

И. Ю. Александров

**Образ русского космизма в современной западной культурологии**

Ведущим представителем русского космизма в современных западных культурных исследованиях считается Николай Федоров. В «федоровской» парадигме космизм ошибочно рассматривается как живая и все еще продуктивная тенденция в истории русской эзотерической мысли. Русский космизм при таком подходе предстает экзотерической тауматургией – «чудотворством, проводимым в открытой, интеллектуально уважаемой форме» (Дж. Янг). Западные исследователи истолковывают советскую культуру, сближая представления Федорова, Маркса и Ницше. При таком исследовательском подходе бурно выявивший себя в годы «перестройки» русский космизм предстает мифом, «типичным примером изобретения традиции» (М. Хагемайстер). Такого рода традиции объединяют чужеродные проекты под одним общим понятием. В современной западной культурологии преобладают механистические интерпретации идей русских космистов. Вопреки ставшему влиятельным механистическому иммортализму, русский космизм характеризует учение о живом, развивающемся космосе. На Западе недостаточно известны работы Владимира Вернадского и его последователей, рассматривающих космизм как новый, закономерный этап развития науки.

Ключевые слова: культурология, парадигма, русский космизм, экзотерическая тауматургия, изобретение традиции, Н. Ф. Федоров, В. И. Вернадский

Ilya Y. Alexandrov

**Image of Russian cosmism in contemporary Western cultural studies**

The leading representative of Russian cosmism in contemporary Western cultural studies is Nikolai Fedorov. Cosmism in the Fedorovs' paradigm mistakenly considered as a living and still productive trend in the history of Russian esoteric thought. Russian cosmism with this approach appears exoteric thaumaturgy – «wonderworking conducted in an open, intellectually respectable form» (G. Young). Western researchers interpret Soviet culture bringing together representations of Fedorov, Marx and Nietzsche. With this research approach, Russian cosmism, which has vividly revealed itself in the years of «perestroika», appears as a myth, «a typical example of the invention of tradition» (M. Hagemester). This kind of tradition unites alien projects under one common concept. In modern Western cultural studies, mechanistic interpretations of the ideas of Russian cosmists prevail. Contrary to become influential mechanistic immortalism Russian cosmism characterises the doctrine of a living, evolving cosmos. In the West, the works of Vladimir Vernadsky and his followers, who view cosmism as a new, natural stage in the development of science, are not well known.

Keywords: cultural studies, paradigm, Russian cosmism, exoteric thaumaturgy, invention of tradition, N. F. Fedorov, V. I. Vernadsky

DOI 10.30725/2619-0303-2018-3-53-57

В исследованиях русского космизма на Западе парадигмальным является представление о Н. Ф. Федорове как родоначальнике этого движения, оказавшем решающее влияние на все его последующее развитие. Кембриджский словарь «Философия» из русских космистов упоминает только Федорова, в мысли которого «максимализм и морализм объединяются в космическом и „научно-технологическом уровне“» [1, p. 806]. Речь идет о моральной обязанности всех людей («сыновей») присоединиться к общему делу восстановления давших им жизнь «отцов». Неопределенность христианских представлений о телесном воскресении породила эту абсурдную для подлинно верующего человека идею научно-технологического обеспечения бессмертия. Обращает на себя внимание, что два наиболее

крупных исследователя этого феномена русской философии, науки и культуры Джордж Янг и Михаэль Хагемайстер знакомство с русским космизмом начинали именно с идеи Федорова о физическом воскрешении предков. Учившемся в аспирантуре Йельского университета Янгу в 1964 г. на посвященном Ф. М. Достоевскому семинаре, которым руководил Роберт Луис Джонсон, в качестве еженедельного доклада досталась тема «Николай Федоров». Позднее увлечение Федоровым воплотилось в первой монографии Янга, посвященной этому русскому мыслителю [2]. Янг был восхищен силой и смелостью философского воображения Федорова. Вместе с тем он не считал и не считает себя сторонником взглядов Федорова и других космистов. В своей новой работе он предупреждает

читателя о необходимости не увлекаться слишком и контролировать собственную психику при знакомстве с идеями русских космистов. По мнению Янга, космисты «были и являются слишком противоречивыми – некоторые даже сказали бы сумасшедшими, рекомендованными только для зрелой аудитории» [3, р. 157].

По словам Хагемайстера, он узнал о Федорове в 1970-х гг., когда преподаватель «упомянул его мельком в лекции: совершенно неизвестный русский мыслитель, который хотел воскресить предков» [4]. Хагемайстер, подобно Янгу, отмечает изменение ситуации с русским космизмом, – на момент начала его исследований Федоров был малоизвестным, но к концу 80-х гг. XX в. в Советском Союзе он уже принадлежал к наиболее обсуждаемым и цитируемым мыслителям. Федорова даже начали называть «самым русским философом», «истинным представителем мировой искупительной „русской идеи“», «создателем „философии будущего“, которая в равной мере национальная и универсальная, из Русского Духа и „глубины русского сердца“ (по выражению А. В. Гулыги) возникающая и имеющая решающее значение для всего человечества» [5, S. 1]. Такая пафосность в оценках роли русского космизма в целом типична не только для работ А. В. Гулыги тех лет. Хагемайстер, наблюдавший в годы «перестройки» подъем националистических настроений в России, стремится осмыслить культурные тенденции, которые породили в нашей стране достаточно внезапно возникший «русский космизм». Он находит объяснение в возрождении идей Федорова в поддержке интеллигенции из числа неославянофилов, русофилов, традиционалистов и почвенников. Хагемайстер при этом достаточно искусственно идеологизирует «Всероссийское общество по охране памятников истории и культуры», представлявшее собой, по его мнению, наряду с обществом «Знание» резервуар «патриотических сил», а издательство «Молодая гвардия» называет русофильским. Хагемайстер подчеркивает роль активных участников патриотического движения литературоведов В. В. Кожина и П. В. Палевского в издании в конце 70-х гг. первых исследовательских публикаций, посвященных Федорову. Немецкий историк и славист в своей монографии, с одной стороны, выявляет подводные течения в русской культуре, которые с ослаблением тоталитарного советского режима бурно заявили о себе в полном противоречий русском космизме, а с другой – стремится показать, что никакой целостной школы космизма в нашей стране никогда не было.

Под космистами сам Хагемайстер понимает писателей, поэтов и художников первых лет советской власти, которые своей творческой мыслью были устремлены к космическому будущему человечества. Обсуждает он и смелые проекты русских ученых в контексте «прометеизма» культуры тех лет. При этом речь идет не только об идеях Циолковского, связанных с постепенным переселением человечества в космос, идеях омоложения организма человека при помощи переливания крови (А. Богданов) и в перспективе достижения его бессмертия. Хагемайстер также рассматривает и «альтернативную науку», которая не пытается свести живое к химическим реакциям и физическим взаимодействиям, но стремится раскрыть внутренние возможности микрокосма человека, его «внутренний космос». Немецкий специалист отмечает влияние «энергетизма» В. Освальда на популярные в начале XX в. в России представления ученых-эксперименталистов, сближающих «психическую энергию» человека с электромагнетизмом. Упомянутся соответствующие разработки физиолога Н. Котика, повлиявшие на М. Горького, эксперименты по «ментальному внушению» Л. Васильева, идеи инженера С. А. Бекнева (ученика академика А. А. Лазарева) о преобразовании человеческого организмом электромагнитных волн в другие виды энергии (о потенциальных возможностях человека трансформировать энергию мысли в световую и т. п.) По-видимому, Хагемайстер обращается к рассмотрению этих парапсихологических представлений благодаря их упоминанию «федоровцем» А. К. Горским [6, с. 174].

В контексте строгого экспериментализма такого рода научного поиска тех лет Хагемайстер упоминает и наиболее известные идеи В. И. Вернадского: «идею технического использования внутриатомной энергии, возможность элементарной регенерации человека (автотрофности) и роль человеческого рассудка в трансформации Земли (переход биосферы в ноосферу, создание «второй природы» посредством человека)» [5, S. 245]. Работы Циолковского, Чижевского, Вернадского и Флоренского исследователь рассматривает в контексте преломления в советской культуре 1920–1930-х гг. идей Федорова. И на момент написания монографии, и в недавнем интервью Хагемайстер оценивает русский космизм как миф, как недавно созданную традицию, при которой разнородные интеллектуальные традиции объединены общим понятием. Для Хагемайстера неприемлемы представления о самобытности русского космизма. Он полагает, что этот феномен культуры должен изучаться с учетом влияния западной научной и философ-

ской мысли. Должно изучаться влияние идей А. Бергсона на Вернадского, влияние идей Джона Фиске на сходные представления русских космистов и т. д. Как Янг, так и Хагемайстер находят очевидные параллели между представлениями, характерными для культуры New Age и представлениями русских космистов. Хагемайстер обращает внимание читателя, что «такие понятия, как „планетарное сознание“, „ноосфера“, „экология духа“ давно являются общим достоянием западных New Age-идеологов и русских „космистов“» [5, С. 11]. О современных российских ученых, рассматривающих космизм как новый, закономерный этап в эволюции науки, о научном развитии идей В. И. Вернадского у Хагемайстера не сказано ни слова.

Подобно Хагемайстеру, профессор Hochschule für Gestaltung в Карлсруэ Борис Гройс полагает, что русский космизм не является целостным учением. В его понимании, космисты – это скорее мыслители конца XIX – начала XX в., для которых «видимый космос стал единственным местом жизни человека – после краха исторического христианства с его верой в реальность загробного, потустороннего мира» [7, с. 6]. Уже в этом определении Гройса сквозит известный тезис Ницше о смерти христианского Бога. Парадигмальный взгляд Гройса на русский космизм даже не ницшевский, это, скорее, интерпретация выделенных основных рубрик философии Ницше Хайдеггером в более современном, переработанном М. Фуко виде. Что русского остается в таком образе «русского космизма»? Из тезиса о «смерти Бога» русские космисты, согласно Гройсу, сделали вывод, противоположный отказу от надежд о личном бессмертии, – «призвали человечество к установлению тотальной власти над космосом и к обеспечению индивидуального бессмертия для каждого живущего или жившего раньше человека» [7, с. 6]. Гройсу осталось показать, кто конкретно из русских космистов кроме последователей Н. Ф. Федорова исчислял и опредмечивал сущее, к кому из них подходят хайдеггеровские характеристики новоевропейского мышления как проектирующего и обеспечивающего? И были ли для космистов «видимый» космос единственным? Этот ницшевский тезис об обезценении всего «сверхчувственного» явно не подходит к представлениям К. Э. Циолковского (и А. Л. Чижевского) о высших мирах и лучистой материи будущей жизни человечества, не годится он и для представлений П. А. Флоренского о сверхсветовых скоростях ноуменального мира, всевозможных сущностях, невидимых для простого глаза, но окружающих человека. Совсем неприменимо это утверждение к взглядам В. И. Вер-

надского, если учесть его обостренную чувствительность к «тонким» явлениям и признание им фактов, которые изучает парапсихология. Ницшевский тезис, выступающий у Гройса важнейшей характеристикой русского космизма, на деле применим только к узкой группе последователей Н. Ф. Федорова. У Гройса есть основания ссылаться на теоретика биокосмизма Александра Святогора (Агиенко), считавшего необходимым установление тотальной централизованной коммунистической власти для обеспечения бессмертия каждой личности в космосе. В рамках представлений Гройса о сближении идей Федорова с коммунистическими вполне вписывается и Валериан Муравьев, сводивший понимание человека к определенной комбинации химических элементов и веривший в будущую возможность технического копирования человеческой личности. В первые годы после Октябрьской революции мечтательность у многих зашкаливала, тем не менее достаточно узкий круг последователей Федорова не характеризует ни русский космизм, ни русскую культуру в целом.

Гройс воспроизводит тезис М. Фуко о том, что современное государство функционирует в первую очередь как «биовласть». Целью современного государства является выживание популяции. Фуко показал, что современное государство заменило принцип государства традиционного: «Разрешай жить и даруй смерть» на принцип: «Даруй жизнь и разрешай умереть» [8, с. 260–261]. Русские космисты, по мнению Гройса, фактически переформулировали и этот принцип на: «Заставляй жить и не позволяй умереть». У Гройса русские космисты – это исключительно последователи Н. Ф. Федорова, чьи представления он максимально сближает с марксистскими. Социализм несправедлив, потому что счастье будущих поколений в нем основано на дискриминации поколений прошлых. Необходимо воскресить эти ушедшие поколения и установить власть не только в пространстве, но и во времени. Несмотря на утопичность идеи восстановления предков, в парадигме Гройса важной характеристикой русской культуры выступает именно это требование абсолютной биовласти, с которой, по мнению немецкого профессора, связывали свои надежды многие русские мыслители до и после Октябрьской революции.

Хайдеггер рассматривал тезис Ницше о переоценке всех ценностей в качестве одной из пяти важнейших рубрик метафизики Ницше. Гройс развивает этот хайдеггеровски-ницшевский тезис, указывая на значение русского космизма в трансформации европейской культурных ценностей. В христианской культуре с ее верой в бессмертие души телесное бессмертие

обычно рассматривалось как проклятие. В наши дни массовая культура все больше очаровывается перспективой не только максимального продления жизни, но и телесного бессмертия. По мнению Гройса, «в исторической перспективе теории русского космизма представляются началом этой переоценки ценности телесного бессмертия» [7, с. 28]. Космисты, да и вся русская культура, выглядят очень демонизированными у Гройса. Вместо характерного для русского космизма органицизма и учения о живом эволюционирующем космосе, в котором совершенствуются познавательные способности человека вместе с его духовным развитием, у Гройса космизм ограничен учением Федорова и его последователей, но при этом акцентируется подмена живого техническим. Можно согласиться с Гройсом в том, что тотальная биовласть не может быть демократической, однако несправедливо находить в русской культуре только тоталитарные тенденции. Наверное, стоило обратить внимание и на учение о ноосфере Вернадского, становление которой связано, по мысли его создателя, с постепенной демократизацией общества.

Гройс достаточно вольно трактует и философию Ницше, когда утверждает, что «под нигилизмом Ницше понимал решение сказать „нет“ материальному миру, приносящему человеку страдание и смерть, отвернуться от реальности в пользу воображаемого мира, будь то трансцендентный мир религии или утопический мир будущего» [7, с. 28]. Напротив, нигилизм у Ницше – это отрицание им платонико-христианских ценностей европейской культуры, отрицание всего «сверхчувственного» и констатация радикального поворота культуры ко всему посястороннему. Гройс, как и Хагемайстер, в своей трактовке русского космизма и специфики русской культуры не выходит за рамки «политико-экономического способа мышления» [9, S. 7], ведущего к нигилистическим следствиям, и жестко высмеянного Ницше. В отличие от Гройса и Хагемайстера, Дж. Янг идеи русских космистов не переводит только в социальную и политическую плоскость. Янг оценил радикальные философские переосмысления русских космистов, но и для Янга космизм не научен, но утопичен, а космисты – лишь эзотерики.

Джордж Янг в своей монографии, центральной фигурой которой является Николай Федоров, доброжелателен, но несколько ироничен по отношению к русскому космизму. Космизм он характеризует как «экзотерическую тауматургию, проводимую в открытой, интеллектуально респектабельной форме» [3, р. 6]. Некогда закрытые, принятые в определенном кругу

представления обсуждаются теперь на научных конференциях, попадают в образовательные программы, их анализируют в многочисленных статьях, книгах и диссертациях. Для Янга русский космизм – это социально одобряемая форма эзотерического представлений, которая на деле близка общему кругу представлений движения New Age. По мнению Янга, «космизм обеспечивает форум для серьезного современного академического и интеллектуального рассмотрения тем, как правило, связанных с оккультизмом и донаучными исследованиями (представлениями)» [3, р. 5–6]. Эзотеричность космизма исчерпывается тем обстоятельством, что тексты этих отечественных мыслителей не могли быть опубликованы в полном объеме в советские годы, но в потоке «гласности» их идеи стали рассматриваться чуть ли не наиболее характерным выражением национального русского характера. Космизм воспринимается теперь как естественная альтернатива новомодным течениям в западной философии. Янг отмечает, что взгляды космистов предстают неким евразийским культурным противоядием атлантизму; при этом образ Запада в глазах приверженцев космизма – изолирующий, индивидуалистский, высокомерный, саморазрушительный. Следует отметить, что речь идет уже не о содержании трудов самих космистов, а о широко распространенных в современной российской культуре взглядах приверженцев космизма.

Изменение в отношении к русскому космизму происходит медленно, и происходит оно в наши дни. Обусловлено оно, в значительной мере, появлением новых технологий, которые вносят необратимые изменения в культуру. По мнению Дж. Янга, отчеты о последних научных достижениях свидетельствуют, что «мы сейчас находимся на пороге новой эры, в которой мы сможем реконструировать, если не реально создать саму жизнь» [10, р. 137]. Казавшиеся еще недавно безумными идеи Н. Ф. Федорова неожиданно стали эвристичными для механистической науки. Ведущим космистом современности Янг называет филолога С. Г. Семенову, отмечавшую, что Федоров в вопросе восстановления «отцов», прибегал к доводам вульгарных материалистов, для которых: «... организм – машина, и... сознание относится к нему как желчь к печени; соберите машину и сознание возвратится к ней!» [11, с. 31].

Органицизм научного мировоззрения Вернадского, Флоренского, Чижевского, Казначеева по-прежнему воспринимается скорее как натурфилософия, что в конечном итоге ведет к сближению идей космистов с идеологией New Age и редукции русского космизма к литературно-



художественному его направлению. Вернадского Янг называет «наиболее основательно академичным» [3, р. 155] из космистов, но при этом ошибочно трактует его представления на теософский лад. Никакого «научного аналога пифагорейского метемпсихоза» [3, р. 157] в трудах Вернадского, вопреки Янгу, не содержится. Поздний Вернадский дистанцировался от любой философии, надеясь, что эмпирические научные методы в конечном итоге позволят строго ответить на вопрос об отличии живого от неживого. Для Вернадского, пространство-время живого вещества имеет свою специфику. О развитии Вернадским соответствующих идей Пастера и Кюри у Янга ни слова не сказано, деятельность же современных последователей Вернадского ученых МНИИКА (в настоящее время – Международный научно-исследовательский институт космопланетарной антропоэкологии им. академика В. П. Казначеева) Янг изображает просто карикатурно. Вместо анализа многолетних научных исследований этого расположенного в Новосибирске института, он пересказывает медитативный отчет английской писательницы Сьюзен Ричардс о пребывании в «зеркала Козырева», содержание которого напоминает сеансы трансперсональной психологии. В результате научные исследования растворяются Янгом в представлениях, характерных для New Age.

Исследования западных ученых не содержат в настоящее время строгого предмета или феномена культуры, который в отечественных исследованиях получил название «русский космизм». В работах М. Хагемайстера, Б. Гройса и Дж. Янга представлен, скорее, образ «русского космизма», и образ этот во многом искаженный. Можно выделить две ошибочные тенденции: политизацию идей русских мыслителей и попытку представить научно-исследовательские программы космистов как идейно вторичные от западной New Age-идеологии.

### Список литературы

1. The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999. 1032 p.
2. Young G. M. Nikolai F. Fedorov: an introduction. Belmont: Nordland, 1979. 272 p.
3. Young G. M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nicolai Fedorov and his followers. New York: Oxford Univ. Press, 2012. 280 p.
4. Хагемайстер М. Гибридная идеология и изобретение традиции: интервью А. Шенталю. URL: <https://syg.ma> (дата обращения: 17.07.2018).

5. Hagemester M. Nikolay Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Verl. Otto Sagner, 1989. 550 S.

6. Горский А. К. Организация мировоздействия // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения. Москва: Раритет, 1995. С. 143–184.

7. Гройс Б. Русский космизм: биополитика бессмертия // Гройс Б. Русский космизм: антология. Москва: Ад маргинем пресс, 2015. 336 с.

8. Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочит. в Колледж де Франс в 1975/76 учеб. году. Санкт-Петербург: Наука, 2005. 312 с.

9. Nietzsche F. Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte. Stuttgart: Kröner, 1996. 752 S.

10. Young G. M. Esoteric elements in Russian Cosmism // The Rose+Croix J. 2011. Vol. 8. P. 124–139. URL: <https://ru.scribd.com> (дата обращения: 17.07.2018).

11. Семенова С. Г. Н. Ф. Федоров и его философское наследие // Федоров Н. Ф. Сочинения. Москва: Мысль, 1982. (Философское наследие; т. 85). URL: <http://ruslit.traumlibrary.net> (дата обращения: 17.07.2018).

### References

1. The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999. 1032.
2. Young G. M. Nikolai F. Fedorov: an introduction. Belmont: Nordland, 1979. 272.
3. Young G. M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nicolai Fedorov and his followers. New York: Oxford Univ. Press, 2012. 280.
4. Hagemester M.; Shental'A. (interviewer) Hybrid ideology and invention of tradition: interview by A. Shental'. URL: <https://syg.ma> (accessed: July 17. 2018) (in Russ.).
5. Hagemester M. Nikolay Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Verl. Otto Sagner, 1989. 550.
6. Gorskii A. K. Organization of world action. *Gorskii A. K., Setnitskii N. A. Collected works*. Moscow: Raritet, 1995. 143–184 (in Russ.).
7. Grois B. Russian cosmism: biopolitics of immortality. *Grois B. Russian cosmism: anthology*. Moscow: Ad marginem press, 2015. 336 (in Russ.).
8. Foucault M. It is necessary to protect society: course of lectures given to College de France in 1975/76 acad. year. Saint Petersburg: Nauka, 2005. 312 (in Russ.).
9. Nietzsche F. Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte. Stuttgart: Kröner, 1996. 752.
10. Young G. M. Esoteric elements in Russian Cosmism. *The Rose+Croix J.* 2011. 8. 124–139. URL: <https://ru.scribd.com> (accessed: July 17. 2018).
11. Semenova S. G. N. F. Fedorov and his philosophical heritage. *Fedorov N. F. Collected works*. Moscow: Mysl', 1982. (Philosophical heritage; 85). URL: <http://ruslit.traumlibrary.net> (accessed: July 17. 2018) (in Russ.).