однако, думается, что он весьма противоречиво оценивал многие аспекты нравственной философии Л.Н. Толстого. Такое видение складывается, в частности, исходя из весьма негативных и так зло характеризуемых Н.Ф. Федоровым материалистических систем, в которых развивалась противоположная религиозно-идеалистическим представлениям концепция жизни и смерти, критиковались христианские мифы о «бессмертии души» и «воскрешении» – божественном или «научном», как у Н.Ф. Федорова.

Попытку автора «Философии общего дела» связать идею «всеобщего воскрешения» с современной наукой, в частности с учением о наследственности и современными биомедицинскими исследованиями путей увеличения продолжительности человеческой жизни, надо хотя бы кратко охарактеризовать для осмысления всей концепции Н.Ф. Федорова.

«Бог триединный» включает в себе «требования оживления», причем, как отмечает Н.Ф. Федоров, «и всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т.п., не бессознательное рожде-

ние, а воспроизведение у нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, а один, что мы можем сказать, что природа, создавая нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает нас через нас, через наше знание и дело, из самой себя утраты, т.е. все умершие поколения.

Только в полном составе, в совокупности всех поколений род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с триединым существом, войти в него, как бы в свой кадр» [1, Т.1, с. 85].

При этом, поскольку для Н.Ф. Федорова «организм – машина», он говорит о «воспроизведении» человечества из «простейших элементов (соберите машину и сознание возвратится к ней)», «через все индивидуальности, чрез кои проходили эти элементы», «по законам наследственности», с использованием «психофизиологических дневников» и т. д. [1, Т.1, с. 288, 303, 320]. В ряде современных работ о Н.Ф. Федорове это интерпретируется как «научное предвидение», хотя и говорится, что здесь проявляются его материалистические воззрения, соединенные с религиозными представлениями о «триедином существе». Подчеркивается разница между традиционными христианскими идеями и представлениями Н. Ф. Федорова о «всеобщем воскрешении».

Очевидно то, что там, где действительно есть эта разница (ведь и христианство исповедует не только бессмертие души, но и будущее «всеобщее воскрешение», так сказать, «во плоти»), она несравненно меньше, чем общая удаленность этих идей и представлений от материализма и науки.

И не случайно Н.Ф. Федоров критикует ее в этих вопросах (обращаясь, в частности, к взглядам И.И. Мечникова и др.) даже более резко, чем Л.Н. Толстой. Но Л.Н. Толстой имел в виду современную ему «научную науку», лишенную мудрости, знания нравственной жизни человека, Н.Ф. Федоров говорит о «западной науке», развившейся «внутри торгово-промышленного организма», но не о постулируемой им науке будущего, устремленной к осуществлению «общего дела», развившейся в «сельскохозяйственной среде» и ставшей уже наукой не «разложения и умерщвления» [1, Т.1, с. 331].

Для первой из них, являющейся, по мнению Н.Ф. Федорова, язычеством, но только секуляризованным, начавшимся с эпохи Ренессанса, характерно суеверное преклонение перед естественным (в чем выражается «несовершеннолетие рода человеческого»), к которым относится смерть.

А между тем, считал он, смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособность к взаимному восстановлению или поддержанию жизни.

«Люди еще недоросли, полусущества: но полнота личного бытия, личного совершенства возможна только при совершенстве общем.

Совершеннолетие есть и безболезненность бессмертия, но без воскрешения умерших невозможность бессмертия живущих» [1, Т.1, с. 91].

В общем, что называется, деваться некуда: хочешь быть бессмертным, надо становиться «воскресителем», и это, считает Н.Ф. Федоров, есть «полное торжество закона над физической необходимостью» [1, Т.1, с. 131].

«Обращая бессознательный процесс рождения, а также и питания в детстве, во всеобщее воскрешение, человечество через воссозданные поколения делает, – считает Н.Ф. Федоров, – все миры средствами существования. Только таким путем может разрешиться формула Мальтуса, противоположность между размножением и средствами существования. С другой стороны, только таким путем избавится человечество и от всеобщей смертности, явившейся как случайность, от невежества, следовательно, от бессилия, и через наследство, сделавшейся врожденною, эпидемической болезнью, перед которой все прочие эпидемии могут считаться спорадическими болезнями. Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не считаем ни за порок, ни за уродство» [1, Т.1, с. 277].

Н.Ф. Федоров упрекает и философов за то, что некоторые из них не хотят признать смерть даже злом. Он считает, что, в частности, для позитивистов вопрос о том, есть ли смерть безусловное или нет, представляет неразрешимую дилемму.

«Смерть, – пишет он, – есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не

качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть» [1, Т.1, с. 287]. В этом проявляется особенность постановки вопроса о сущности смерти, которую выдвинул Н.Ф. Федоров.

Является ли она действительно плодотворной, как пытаются уверить нас некоторые авторы? Нет, конечно, и мы убеждаемся в этом, обращаясь не только к истории философии и научной (например, биологической) мысли, но и к некоторым современным концепциям, возникшим и развившимся вне связи с представлениями Н.Ф. Федорова.

Нельзя обойти и другой вопрос. Известно ведь, что Н.Ф. Федоров считал, что и для своего осуществления естественное дело, т.е. воскрешение, требует двух объединений, – объединение внешнего, которое может совершиться через самодержавие, и внутреннего через православие; и это будет объединением всех разумных средств в деле познания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, или разумными существами («сынами») [1, Т.1, с. 401].

Конечно, можно по-разному объяснить или не замечать эти выводы Н.Ф. Федорова, как и его предложение заменить вопрос о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни [1, Т.1, с. 422], но вряд ли это приведет нас к объективным оценкам и тех идей, которые так неосмотрительно рекламируют сегодня, в частности идеи бессмертия и «всеобщего воскрешения» с последующим заселением людьми Солнечной системы и всей Вселенной [1, Т.1, с. 411]. Н.Ф. Федоров связывает это с глубокой перестройкой человеческой природы, хотя он считает, что это не будет сопровождаться изменениями в его сущности (просто человек будет больше самим собой, чем теперь). В итоге оказывается, как пишет Н.Ф. Федоров, что и «конечная цель жизни существ различных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и уподобиться первоначальной причине, божественной первопричине» [1, Т.2, с. 48].

Идеи подобного типа обсуждаются, как мы видели, и сегодня, но их научное обоснование требует, разумеется, иных ориентиров, чем те, которые может дать нам «Философия общего дела». Жизнь есть добро, смерть есть зло. Возвращение живущими

жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла. «Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям – вот высшая задача человечества, его высший долг и, вместе с тем, высшее благо» [1, Т.2, с. 122]. Такое понимание высшей задачи, долга и блага вряд ли может вдохновить человечество, т.к. это понимание построено на абсурдных посылах, и что от того, что в нем содержатся и отдельные рациональные, пророческие даже идеи и прозрения, абсурд всегда есть гипертрофирование и смещение в сознании (тем более религиозном), явлениях, структурах и системах.

В наибольшей степени эти рациональные и пророческие идеи и прозрения Н.Ф. Федорова касаются представлений о сознательной регуляции в космическом масштабе всех сил природы – вещественных и духовных – «сущностями различными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела» [1, Т.2, с. 180]. Их перемещение в сферу абсурда происходит тогда, когда определяется само понятие «общего дела» как «всеобщего воскрешения», бессмертия и пр., при котором жизнь и смерть человека интерпретируются не в их диалектической взаимосвязи, но и в качестве взаимоисключающих противоположностей, а в нравственно-философском плане – как резко противопоставленные явления добра и зла.

Н.Ф. Федоров постоянно подчеркивает это, считая, что «смертность не изначальная», что она «не представляет безусловной необходимости» и может быть управляемой разумом [1, Т.2, с. 203]. С этих позиций он критиковал «износившееся соображения материализма» [1, Т.2, с. 203], равно и всех «реформаторов до специалистов включительно», желающих «смертного сделать счастливее». Более того, свою идею «психократии» он выдвигал как противоположность марксистской материократии» [1, Т.2, с. 271]. В нравственно-философском плане позиция Н.Ф. Федорова определялась как «не эгоизм, не альтруизм, а родство!» [1, Т.2, с. 203]. Это означало жить не для себя, не для других [1, Т.2, с. 203], а для «всеобщего воскрешения», при котором и бессмертие становится достоянием не отдельных личностей, а всего человечества.

В целом такой подход навязывает представление, противоречащее гуманистической традиции философии и науки. К примеру, это просматривается, исходя из критики Н.Ф. Федоровым учения И. Мечникова об ортобиозе, и в особенности нравственно-философской идеи Л. Толстого, упреках его в том, что он «в чудо не верит, а логики не признает», когда утверждает, что «смерть не дурная вещь». При этом Н.Ф. Федоров отвергает те нравственные основания, которые скрываются за этим утверждением.

Противоречия природной и социальной реальности, признаваемой научным познанием жизни и смерти, представления Н.Ф. Федорова отклонялись от прогрессивно-историческо-философской традиции. Гуманистическая традиция философии вообще всегда выступала против попыток теологов считать исключительным правом религии «решение» вопросов о смысле человеческой жизни, о смерти и бессмертии путем обращения к Богу, тем самым избавляясь от страха смерти и предполагая личное бессмертие в будущем.

Это отчетливо проявилось и в русской истории, в частности в нравственно-философских исканиях, устремленных к проблемам смерти и бессмертия человека, которыми так сосредоточенно занимался Л. Толстой. Его идеи во многом противоположны тому, что говорит Н.Ф. Федоров. В художественных произведениях Л. Толстого они также опирались на религиозно-идеологическую основу, однако фактически наполнялись глубоким жизненным содержанием, противостоящим ортодоксальному христианскому вероучению и федоровским представлением о смерти и «воскрешении». И сегодня актуально влияние его идей на нравственный мир человека, на осмысление выбора в решении вопросов смерти и бессмертия. И в этом убеждает то, сколь часто к ним обращаются величайшие умы разных философских систем и направлений.

Бесконечная и неповторимая сама в себе личность, которой присуща органическая соединенность мысли с чувствами, в ее связи с другими людьми и человечеством в целом и порождает мучительные раздумья о смысле жизни и смерти и в них находит хотя бы временное удовлетворение, сознавая, что окончательного ответа нет.

Л.Н. Толстой, даже не отвергая «учение о Христе», критиковал христианские идеи Н.Ф. Федорова о «триедином существе» изнутри, подчеркивая гуманистическое видение самоценности живущего человека, давая ему не просто «утешение», снимая тем самым страх перед смертью, но и подлинное осознание смысла вечной жизни человека как социальной и нравственной личности.

«Истинная религия, по Л.Н. Толстому, есть такое согласие с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками» [2, Т.26, с. 422].

Многое из того, что утверждал Л.Н. Толстой в нравственно-философских вопросах жизни, смерти и бессмертия, находит отклик в душе и призывает к ответным размышлениям и переживаниям.

Л.Н. Толстой пытался прежде всего раскрыть потаенный смысл того, что совершается в человеке, когда он переходит биологически и нравственно от жизни к смерти. Он выразил это в статье «О жизни». «Человек умирает только от того, что в том мире благо его истинной жизни не может уже увеличиваться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него выстрелили, или бросили бомбу» [3, с. 228].

Мысль о неизбежности биологической смерти человека во многом сформировала мировоззрение Л.Н. Толстого и пронизывает его творчество. Она неразрывно связана с утверждением его нравственного, духовного бессмертия. Произведения этого великого автора охватывает эта последняя идея, согласно которой «про состояние после смерти нельзя сказать, что оно будет. Бессмертие не будет и не было, оно есть» [2, Т.26, с. 401]. Оно заключено в самой жизни, в том, что составляет ее основу, «особенное отношение к миру каждого существа» [2, Т.23, с. 402].

Страх смерти имеет место у тех, кто «не видит, как бессмысленна и погибельна его лично одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет...

Я умру так же, как и все... но моя жизнь и смерть будет иметь смысл для меня и для всех» [2, Т.26, с. 413].

Исходя из этого, нравственный смысл жизни Л.Н. Толстой проецирует и на смерть, и поэтому для него «человек умер, но его отношение к жизни продолжает действовать на людей, даже не как при жизни, а в огромное число раз сильнее, и действие это по мере разумности и любовности увеличивается и растет, как все живое, никогда не прекращаясь и не зная перерывов» [2, Т.18, с. 220].

Такой подход к обозначенным здесь проблемам Л.Н. Толстой выразил и в отношении к публикации письма Леадзини о бессмертии (1894), и в статье «О самоубийстве» (1900), и, наконец, в «Зеленой палочке» (1905), так много символизировавшей для него в интересующих нас вопросах. Сущность этого подхода в том, что «пока жизнь есть в человеке, он может совершенствоваться и служить миру, но служить миру он может только совершенствуясь, и совершенствоваться – только служа миру» [2, Т.26, с. 415].

Поэтому, если человек «живет, отрекаясь от личного блага для блага других, он здесь в этой жизни уже выступает в то новое отношение к миру, для которого нет смерти и установление которого есть для всех людей дело этой жизни».

Гениальные произведения Л.Н. Толстого, безусловно, содержат его философские выводы и несомненно преисполнены осмыслением проблемы смерти и бессмертия, которое, собственно, он обозначил прежде всего в «Войне и мире» и в особенности в «Смерти Ивана Ильича».

Эта повесть в известном смысле стимулировала и размышления по этим проблемам; в частности, Хайдеггера и Сартра, хотя, по-видимому, больше в той своей части, которая является, по свидетельствам специалистов, точнейшим психологическим описанием процесса умирания человека. Л. Толстой поддерживает экзистенциализм Сартра, Хайдеггера, в подтверждение этому мы находим: «Не делайте только того, что делает теперь весь наш европейский мир: жить и не считать разумным свою жизнь, делать и не считать разумными свои дела, не верить в свой разум, жить несогласно с ним». Впрочем, мы еще вернемся к этому.

Размышления героев Л.Н. Толстого «про жизнь, про назначение человека» («чтобы не для одного меня шла моя жизнь», чтобы на

всех она отражалась и чтобы «все они шли со мной вместе») обозначают смерть явлением в основном духовно-нравственным, связанным со сложнейшими процессами, которые присущи человеку как личности. В подтверждение этого мы находим в «Войне и мире» описание действительного умирания Андрея Болконского. Л. Толстой акцентирует внимание на духовно-нравственных признаках смерти князя: «Вдруг это сделалось», появилась «страшная для живого человека отчужденность от всего мирского. Он, видимо, с трудом понимал теперь все живое; но вместе с тем чувствовал, что он не понимал живого не потому, чтобы он был лишен силы понимания, но потому, что он понимал что-то другое, такое, чего не понимали и не могли понять живые, «что поглощало его всего». Происходит «последняя нравственная борьба между жизнью и смертью, в которой смерть одержала победу... Оно вошло, и оно есть смерть. И князь Андрей умер». Но вместе с тем это, по Толстому, – «пробуждение от жизни», и «это так и должно быть», и «это хорошо».

В «Смерти Ивана Ильича» можно проследить, как шаг за шагом умирает личность, недолгая (45-летняя) история жизни которой «была самая ужасная», хотя она и шла не только «легко и приятно и прилично, но даже виртуозно». Но вот приходит испытание – болезнь, и «что-то страшное, новое и такое значительное, чего значительнее никогда в жизни не было с Иваном Ильичом, совершилось в нем». И понял он, что «не в слепой кишке дело, не в почке дело, а в жизни и смерти». Именно перед лицом смерти к Ивану Ильичу пришло понимание того, что «жил не так», и эти нравственные страдания были ужаснее, мучительнее, чем физические».

Л.Н. Толстой показывает процесс умирания Ивана Ильича как «нравственное страдание» личности, которое закончилось лишь тогда, когда он «увидел свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо, но что это можно еще поправить».

Социально-этическая и нравственная значимость понимания смерти, тесно связанного с осмыслением самой жизни личности

и ее историческим бессмертием, чрезвычайно велика и оказывает сильное воздействие на развитие нравственно-философской мысли, обращающейся к этой теме.

В истории русской философии свой подход к этим проблемам выразил и А.Н. Радищев. Он обсуждал эту проблему в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». А.Н. Радищев пишет, что смерть есть не что иное, как «естественная перемена человеческого состояния», но и вовеки не разрушится, не исчезнет» бессмертная душа.

Чрезвычайно плодотворно, мне кажется, вообще подойти к проблеме смерти не просто с точки зрения научной, дополненной эмоциональными переживаниями, или чисто нравственно-философских позиций, пытаясь «снять» эти переживания, а осмысливая в единстве и науку и философию, принимая во внимание не только переживания и размышления по поводу твоей собственной смерти как явления, относящегося к тебе самому, но и то, как оно отражается в другом, для которого твоя смерть является чистой рефлексией сознания и эмоций. Существенное различие между твоей смертью и смертью другого в философском плане подчеркивалось Хайдеггером и Сартром, а также Л. Толстым, который в повести «Смерть Ивана Ильича» писал «...самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости в том, что умер он, а не я».

Чтобы составить естественный сплав собственного видения, следует осмыслить существующие противоречия в понимании проблемы смерти и бессмертия человека, как они выражались с нравственно-философских позиций выдающимися русскими мыслителями и писателями, принимая в учет особенности социальных условий и духовной ситуации развития русской культуры.

Вопрос о феномене смерти и бессмертия не может иметь окончательных решений, пригодных для всех и для каждого. Но он обозначает общую мировоззренческую позицию и жизненные пути решения этих вопросов, столь несхожих и неповторимых в интеллектуальном и эмоциональном отношении для каждой личности.

Список использованной литературы:

1. Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова. М., 1906.
2. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений.
3. Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого. М., Гослитиздат, 1959.