Суворова Ольга Семеновна

**ТЕМА БЕССМЕРТИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ РУБЕЖА XIX-XX ВВ**

В статье обосновывается авторское понимание эволюции представлений о смерти и бессмертии в отечественной философии рубежа XIX-XX веков. Выделяются три подхода к трактовке бессмертия, имеющие типологический для русской религиозной философии характер и представленные в русском космизме, метафизике всеединства, концепции В. В. Розанова. На основании анализа взглядов Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского реконструируется содержание этих подходов. Определяются установки, объединяющие трактовки бессмертия указанными мыслителями, и выявляются принципиальные расхождения между ними.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/46.html

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. III. С. 178-183. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 1
**Философские науки**

*В статье обосновывается авторское понимание эволюции представлений о смерти и бессмертии в отечественной философии рубежа XIX-XX веков. Выделяются три подхода к трактовке бессмертия, имеющие типологический для русской религиозной философии характер и представленные в русском космизме, метафизике всеединства, концепции В. В. Розанова. На основании анализа взглядов Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского реконструируется содержание этих подходов. Определяются установки, объединяющие трактовки бессмертия указанными мыслителями, и выявляются принципиальные расхождения между ними.*

*Ключевые слова и фразы:* русский космизм; метафизика всеединства; бессмертие; смерть; душа; тело; пол; патронификация; богочеловеческий процесс; деторождение; Н. Ф. Федоров; К. Э. Циолковский; В. С. Соловьев; П. А. Флоренский; Л. П. Карсавин; В. В. Розанов; Д. С. Мережковский.

**Ольга Семеновна Суворова**, д. филос. н., профессор
*Кафедра философии*
*Институт переподготовки и повышения квалификации*
*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова*
*olga_suvorova@lenta.ru*

## ТЕМА БЕССМЕРТИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ РУБЕЖА XIX-XX ВВ.©

Философский интерес к «вечной» проблеме смерти и бессмертия проявлялся в разных формах на всем протяжении истории культуры. В наши дни актуализация такого интереса оказалась связанной с весьма неоднозначными факторами. С одной стороны, успехи биологии обусловили постановку вопроса о реальном вмешательстве в генетические процессы с целью качественного увеличения продолжительности жизни, а в будущем, возможно, и победы над смертью. С другой стороны, в ситуации социально-экономических трансформаций, переживаемых Россией и сопровождающихся поиском новых духовных ориентиров, неизбежным становится обращение к смыслообразующим мировоззренческим установкам культуры. В этом плане особый интерес вызывают идеи, высказанные крупнейшими отечественными мыслителями прошлого.

Данная статья посвящена реконструкции тех базовых трактовок темы бессмертия, которые имели типологический характер для русской философии второй половины XIX – начала XX века. Представляется возможным выделить три варианта таких трактовок, а именно разработанных основателями русского космизма, метафизики всеединства, организаторами Религиозно-философских собраний. Творческое наследие этих авторов и стало материалом для анализа.

Прежде всего, однако, необходимо выделить те принципиальные танатологические установки, которые объединяют данных мыслителей (с учетом того, что предлагавшиеся ими интерпретации подобных установок, безусловно, различались).

Во-первых, вполне в духе христианской догматики почти все они принимали положение о том, что смерть есть результат греха – результат себялюбия и гордыни, ведущие к отпадению от Бога. Несомненным для них представлялось и то, что, в соответствии с Новым Заветом, человеческая душа бессмертна, преображенное тело будет воскрешено, а искупительная жертва Иисуса Христа уже даровала человеку возможность спасения. Дело, однако, в том, что большинство авторов, о которых пойдет речь, вносили весьма существенные акценты в понимание этих тезисов.

Во-вторых, традиционный интерес российских философов к этической проблематике обусловил то обстоятельство, что рассматриваемые авторы уделяли особое внимание нравственной ответственности человека и за существование смерти в мире, и за отношение к собственной смерти. Поэтому разработка представлений о смерти и бессмертии тесно увязывалась с проблематикой нравственного совершенствования.

В-третьих, сущность смерти рассматривалась также достаточно традиционно – как разделение души и тела. Вместе с тем характерные для русской философии установки космизма и органицизма привели к акцентированию представлений о том, что (а) смерть есть элемент космического процесса; (б) она выражается в разрушении целостности человека, начинающемся задолго до наступления смерти. Поскольку же отечественные мыслители обосновывали положение о душевно-телесном единстве человека, необходимым оказывалось определенное переосмысление трактовки бессмертия.

В-четвертых, все это обусловило выработку по меньшей мере трех типов достаточно неоднозначных решений вопроса о достижении бессмертия как цели не только личной, но и общечеловеческой.

***Первое*** и наиболее радикальное из таких решений связано, безусловно, с ***русским космизмом***. Его основатель - *Н. Ф. Федоров*, - развивая тезис о метафизических основаниях возникновения и существования смерти, утверждает, что грехопадение породило «утилитарность» отношения человека к природе, а это превратило ее в слепую силу, ведущую к торжеству смерти; мироздание превратилось в миропадение. Таким образом, (а) представление о смерти как элементе космического процесса получает у Федорова особенно

© Суворова О. С., 2012

яркое воплощение, (б) причины смерти усматриваются в состоянии природы, обусловленном человеческими поступками, (в) в силу этого этический подход распространяется не только на мир человека, но и на космос. Более того, (г) теме бессмертия придается особое антропологическое и историософское значение.

В самом деле, осознание смертности, скорбь и обусловленное этим чувство виновности, понимание своего неподобия Богу Федоров считает первым проявлением человеческого сознания вообще. «Сама природа в человеке осознала зло смерти» [7, с. 561], - пишет он. Поэтому страх смерти и неприятие смерти «отцов» превращается в этой концепции в родовую черту человека, а невозможность смириться со смертью - в движущую силу истории. Иными словами, тема смерти и бессмертия предельно акцентируется Федоровым и приобретает значение системообразующего центра его учения.

В силу этого важнейшей для мыслителя идеей становится идея патронификации, а цель и смысл истории усматриваются им в достижении бессмертия для всех когда-либо живших поколений, воскрешении предков «в духе и плоти» (тезис Декарта переосмысливается: сознаю, следовательно, чувствую утрату, следовательно, воскрешаю).

Каким же образом, с точки зрения мыслителя, может быть осуществлено воскрешение? Интерпретируя жизнь как «единство без слияния» (по образу Троицы), Федоров рассматривает смерть как единство, переходящее в слияние, либо различие, ставшее рознью. В основе ее, во-первых, подчинение человека действию стихийных сил природы, во-вторых, обусловленные этим особенности его телесной и психической организации. Основным путем преодоления смерти, соответственно, становится «регуляция природы», включая переделку и тела, и психики. Конкретные же механизмы такой «регуляции», считает мыслитель, еще предстоит разрабатывать.

Именно представления о бессмертии и воскрешении позволяют Федорову создать своего рода футурологическую утопию. Дело в том, что он различает «трансцедентное воскрешение», которое может быть осуществлено Богом как чудо, и «имманентное воскрешение» – нравственную цель деятельности человека. Деятельность по воскрешению, считает он, снимает основания для гнева Божия, а значит, и для Страшного Суда, она искупает грехи отцов. Поэтому бывшие грешники в процессе реализации «общего дела» человечества будут воскрешены уже преображенными - и в душевном, и в телесном отношении. Напомню, что обсуждение этих вопросов привело к полемике с В. С. Соловьевым по проблеме наказуемости греха. Соловьев считал недопустимым воскрешение грешников, Федоров же подчеркивал, что воскрешенные люди будут уже совсем иными существами.

Таким образом, бессмертие, по Федорову, (а) созидается в результате совместной деятельности людей, имеющей нравственный характер и основанной на результатах процесса познания «ученых», вере и практических навыках «неученых»; (б) распространяется на всех живущих и когда-либо живших людей; (в) предполагает вечное существование индивидуального человека, обладающего душой и телом. При этом (г) благодаря деятельности по воскрешению душа становится безгрешной, а преображенное тело обретает такие характеристики, которые исключают последующие болезни, старение и смерть. Подчеркну, что, усматривая связь между смертью и деторождением, Федоров считает, что преобразованному человеческому организму деторождение уже не будет свойственно, а освободившаяся энергия жизни станет использоваться для воскрешения умерших.

Среди многочисленных сторонников идей Федорова особое место занимает *К. Э. Циолковский*. Представляется, что на его интерес к теме бессмертия повлияли следующие идейные факторы: (а) постановка задачи освоения космоса, предполагающего качественное увеличение продолжительности жизни; (б) разработка этических вопросов. Основой нравственности, с точки зрения Циолковского, является устранение всякого зла и страданий, а это, считает он, предполагает обеспечение здоровья и уничтожение страха смерти.

В связи с этим мыслитель разрабатывает два круга идей, касающихся, с одной стороны, индивидуального бессмертия, а с другой - вечности жизни.

Во-первых, достижение индивидуального бессмертия Циолковский считает вполне возможным при наличии определенных социальных и научных предпосылок. Однако идея эта обосновывается им на основе иных, нежели у Федорова, мировоззренческих установок: мыслитель отрицает субстанциальность души, а тело человека рассматривает как сложную, но познаваемую машину. При таком подходе смерть предстает как «порча машины» с последующим рассеянием материи во Вселенной. Понятно, что познание устройства и законов функционирования тела-машины позволит отодвинуть смерть на тысячи лет. Таким образом, путь к бессмертию лежит через основанное на научных открытиях «неопределенное удлинение» продолжительности жизни.

Нынешний ее размер, как и неизбежность смерти, обусловлена, с точки зрения Циолковского, несовершенством телесной организации человека. Возможности ее биологического эволюционного совершенствования он считает исчерпанными (хотя и допускает дальнейшее увеличение объема мозга). А это, с точки зрения мыслителя, требует обращения усилий разума на разработку методов искусственного преобразования тела. Первоначально решение такой задачи может быть связано с простейшими действиями типа упражнений, а в будущем, согласно Циолковскому, должно выразиться во все усиливающейся замене естественного в человеке искусственным.

В конце концов, такие преобразования вполне могут привести к превращению человека в существо, живущее на основе утилизации солнечных лучей, не меняющееся в массе и всегда сохранявшее ясность мышления. Более того, Циолковский выражает убеждение в том, что зрелые миры уже создали таких - практически бессмертных – существ [9, с. 196-197, 299-300].

Таким образом, перенося на организм человека будущего многие характеристики, о которых говорил Федоров, и разделяя убеждение основателя русского космизма в необходимости преобразования человеческого тела, Циолковский, однако, не обращается к модернизированной христианской эсхатологии, возлагая все надежды на науку.

Во-вторых, при решении вопроса о вечности жизни Циолковский существенно отступает от идей Федорова. Он убежден, что и жизнь, и способность к ощущениям присущи уже атомам и даже их структурным элементам. Из этого следует, что весь космос является живым и чувствующим. Когда атомы находятся в составе неорганических тел, ощущения слабы настолько, что их состояние можно приравнять к состоянию смерти, небытия. Однако, когда они попадают в мозг, способность к ощущениям активируется. Поэтому смерти для атомов как бы нет, субъективно они воспринимают свое бытие как непрерывную, безначальную и бесконечную жизнь, как «блаженное существование». Осознание этого факта человеком уничтожит и страх смерти, и скорбь об умерших (здесь Циолковский прямо противоречит Федорову). Человек, следовательно, живет бесконечно, но каждый раз в новой форме и без памяти о прошлых существованиях.

Таким образом, специфика репрезентации Циолковским темы бессмертия, не свободной от элементов утопизма и механицизма, во многом определяется своего рода «снятием», трансформацией идей Федорова на основе естественнонаучных представлений и отказом от целого ряда догматических положений христианства.

***Второй*** подход к интерпретации темы бессмертия разрабатывался в ходе формирования и развития ***метафизики всеединства***. При анализе взглядов ее основателя *В. С. Соловьева* важно иметь в виду, что он, с одной стороны, утверждает вечность (бессмертие) человека как умопостигаемого существа, а с другой - ставит вопрос о физической смерти человека как эмпирического индивида, что приводит его к постановке вопроса о победе над ней.

Обосновывая идею вечности человека, Соловьев, в соответствии с софиологическими установками, утверждает наличие высшего духовного начала под «грубою корою вещества» тела. Это приводит его к выводу о том, что любой человек несет в себе противоречие между абсолютной сущностью и преходящим явлением. Абсолютный человек одновременно универсален и индивидуален, он есть «организм всечеловеческий», уподобляемый вечному Телу Божию и вечной Душе мира Софии. Будучи составной частью вечного богочеловечества, он вечен в «идеальном порядке», является необходимым звеном абсолютного целого. Только при признании этого, - считает Соловьев, - могут быть допущены «две великие истины» - свобода и бессмертие. Таким образом, оказывается, что человек - это (а) «вечная, умопостигаемая сущность». Он существует «не только после смерти, но и до рождения». Одновременно (б) человек - «существо природное», существующее «только между физическим рождением и физической смертью» [6, с. 119-120].

Рассматривая вопрос о природе последней, Соловьев приходит к выводу о взаимообусловленности смерти и деторождения. Бесконечность родовой жизни, унаследованная от животных, влечет за собой неизбежность индивидуальной смерти, закон «плотского размножения» приобретает безнравственный характер. Однако, по его мнению, человек как нравственное существо не хочет и не должен повиноваться закону вымещения поколений – «закону вечной смерти», что делает важным вопрос о путях достижения бессмертия.

Обращу внимание на то, что позиции Соловьева и Федорова в оценке взаимосвязи деторождения и смерти, в утверждении о безнравственности жизни «за счет» умерших поколений, в выдвижении цели обретения бессмертия в целом близки. Однако в трактовке путей достижения этой цели мыслители принципиально расходятся. В отличие от Федорова, Соловьев убежден в том, что задача достижения нетленной жизни для всего человечества превышает естественные возможности людей и делает необходимым развертывание «богочеловеческого процесса», синергии человека и Бога.

Участие в этом процессе предполагает необходимость осуществления человеком нравственного выбора между «плотским путем» - путем раздробления вплоть до полной дезинтеграции человека (смерти) - и «нравственным деланием», требующим преодоления распадения человека как целостности. Согласно Соловьеву, закон нравственного делания «как долженствование: ты должен соблюдать во всем нормы человеческого бытия, охранять целость человеческого существа - или отрицательно: ты не должен допускать ничего, противоречащего этой норме, никакого нарушения этой целости» [5, с. 234].

Между тем нарушение целостности свойственно родовой природе человека и выражается, по Соловьеву: (а) в разделении на два пола, (б) в дуализме тела и духа. Соответственно, преодоление этих раздвоений должно быть связано с восстановлением единого духовно-телесного человека и достижением «истинного андрогинизма» - без внешнего слияния форм, но и без внутреннего разделения. (Если у Платона в гностических и мистических учениях андрогинизм рассматривался как изначальное, но утраченное состояние, то у Соловьева достижение андрогинизма предстает как цель человечества). Единственным средством активной реализации человеком этих задач, по Соловьеву, может быть только любовь. Она предполагает осознание абсолютной ценности другой личности, но такая личность не может быть преходящей, смертной.

Таким образом, если Федоров связывает достижение бессмертия с практической деятельностью самих людей, опирающихся на веру и познание, то в учении Соловьева эта задача может быть решена только в богочеловеческом процессе, где человеческая активность имеет религиозно-нравственный характер, а основой ее является подлинная любовь.

Последователи Соловьева вносят новые акценты в трактовку бессмертия. Так, *П. А. Флоренский*, усматривает, подобно Соловьеву, сущность смерти в разрушении «целости» человека: духовная жизнь его разлаживается, душа теряет субстанциальное единство и превращается в вихрь психологических состояний, устроение телесной жизни извращается. Глубинную же причину смерти Флоренский, подобно другим религиозным философам, усматривает в грехе. Однако, считает мыслитель, поскольку только Бог является Сущим, то грех, смерть – не сущее, она «влачит свое призрачное бытие лишь Жизнью и за счет Жизни» [8, с. 168]. Однако, как утверждает Флоренский, тварная природа еще не вполне усвоила, что это «безумное, случайное явление» в принципе уже побеждено искупительной жертвой Иисуса Христа. В силу этого философ, подобно Соловьеву, выделяет два разных состояния, два жизненных пути, выбор между которыми – удел человека.

Первое состояние, согласно Флоренскому, – «чистые личности», они «вполне овладели механизмом всех организаций», «одухотворили свое тело и душу». Их путь - путь целомудрия, цельности и чистоты, он реализуется через познание-любовь к Богу, преодолевающую границы самости. В их сердце нисходит энергия божественной любви, они рождаются «в новую жизнь»; в душах их происходит «таинственное пресуществление», переход от смерти к жизни, «из царства века сего в Царство Божие», то есть они подвергаются обожению. При этом, считает Флоренский, под благодатным воздействием Святого Духа происходит освящение и тела, и души. Обожение дает также победу над забвением, вечную память, жажда которой определяет, по мнению мыслителя, содержание человеческой жизни. Таким образом, обожение, по Флоренскому, уже в земной жизни дает человеку бессмертие (что не исключает физической смерти) [Там же, с. 79, 293].

Второе же состояние - личности, которые «вещны, плотски, плотяны». Их путь - путь греха и смерти, который может привести к геенне, к «смерти второй». В связи с этим перед Флоренским встает вопрос о посмертной судьбе грешников, которая решается им на основе следующей антиномии. С одной стороны, «невозможна невозможность всеобщего спасения» (ибо это противоречило бы любви Божией к твари). С другой стороны, однако, «возможна невозможность всеобщего спасения» (ибо спасение невозможно без любви к Богу, а принуждать к ней Бог не будет, так как это противоречило бы свободе, а значит, опять же Божественной любви) [Там же, с. 208-211].

Решение Флоренский видит в разведении личности и эмпирического характера человека. Личность создана Богом, а потому является святой и, безусловно, ценной. Свободная творческая воля личности раскрывается в системе действий, или эмпирическом характере. Именно он может помешать личности быть спасенною. Поэтому мыслитель утверждает, что после смерти Я расщепляется, злая воля (проявляющаяся в похотях и гордыне) отделяется от человека и уходит в «тьму внешнюю», то есть в то метафизическое место, где нет Бога, в «вечное уничтожение», в небытие, становится «голой субъективностью». Напротив, личность становится частью объективною, вечно реальною «для другого». Суд Божий, считает Флоренский, и есть это разделение греха и грешника, таинство, которое отсекает греховную часть души. Вечное блаженство «самого» и вечная мука «самости» - таковы две антиномично сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета, - считает он. Итак, смерть физическая приобретает позитивное значение как единственный путь отречения плоти от ее греховной стороны и духовного обновления: не оживет, если не умрет [Там же, с. 250].

Подчеркну, что идея невозможности вечного мучения грешников вообще характерна для отечественных философов, хотя интерпретации здесь предлагаются разные. *С. Н. Булгаков*, например, считает, что после смерти душа продолжает активную деятельность, в ходе которой постепенно освобождается от зла. Поэтому в конечном итоге каждая личность будет спасена и после воскрешения Я любого человека вновь встретится с преображенным телом.

Особую трактовку бессмертия предлагает *Л. П. Карсавин*. Проблема решается им достаточно парадоксально: если Бог есть Сущий, то только Он обладает подлинный бытием, тварный же мир лишь стремится к бытию. А это значит, что бытие Бога и бытие твари, в том числе человека, исключают друг друга. Из этого Карсавин делает вывод о том, что Бог, наделяя тварь бытием, отчасти отказывается от собственного бытия. И в этом смысле смерть Иисуса Христа является продолжением творения, предоставлением твари полноты бытия, что делает возможным для человека преодоление тварности, то есть обожение. При этом тварь как таковая возвращается в небытие и остается только божественное бытие (смерть твари ради Бога): «обожиться для твари – значит отдавать себя Богу и погибать ради его воскрешения» [1, с. 186].

Иными словами, путем к обожению оказывается смерть, предполагающая «усовершение» неразрывно связанных души и тела и приобретающая огромное нравственное значение. Злом же делается «нехотение умереть». Однако такой вывод отнюдь не означает призыва к смерти. Карсавин различает смерть эмпирическую (мнимую, ущербную) и смерть истинную. Победа над первой и есть подлинная смерть, ведущая к обожению. Собственно, это и есть подлинное бессмертие. Отмечу, что тезисы Карсавина об обожении, о выборе человеком двух путей и о двух видах смерти вполне согласуются с представлениями Флоренского.

Таким образом, характерным для рассматриваемого подхода является:

(а) усмотрение сущности смерти в нарушении целостности человека;

(б) признание позитивного значения физической смерти, уничтожающей все отжившее и являющейся условием «рождения в духе»;

(в) убеждение в невозможности достижения человеком бессмертия собственными силами и необходимости благодатной помощи свыше;

(г) разработка представлений об обожении человека;

(д) склонность к принятию – в той или иной форме - идеи апокастазиса, то есть окончательного очищения и спасения Я.

Разработка ***третьего*** - весьма специфического - подхода к истолкованию идеи бессмертия связана с деятельностью одного из основателей Религиозно-философских собраний - *В. В. Розанова*.

Особенности его позиции представляются обусловленными тем, что (а) центральным антропологическим принципом его концепции является принцип пола, (б) христианство на протяжении большей части творчества Розанова вызывало его резкую критику, рассматривалось как религия отрицания плоти и пола, а значит, как «апофеоз смерти». Умершее тело - в розановской интерпретации христианских взглядов - становится святым; чтобы узнать тайну воскрешения, надо сначала умереть на земле, а это делает смерть необходимой - утверждает мыслитель. Впрочем, Розанов допускает и иное прочтение христианства: есть религия Голгофы, но может быть и религия Вифлеема; свято уснуть, но свято и родиться. Однако подлинное отражение, считает мыслитель, эта сторона христианства нашла не в Церкви, а в земных семье и браке, что свидетельствует

о необходимости теизации пола. Поэтому (в) Розанов выдвигает идею создания «религии семьи», освящения семьи, а значит, и деторождения.

С его точки зрения, человек совмещает в себе разум, то есть «светлую сторону», и пол – «темную», сторону, «ноуменальное лицо»; он рождается в результате слияния полов, а потому просто не может нести в себе ничего неполового. Далее, пол как исходное начало, придающее единство человеческому существу, оказывается у Розанова божественным по своей природе. Именно в наличии пола усматривает он подобие человека Богу, а половые отношения расценивает как форму связи, единства человека с Богом. Обращаясь к Библейскому рассказу о сотворении человека и подчеркивая, что в одной из двух его версий слово «Бог» употребляется во множественном числе, Розанов выдвигает тезис о наличии у Бога двух сторон – мужской (Отец) и женской (Вечная женственность). Сотворенное по их образу и подобию стало «мужчиноженщиною», «Адамо-Евою», которые потом разделились. Именно с этого момента в них действует пол как «рождающий элемент». Таким образом, идея андрогинизма используется Розановым в целях обоснования святости пола, находящей, по его мнению, максимальное выражение в деторождении.

Как же обосновывает мыслитель этот тезис? В миг зачатия, утверждает он, в мир капает капля «метафизического существа», а потому «секунда... зачатия - естественное построение ноуменального плана» человеческой души [4, с. 238]. Особый, мистический свет преображает секунды брака, дающие детей, именно в этот момент, считает мыслитель, происходят касание иным мирам - то самое касание, которым, по мнению Зосимы Достоевского, живет человек.

Такими установками, собственно, и определяется трактовка Розановым как смерти, так и бессмертия. Если пол тождественен жизни, то потеря пола тождественна смерти, которая наступает при ослаблении полового начала в человеке. В процессе умирания разделяются смертная и живая стороны человека. Но речь у Розанова идет не о расставании тела и души, а о разделении «метафизического» и «физического» в каждой частичке организма. Бессмертная (телесно-душевная) часть человеческого существа продолжает жить в потомстве: «ведь в детях в точности Я живу, в них живет моя кровь и тело и, следовательно, буквально я и не умираю вовсе, а умирает только мое сегодняшнее имя. Тело же и кровь продолжают жить. Только бы, значит, “рождалось” и - я никогда не умру» [3, с. 53]. Иными словами, деторождение побеждает смерть, и относиться к ней надо спокойно, как к естественной необходимости.

Таким образом, бессмертие в данной концепции практически совпадает с продолжением рода. Взгляды Розанова на соотношение деторождения и смерти оказываются прямо противоположными представлениям сторонников космизма и метафизики всеединства. Надо сказать, что в ходе своей критики Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого Розанов – именно при обсуждении танатологических вопросов - нередко воспроизводит логику рассуждения философов-материалистов. Однако принципиальное отличие его концепции от материалистических обусловлено идеей божественности полового начала в человеке, тезисом о бессмертии не просто элементов тела (переходящих в тела потомков), но элементов одушевленных и обожествленных.

Идеи Розанова оказали влияние на многих его современников и прежде всего на Д. С. Мережковского. Как и Розанов, писатель считает, что в человеке сосуществуют два Я – начало материнства и начало сладострастия, причем оба они коренятся в глубине пола, именно здесь - и начало жизни, новых рождений, и начало конца, смерти.

Однако именно в вопросе о смерти и бессмертии Мережковский принципиально расходится с Розановым, оставаясь на христианских позициях. Все подходы к этому вопросу, предложенные на основе иных мировоззренческих посылок, для него неприемлемы. В их числе:

- Розановский «мистический анархизм», его отрицание воскресения Христова и воскрешения мертвых, как и отождествление победы деторождения над смертью;
- идея формирования сверхчеловека, в котором будет реализовано бессмертие человечества (эту точку зрения Мережковский усматривает в произведениях Л. Андреева);
- концепция «материального бессмертия», вечности элементов, составляющих человеческое тело. Обращаясь к афористическому ее выражению - тезису тургеневского Базарова «Умру - лопух вырастет», - Мережковский отмечает, что коль скоро в лопухе не будет того неповторимого, что делает человека человеком, то, пожалуй, «не сообразнее ли с человеческим достоинством вовсе не быть, чем быть в лопухе. Снявши голову, по волосам не плачут, уничтожив личность, не притязают ни на какое реальное бессмертие» [2, с. 24];
- представление о социальном бессмертии – «сомнительное бессмертие» в славе, в памяти человеческой, считает Мережковский, подобно питанию нарисованным хлебом, оно ничего не значит в сравнении с полным разрушением человеческого существа.

Решение проблемы предполагает, с точки зрения мыслителя, обязательное принятие трех посылок: во-первых, абсолютной необходимости личного бессмертия; во-вторых, невозможности его без чуда, а значит, без Бога; в-третьих, революционного понимания христианства. Мережковский считает политическую революцию в России 1905-1907 гг. первым - неадекватным - приступом религиозной революции Духа, в результате которой осуществится синтез «правды земли» и «правды неба», освященная плоть станет духовной, правда Божеская и правда человеческая соединятся в новую Богочеловеческую истину. А это и будет означать бессмертие для всех.

Таким образом, тема бессмертия интерпретируется Мережковским в духе православного модернизма и под явным влиянием идей В. С. Соловьева. Именно в трактовке этого вопроса он принципиально расходится с Розановым.

В целом же можно отметить, что выделенные подходы к трактовке бессмертия – подходы, основы которых были заложены Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым, В. В. Розановым, - предполагают разное видение вопроса о содержании и путях обретения бессмертия, однако все они опираются на идею необходимости победы над смертью.

*Список литературы*

1. **Карсавин Л. П.** О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. 3-234.
2. **Мережковский Д. С.** В обезьяньих лапах (о Леониде Андрееве) // Мережковский Д. С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991. С. 12-39.
3. **Розанов В. В.** Люди лунного света // Розанов В. В. Соч. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 7-194.
4. **Розанов В. В.** Религия и культура // Розанов В. В. Соч. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 17-326.
5. **Соловьев В. С.** Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 45-580.
6. **Соловьев В. С.** Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 5-173.
7. **Федоров Н. Ф.** Из второго тома «Философии общего дела» // Федоров Н. Ф. Соч. М.: Мысль, 1982. С. 325-580.
8. **Флоренский П. А.** Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч. М.: Правда, 1990. Т. 1. Ч. 1. 490 с.
9. **Циолковский К. Э.** Растение будущего. Животное космоса // Циолковский К. Э. Собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1964. Т. 4. С. 152-380.

## IMMORTALITY THEME IN NATIVE RELIGIOUS PHILOSOPHY AT THE TURN OF THE XIX$^{TH}$-XX$^{TH}$ CENTURIES

**Ol'ga Semenovna Suvorova**, Doctor in Philosophy, Professor
*Department of Philosophy*
*Institute of Retraining and Further Training*
*Moscow State University named after M. V. Lomonosov*
*olga_suvorova@lenta.ru*

The author substantiates her own understanding of the evolution of the ideas about death and immortality in the native philosophy at the turn of the XIX$^{th}$-XX$^{th}$ centuries, singles out three approaches to the interpretation of immortality with the nature that is typological for the Russian religious philosophy and presented in the Russian cosmism, the metaphysics of all-encompassing unity, V. V. Rozanov's conception, basing on the analysis of the views of N. F. Fedorov, K. E. Tsiolkovskii, V. S. Solov'ev, P. A. Florenskii, L. P. Karsavin, V. V. Rozanov, D. S. Merezhkovskii reconstructs the content of these approaches, determines the attitudes that combine the interpretations of immortality by these thinkers, and reveals the fundamental differences between them.

*Key words and phrases:* Russian cosmism; metaphysics of all-encompassing unity; immortality; death; soul; body; sex; patronification; divine-human process; procreation; N. F. Fedorov; K. E. Tsiolkovskii; V. S. Solov'ev; P. A. Florenskii; L. P. Karsavin; V. V. Rozanov; D. S. Merezhkovskii.

---

УДК 37(470.57)
**Исторические науки и археология**

*В статье джадидизм исследуется как идеология реформирования образования с целью создания новой модели национальной школы в Башкортостане в начале XX в. Реформаторское движение было вызвано мощным общественным прогрессом в России в конце XIX – начале XX в., пробуждением национального самосознания народов в ходе первых революций, пониманием места и значимости в общероссийском развитии своей истории и культуры. Все это трансформировалось в необходимость создания школы нового типа с всеобщим обучением населения и, в русле общероссийской образовательной реформы, с сохранением прогрессивных национальных основ.*

*Ключевые слова и фразы:* реформирование; джадидизм; новый тип национальной школы; российская школьная реформа.

**Лена Шагидуловна Сулейманова**, д.и.н.
*Кафедра политологии, социологии и связей с общественностью*
*Уфимский государственный нефтяной технический университет*
*boradik@mail.ru*

## ДЖАДИДИЗМ В БАШКОРТОСТАНЕ КАК ОСНОВА ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ РЕФОРМЫ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА©

В начале XX века происходит мощный подъем общественного движения за введение в России всеобщего начального обучения. Впервые он был поднят общественно–педагогическим движением в середине 60-х гг. XIX в., но остался нерешенным. Успехи земской народной школы, общественно–политические процессы и насущные потребности новой эпохи настойчиво требовали поиска путей и средств решения данного вопроса. Реформаторское движение в области образования мусульманских народов Башкортостана, в целом, развивалось в контексте общероссийской образовательной реформы, но предусматривало решение конкретных местных

© Сулейманова Л. Ш., 2012