

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривается мировая роль русской философии в контексте работы XXII Всемирного философского конгресса в Сеуле, определяющий вклад в решение проблемы бессмертия, прежде всего реального личного бессмертия, русских философов, представляющих как религиозную философию, так и философию материалистическую в процессе эволюции смертного материализма в материализм бессмертный.

Ключевые слова: XXII Всемирный философский конгресс в Сеуле, проблема бессмертия, история русской философии, практическое бессмертие человека, реальное воскрешение человека, ювенология, иммортология.

XXII Всемирный философский конгресс в Сеуле «Переосмысливая философию сегодня», ставший заметной вехой в истории современной философской мысли, продолжает привлекать к себе внимание исследователей. О ряде аспектов его работы мне уже довелось поделиться своими впечатлениями и соображениями с читателями «Челябинского гуманитария» [8. С. 131–142]. В данном случае, предвзято рассматривая тему настоящей статьи, считаю правомерным остановиться, хотя бы коротко, на участии в работе этого конгресса делегации российских философов. Ряд авторов уже уделил этому вопросу свое внимание [30. С. 7–10; 18. С. 16–27 и др.], но его аспекты тоже разнообразны и многоплановы.

Сеульский форум был весьма представительным. Участие в его работе приняло более двух тысяч человек (точнее – 2093). Самой представительной, как всегда, была делегация принимающей, в данном случае – южно-корейской, стороны – 823 человека. Цифра, несомненно, впечатляющая, говорящая о многом. Однако вряд ли можно согласиться со всеми выводами М. С. Солодкой, которые были сделаны ею из этого факта. «Представьте, – особо подчеркивает она, – страна с 49-ти миллионным населением смогла выставить столько участников на крупнейший философский форум... Корея явно среди своих политических приоритетов обозначила формирование философского уровня и слоя политического дискурса» [24. С. 29]. Присутствие «политического приоритета» в данном факте несомненно. И он, я полагаю, достоин должного осмысления и заимствования. Но не все так однозначно.

Действительно, с одной стороны, Южная Корея не случайно пошла на немалые расходы и усилия, связанные с проведением конгресса, преследуя очевидные политические амбиции и цели, но, с другой стороны, в состав делегации было включено очень много студентов и волонтеров, которые выполняли чисто технические функции. Так что итоговая картина, как представляется, весьма далека от адекватного отражения подлинного положения вещей с философией в Южной Корее. Вместе с тем производит общее сильное впечатление тот факт, что всего представителей азиатских стран на конгрессе было 1147 человек – три четверти всех участников (Япония – 134, Китай – 126, Индия – 64 и т. п.).

По официальным данным на Сеульском конгрессе самой многочисленной из зарубежных вновь стала делегация США – 174 человека, российская опять оказалась на втором месте – 166 участников. Однако тут тоже была своя «арифметика».

Дело в том, что, как мне сказали, американцы в состав своей делегации включили и тех авторов, чьи доклады были озвучены на конгрессе, но без их личного участия в его работе. Так что по «живым душам» россиян на конгрессе было больше, чем американцев, а по представленным докладам (254) неизмеримо больше. Всего же в Оргкомитет XXII Всемирного форума философов было представлено 2193 тезисов от представителей 102 стран (правда, тут встречаются незначительные разночтения, например – 104).

Однако в то же время весьма прискорбным, на мой взгляд, является тот факт, что на пленарных заседаниях конгресса не прозвучало ни одного российского доклада, тогда как американцы сделали 3 доклада, французы – тоже 3, итальянцы – 2, по одному – Корея, Китай, Япония, Камерун. Это обстоятельство никак не отражает количественного и качественного участия России в работе Сеульского конгресса. Судя по всему, в этом отношении были допущены серьезные тактические и стратегические просчеты в ходе подготовки работы на нем российской делегации. К тому же, как отмечают многие его участники, корейцы очень плохо знакомы с русской философией вообще. Между тем русские философы имеют несомненные и значительные заслуги в разработке целого ряда серьезных философских проблем, но особенно, по моему убеждению, такой центральной среди них для любого мировоззрения, как проблема жизни, смерти и бессмертия человека. Об этом свидетельствует не только мой конгрессовский доклад «Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения как базисная ценность современной цивилизации» на секции «Философская антропология», проведенное мною заседание Круглого стола «Проблемы иммортологии – науки о бессмертии», но и, прежде всего, вся история русской философской мысли [11. С. 3–422 и др.] Этой теме и посвящена, главным образом, настоящая статья.

Неослабный поиск решения проблемы бессмертия всегда находился в центре внимания русских философов. Они с полным на то основанием придавали ей первостепенное значение как главной мировоззренческой проблеме. Так, Вл. С. Соловьев справедливо отмечал органичную взаимосвязь таких двух великих истин, безусловно необходимых «для человеческой жизни вообще», как человеческая свобода и человеческое бессмертие [23. С. 119]. В самом деле, не может человек быть подлинно свободным, если он остается несвободным перед лицом фатальной смерти. Н. А. Бердяев справедливо утверждал: «Смерть – предельный ужас и предельное зло» [4. С. 216]. И, напротив, став свободным в отношении к смерти, т. е. достигнув своего практического бессмертия, человек должен будет обеспечить свободные условия своего социального и личностного бытия. Со своей обреченностью на смерть и недостойными условиями существования разумное существо не может и не должно согласиться и примириться.

Тот же Соловьев, прибегая к популярному в его время понятию Ф. Ницше «сверхчеловека», но давая ему собственное толкование, считал, что ««сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни» [22. С. 616–617]. Утверждение поистине блистательное!

Вместе с тем, исходя из такого рода посылок, он формулирует такой глобальный критерий прогресса: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и

блаженного сверхчеловека» [22. С. 618]. Иными словами, все наши деяния прямо или опосредованно, но всегда непременно должны служить дерзновенному делу превращения смертного человека в человека бессмертного и создания достойных социальных условий его бытия.

Созвучна этим идеям, по существу своему, философия хозяйства другого русского религиозного философа – С. Н. Булгакова. Общепринятому в политэкономии пониманию хозяйства как определенной системы средств и планомерной деятельности людей, направленных на удовлетворение их материальных потребностей, он противопоставил свое, как представляется, несравненно более глубокое и точное философское учение о природе хозяйства. «Хозяйство, – утверждал Булгаков, – есть выражение борьбы... двух метафизических начал, – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма. В своем процессе оно есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти и делами ее» [7. С. 45]. И вслед за этим, философски обобщающим высказыванием, он резюмировал, что «хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью, и орудие самоутверждающейся жизни» [там же]. Этот русский философ дает также и целый ряд других ценных характеристик хозяйства и хозяйственной деятельности в его философской интерпретации.

Как сформулированный Соловьевым критерий прогресса, так и трактовка Булгаковым философской сущности хозяйства имеет несомненно ценную анти-технократическую направленность. И действительно, если бы деятели в сфере материального производства последовательно руководствовались и тем, и другим, то, бесспорно, удалось бы предотвратить многие негативные последствия технократизма, особенно в экологической области, а значит сохранить здоровье и существенно продлить жизнь людей. Но в то же время в итоге оказывается, что Булгаков под борьбой упомянутых «метафизических начал» понимает противостояние таких сверхъестественных сил, как «Спаситель» и «Искуситель», в которой человеку как «тварному» существу отводится, по сути дела, малозначимое место и роль, поскольку сопоставляемые величины принципиально несоизмеримы. Так религиозное мировоззрение умаляет действительную ценность булгаковской философии хозяйства.

Определенный позитивный вклад в рассмотрение проблемы личного бессмертия внес и такой русский философ, как Н. А. Бердяев. Особая его заслуга заключается в критике религиозного учения о вечности адских мучений. Бердяев был глубоко и искренне убежден, что такого рода вероучение в принципе несовместимо с представлением о христианстве как религии любви и милосердия. Этот русский философ писал, что «из христианства умудрились сделать самые бесчеловечные выводы, поощряющие садистские инстинкты» [5. С. 71]. Продолжая эту мысль, Бердяев замечает далее: «Я нисколько не сомневаюсь, что в жестоким учении о вечных адских муках трансформированы садические инстинкты». Главный же его вывод гласит: «Ад существует как человеческий опыт, как человеческий путь. Но безобразна вся онтология ада» [там же]. И таких оценок у него немало.

В связи с этим необходимо заметить, что Бердяев объясняет для себя такое, как ему представляется, сочетание несочитаемого «изначальным догматическим искажением христианства» С этим, однако, трудно согласиться, ибо, в таком случае, надо было бы лишиться христианскую религию целого ряда принципиально значимых устоев вероучения (бог вдохновенности «священного писания», мистической природы церкви и т. п.). Так что, в конечном счете, сочетание несоче-

таемого не устраняется – христианство, как и любую другую религию, нельзя препарировать на то, что в нем нравится и что не нравится, чтобы одно сохранить, а другое исключить, ибо оно есть то, чем было в истории со всей присущей ему алогичностью и антигуманностью.

Но особо значимый вклад в решение проблемы достижения реального личного бессмертия, вне всякого сомнения, внес Н. Ф. Федоров – автор философии общего дела, о чем я уже рассказывал читателям «Челябинского гуманитария» [9. С. 169–180], так что в настоящей статье, чтобы соблюсти логику раскрытия ее темы, можно ограничиться лишь рядом основных положений этого учения. Нельзя, в частности, не напомнить, что Федоров был внебрачным сыном князя Павла Ивановича Гагарина, который вел свою родословную от Рюрика. Свое отчество и фамилию этот русский мыслитель получил от имени крестного отца – Федора Карлова. Это обстоятельство не могло не наложить и, действительно, наложило своеобразную печать на учение этого русского мыслителя.

Приверженность Федорова самодержавию и православию, понятно, отталкивала от этого философского учения многих прогрессивно настроенных людей, затрудняла восприятие его сути и понимание подлинной его ценности. Однако его самодержавность оказалась сугубо внешним моментом учения – данью родословной и времени, так что с падением царизма в России ценность и значение философии общего дела не только не уменьшилось, но, напротив, существенно возросло. На такого рода преходящих моментах учений, как мне представляется, не имеет смысла излишне задерживать внимание и делать чрезмерные акценты., чем нередко явно злоупотребляют его критики.

Что касается православности Федорова, то она была у него весьма специфичной. Он, например, хотя и не отрицал прямо бессмертия души, но явно обходил обсуждение этого вопроса, ибо оно выявляло бы очевидные слабости его учения (на каком основании кто-то стал бы вызволять грешника из ада, а тем более праведника из рая). «Любопытно, – отмечают в связи с отношением Федорова к данному вопросу С. Г. Семенова и А. Г. Гачева, – но философ бессмертия, и философ христианской ориентации, Федоров вообще избегает выражение «бессмертная душа»» [21. С. 45]. Весьма своеобразным было его отношение и к христианской эсхатологии, в частности к грядущему «страшному суду», который, в отличие от ортодоксального вероучения, он вовсе не считал predetermined и неотвратимым. Для православности Федорова характерны и некоторые другие особенности принципиальной значимости, что никак нельзя не учитывать.

Подвергался творец философии общего дела критике также и за то, что он отмежевывался от социалистов и марксистов, поскольку и те, и другие, как он считал, желая сделать людей счастливыми, сводят счастье только к богатству, к достижению всеобщего благосостояния, не понимая при этом, что главной причиной всех человеческих бедствий является именно смерть [30. Т. 2. С. 201 и др.; Т. 3. С. 282–284]. Между тем Федоров был неколебимо убежден как раз в том, что прежде всего, именно ради победы над ней, над смертью, люди и должны объединить свои усилия, сплотиться в этом их общем деле. Так что и в данном случае критики федоровского учения не смогли понять его подлинный смысл и действительную ценность. Все это тоже не может не вызывать глубокого сожаления.

Как бы там ни было, но несоизмеримо важнее и ценнее несомненно позитивные стороны федоровского учения. Вполне закономерно поэтому, что С. Г. Семенова и А. Г. Гачева воздвигли Федорову, оригинальному русскому мыслителю, фундаментальный четырехтомный (точнее – пятитомный, поскольку ими был

издан еще дополнительный том) монумент поистине на все времена [25]. Действительно, Федоров впервые в истории человечества наиболее радикальным образом поставил проблему борьбы со смертью не только в настоящем и будущем, но и в прошлом, т. е. с уже свершившейся смертью. Он рассматривал борьбу с ней как долг сынов перед отцами, последующих поколений перед предшествующими, за их воскрешение, считая эту деятельность высшим проявлением нравственности – супраморализмом [25. Т. 1. С. 388].

Несмотря на всю, как казалось многим, фантастичность и утопичность подобной постановки проблемы, в чем, к сожалению, не уставали обвинять Федорова его излишне ретивые критики, именно сегодня все более начинают заявлять о себе действенные пути и средства ее решения (реальная возможность клонирования человека, активное использование регенерации стволовых клеток, биотехнологий, свойств биополя человека и т. п.). Никак нельзя вместе с тем забывать, что современная наука находится лишь в самом начале подобных исследований, и это отнюдь не последнее ее слово в данной области.

Исходя из непримиримого отношения к смерти, этот выдающийся русский мыслитель решительно заявлял, что смертность человека не является его атрибутивным признаком, что она есть порок и уродство, которые должны быть безусловно устранены [25. Т. 1. С. 250–251]. «Смерть, – утверждал он, – есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*» [25. Т. 1. С. 258]. Иначе говоря, человек, обретя свойство бессмертия, отнюдь не станет «богом», а останется человеком, но в принципиально новом своем качестве. В устах религиозного философа данное утверждение звучит особенно убедительно и весомо. Между тем даже люди, весьма далекие от религии, нередко, однако совершенно неправоммерно, прибегают к подобному контрдоводу, усматривая в этом некий несуществующий изъян федоровского учения и тех воззрений, которые из него исходят.

Еще одним бесспорным достоинством философии общего дела является конструктивная идея принципиальной возможности целенаправленно регулировать стихийно протекавшую до сих пор эволюцию, в ходе которой и возник механизм смертоносных причин, обрывающих жизнь. При этом Федоров сознательно апеллировал к достижениям науки и техники, особенно в будущем. Суть этой идеи излагается им в целом ряде статей о регуляции природы [25. Т. 2. С. 239 и др.]. Именно в этом смысле Федоров сумел осознать уже в его время проводившиеся опыты вроде искусственного вызывания дождя и ему подобные. Он был глубоко убежден, что если внести сознание и волю людей, опирающихся на научные знания, в стихийный процесс эволюции, то можно будет смертоносные причины устранить, а значит победить смерть. Такого рода идеи регуляции делают философию общего дела особенно созвучной современному научно-оптимистическому поиску в этой области исследований.

Нельзя не отметить также и то особое место, которое занимает в философии общего дела проблема прогресса. По ее поводу, как это не может не показаться странным на первый взгляд, Федоров не раз высказывался в явно негативном смысле. Данное обстоятельство, понятно, не могло не привлечь внимания его критиков. Однако суть дела, и это очень показательно, заключается как раз в том, что Федоров выступал не просто против прогресса, а именно той его модели, которая предполагает в качестве его механизма смену поколений, их эстафету, а значит смерть как необходимую предпосылку развития. Что касается Федорова, то он, в действительности, лишь предлагал перейти от смертнической модели

прогресса к его бессмертной модели, которая исключает смерть как фактор развития, но в то же время предполагает численный рост человечества, необходимый для освоения земного и космического пространства.

Русским мыслителем было высказано немало других ценнейших идей и суждений. К их числу, вне всякого сомнения, принадлежит его удивительно глубокая и точная характеристика двух главных разновидностей материалистической философии. «Есть, – справедливо считал он, – два материализма: материализм подчинения слепой силе материи и материализм управления материей, не в мысли лишь, не в игрушечных, кабинетных или лабораторных опытах, а в самой природе, делаясь ее разумом, регуляцией» [25. Т. 4. С. 69]. Их, по традиции, можно определить как метафизический и диалектический. К последнему Федоров был особенно близок, но он, как и марксизм в целом, не мог его принять, поскольку диалектико-материалистическая философия только в заключительную треть XX столетия сумела выйти на позитивное решение проблемы реального личного бессмертия, которая для этого русского мыслителя, и не только для него, всегда была и остается главной. В наше время взаимопонимание и взаимоотношение обоих философских учений существенно изменилось к лучшему. Недаром философию общего дела Н. Ф. Федорова считают сегодня предтечей современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения.

Религиозное и материалистическое мировоззрение альтернативны по наиболее принципиальным основаниям, подходам и решениям самых главных проблем. Действительно, религия, по существу и назначению своему (может быть, только в значительной степени за исключением как раз философии общего дела), превратилась в освящение и апологию реальной смерти, она культивирует и руководствуется принципом *memento mori* (помни о смерти) и преподносит ее в изощренно ужасных образах (видения преподобной Феодоры и т. п.). Напротив, определяющим принципом философского материализма относительно проблемы личного бессмертия от древних времен, Нового времени и новейшего вплоть до наших дней было и остается стремление освободить людей от страха смерти, делать акцент не на смерти, а на жизни [12. С. 134–176].

Так, еще с античных времен материалисты старались убедить всех в том, что человек со смертью не встречается и ему лично она поэтому не может причинить никаких страданий, а значит и страшиться ее не имеет смысла (Эпикур и др.), что естественная смерть обусловлена непреложными законами природы (П. Гольбах и др.), а потому бороться можно и нужно только с преждевременной смертью, но отнюдь не с естественной, которую поэтому нельзя считать ни бедой, ни злом (Л. Фейербах и др.). Сетовать на смерть, считали материалисты, все равно, что «предъявлять счет» природе за происходящие в ней землетрясения и прочую игру стихий, приносящих людям бедствия и страдания. В подобных последствиях могут быть виноваты только люди, которые не приняли необходимых предосторожностей.

Несомненное достоинство материалистической философии – опираться при решении тех или иных проблем на достигнутые знания, прежде всего научные, нередко оборачивалось, в соответствии с известным правилом, их очевидным недостатком. Особенно наглядно это проявилось как раз в решении с ее позиций проблемы смерти вообще и человека – в частности и в особенности. Материалисты, например, дабы успокоить человека и облегчить ему расставание с жизнью, прибегали даже к приему умаления ценности индивидуального человеческого бытия, подчеркивая его наполненность страданиями и бедствиями, а смерть рас-

смаывая лишь как избавление от них, замалчивая в то же время факт утраты радости жизни (Ж. О. Ламетри, К. Э. Циолковский и др.).

Если эти материалисты и говорили о личном бессмертии, то лишь, как я считаю, в сугубо аллегорическом смысле – как увековечении себя в делах, в потомках и их памяти. Действительно, индивидуальная жизнь человека прекращалась, о ней сохранялась возможность говорить лишь в форме ее инобытия. Была разработана целая система приемов утешения и самоутешения перед лицом неотвратимой смерти. Однако сама проблема смерти оставалась тем самым неразрешенной, которую поэтому, в конечном счете, все-таки надо было решать. Подобным традициям следовали и русские философы-материалисты. Нельзя при этом не принимать во внимание тот примечательный факт, что обычно они начинали с религиозных и идеалистических убеждений, но впоследствии приходили к материалистическим, что требовало тогда немало мужества. Вот только они не должны были бы быть столь категоричными в отрицании возможности реального личного бессмертия, ибо то, что невозможно для науки сегодня, может стать возможным для нее завтра. Это является руководящим принципом творческого подхода к решению любой научной проблемы. Он наглядно проявил себя в процессе эволюции смертнического материализма в материализм бессмертнический.

Одним из наиболее ярких и убежденных представителей смертнического материализма в истории русской философской мысли стал В. Г. Белинский. Он утверждал, например: «Человек смертен, подвержен болезни, голоду, должен отстаивать с бою жизнь свою – это его несовершенство, но им-то и велик он, им-то и мила, и дорога ему жизнь его. Запугай его от смерти, болезни, случая, горя, – и он – турецкий паша, скучающий в ленивом блаженстве, хуже – он превратится в скота» [3. С. 614]. Таким образом, фундаментальное положение смертнического материализма Белинский дополняет красноречивым «утешительным» суждением о никчемности бессмертия, которое является «дежурным» для материалистов, разделяющих подобного рода фаталистические убеждения (впрочем, они характерны и для большинства сегодняшних тоже).

Данная оценка имела принципиальное значение для материалистического мировоззрения XIX столетия. Но она, не учитывая возможности социального и научно-технического прогресса, распространялась на все времена и обстоятельства. Именно эта ее неоправданная категоричность и абстрактность делала такого рода утверждения заведомо отталкивающе пессимистичными и тупиковыми. Из нее следовало, что даже если бы личное бессмертие было реализовано и стало действительностью, оно все равно осталось бы неприемлемым и обреченным. Подобное утверждение смертнического материализма, разумеется, не отражает адекватно существа проблемы.

Такого же рода традиционные взгляды для смертнического материализма разделял А. И. Герцен. Он, в частности, высказывался в том смысле, что людям не дано достигнуть возраста такого, например евангельского персонажа, как Симеон Богоприимец, который, согласно «священному преданию», будто бы прожил триста лет в ожидании пришествия «Спасителя мира» – Иисуса Христа, чтобы взять его еще младенцем в свои руки. В этой связи Герцен признавал: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить её невозможно» [15. С. 387]. Он был бы вполне прав, как и В. Г. Белинский, и другие материалисты XIX века, если бы оговорил это свое суждение, звучащее столь безысходно и обреченно, – «в наше время», при современном ему состоянии научного познания. Более того, тогда, как это ни печально, не были еще известны ни-

какие пути и средства сохранения тела умершего до «лучших времен», когда можно было бы вернуть ему жизнь (средств крионики и т. п.).

Но вместе с тем Герцен высказал следующее примечательное и показательное признание. «Старчество и болезнь, – полагал этот русский философ-материалист, – протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут её, и, найди они в себе силы или вне себя средства, они победили бы смерть» [там же]. Следовательно, в конечном счете и по существу, неприятие бессмертия, по крайней мере у Герцена, не было принципиальным, а лишь, что совершенно очевидно, обусловленным уровнем научного познания, который, действительно, не мог предоставить в то время никаких реальных и конкретных перспектив практического решения проблемы личного бессмертия. Достоин сожаления только то обстоятельство, что Герцен не сумел развить эту замечательную мысль сколько-нибудь обстоятельно.

Философско-пессимистических убеждений относительно возможности достижения реального личного бессмертия придерживался такой представитель смертнического материализма, как Н. Г. Чернышевский. Он, с одной стороны, справедливо утверждал: «Самое общее из того, что мило человеку, и самое милое ему на свете – жизнь, – ближайшим образом такая жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он; потом и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить: все живое уже по самой природе своей ужасается погибели, небытия и любит жизнь» [29. С. 76]. Но в то же время Чернышевский был убежден в том, что сколько-нибудь радикально изменить положение вещей с длительностью жизни человека, тем более достичь его реального бессмертия, не представляется возможным.

Онтогенез человека представлялся Чернышевскому необратимым. «Это горько, – сетовал он (со слов его сына). – Но что делать? Лета берут свое. Дважды молод не будешь» [28. С. 440]. Тем самым этот русский мыслитель особенно ярко подчеркивал трагизм человеческого бытия – однозначно признавая жизнь человека как высшую ценность и вместе с тем отрицая возможность омоложения, сколько-нибудь длительность ее сохранения, а тем более существенного продления, не говоря уже о достижении индивидуального бессмертия. И наука его времени, действительно, не давала в этом отношении ни надежд, ни перспектив. Философски же осознать и прозреть их ни Чернышевский, ни такие русские философы-материалисты позапрошлого века, как Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев и др. не смогли, жестко исходя из уровня развития и возможностей научного познания своего времени.

Но прогресс науки, действительно, неодолим. Последующее развитие материалистической философии и естествознания в России с необходимостью привело к возникновению философско-оптимистического подхода к решению рассматриваемой проблемы – бессмертническому материализму. Однако этот процесс происходил с неоправданно огромными усилиями и роковыми неудачами. Убедительным свидетельством тому является отечественная история социального и научно-технического развития, когда новые дерзновенные идеи и начальные достижения в борьбе со смертью ради достижения реального личного бессмертия, что называется, «на корню» глушились политическими схватками и войнами в стране и мире.

Первым, кто предпринял осознанную и целенаправленную попытку придать материалистическому мировоззрению оптимистичность относительно решения проблемы бессмертия был К. Э. Циолковский, основоположник космической фи-

лософии и ракетодинамики. Он провозгласил принципиально новый подход и взгляд на данную проблему с позиций материализма и панпсихизма. «Бюхнеровский материализм, – отмечал Циолковский, – никак нельзя заподозрить в отсутствии честности. Напротив, он рыцарски честен и даже страдает за это отсутствием к нему симпатии. Он только незакончен, так же как мой не представляет конца, а есть только естественное продолжение бюхнеровского» [26. С. 13]. Такое суждение справедливо по отношению ко всему смертническому материализму, одним из наиболее категоричных и ярких представителей которого был именно известный немецкий философ Л. Бюхнер.

Подобные суждения и оценки Циолковский высказывал неоднократно. «Вообще, материализм, – особо подчеркивал этот русский мыслитель в одной из своих неопубликованных работ, – остановился на половине дороги в беспомощном и жалком состоянии, так как не дошел до отрадных выводов о вечной и безначальной жизни всего сущего, всякой частицы живой или мертвой материи» [27. Л. 14]. Подобным образом он оценивал состояние достижений естественных наук и натуралистов, которые пока что, как считал Циолковский, добились малоутешительных успехов, тогда как их дальнейшее приумножение вселяло в него отрадные надежды и вполне оправданный оптимизм, но главным образом – его собственные философские построения.

Этот самый выдающийся представитель русского космизма исходил из нескольких важнейших посылок. Во-первых, Циолковский разделял общепринятое в его время представление о тождественности материи и вселенной, которые считались одинаково вечными. Но им, как никем иным, были сделаны наиболее далеко идущие выводы. Во-вторых, этот философ-материалист признавал будто бы свойственную всему материальному миру всеобщую чувствительность, когда даже отдельный атом ощущает. В-третьих, он не считал уникальным человеческий разум в бесконечном и вечном космосе и потому допускал существование вселенского разума, который, согласно его философскому учению, уже должен был достигнуть невообразимых высот в своем развитии и совершенстве, создать для нас великолепные дворцы, даже нам не снившиеся.

Циолковский был убежден, что в космосе уже существуют бессмертные существа, подобные замкнутой системе нашей планеты, но в прозрачной оболочке, однако отказывал в возможности достижения такой способности людям, которые, по Циолковскому, смогут жить тысячи лет, однако никогда не станут физически бессмертными. У них, считал он, иной путь, похожий на процесс реинкарнации, когда человек вследствие смерти распадается на отдельные ощущающие атомы, а затем они как бы возрождаются в других живых существах, но не сохраняя ни в какой мере свою прежнюю личностную форму бытия и память о ней. Именно в этом и состоял главный недостаток предложенной им концепции. Проблема достижения реального личного бессмертия для человека в контексте космической философии Циолковского осталась принципиально нерешаемой.

Наиболее последовательная в своём философском оптимизме подлинно современная постановка проблемы именно реального личного бессмертия разрабатывалась в первой трети XX столетия в двух основных направлениях. Одним из них стали воззрения анархистов-биокосмистов (А. Агиенко, А. Ярославский и др.), другим – взгляды и практическая инициатива А. М. Горького. Биокосмисты, исходя из достижений науки и техники своего времени (разработок К. Э. Циолковского, опытов по оживлению тканей и т. п.), считали назревшей и реально разрешимой двуединую задачу: 1) преодоление временного локализма человеческой

жизни с конечной целью достижения именно личного бессмертия (иммортиализм); 2) преодоление пространственного локализма посредством освоения космического пространства и установления межпланетных сообщений (интерпланетаризм) [6]. Однако вследствие перипетий политической борьбы в 20-е годы прошлого века этим дерзновенным идеям не удалось сколько-нибудь серьезно повлиять на отношение общественного мнения к рассматриваемой проблеме, а тем более на ее решение.

Что касается А. М. Горького, то на протяжении все своей творческой жизни он был глубоко убежден в решаемости проблемы бессмертия человека. Так, выступая с лекцией «О знании» 30 марта 1920 года перед слушателями Рабочекрестьянского университета, Горький следующим образом сформулировал свое «внутреннее убеждение», которое как раз состояло в том, что, по словам самого писателя и мыслителя, «человек достигнет действительно бессмертия», «межпланетные пространства победит, победит и смерть», что, несмотря на всю «фантастичность» подобных устремлений, по его словам, «именно это должно быть идеалом, именно это целью, к которой должны стремиться люди» [16. С. 107, 111]. В тяжелейших условиях жизни страны в то время эти слова звучали поистине вдохновляющее. И этим идеям он был верен до конца своей жизни.

Свои мировоззренческо-методологические позиции относительно решения проблемы реального личного бессмертия Горький обозначил со всей определенностью. В письме к А. Н. Сетницкому, например, он писал, что «будучи материалистом, я могу мыслить о борьбе со смертью только как о деле практическом, требующем экспериментального исследования» [19. С. 589]. Совершенно естественно поэтому, что когда появилась возможность реализовать на деле свои заветные идеи, он проявил инициативу и серьезные усилия, в результате которых был организован Всесоюзный институт экспериментальной медицины (ВИЭМ), целью которого стало, по его же словам, «комплексное изучение жизни, работы и изнашиваемости человеческого организма» [там же]. Однако кончина Горького в скором времени, новый вал обострения в стране и мире политической ситуации в условиях нарастающей угрозы войны, а затем и самой войны, вновь не позволили и на этом пути добиться сколько-нибудь значимых позитивных результатов. Вместе с тем известные попытки опорочить упомянутую инициативу Горького как исключительно желание сделать бессмертным И. В. Сталина, на мой взгляд, нельзя расценить иначе, как недостойные инсинуации.

Новый период заметного интереса со стороны отечественных естествоиспытателей и философов к научно-оптимистическому решению проблемы борьбы со старением и смертью ради достижения реального личного бессмертия относится ко второй половине XX столетия (Л. В. Комаров, В. Ф. Купревич, П. А. Ребиндер, В. Г. Астахова, Г. Д. Бердышев, В. М. Дильман, Л. Е. Балашов, И. В. Вишев, М. В. Соловьев и др.). Появился целый ряд естественнонаучных и философских публикаций на данную тему [17. С. 3–4; 25; 26 и др.], а в начале XXI века появилось еще несколько работ на эту тему [10 и др.], она начинает занимать все более достойное место и в учебной литературе [28. С. 295–354; 29. С. 260–261 и др.]. И эта библиография постоянно пополняется.

Как представляется, наиболее полно и последовательно решение рассматриваемой проблемы осуществляется в контексте современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, или иммортологии [13. С. 754–755 и др.], нашедшей признание и в зарубежных изданиях [31. Р. 87–90]. Опираясь на такие уже упомянутые и другие достижения научно-технического

прогресса, как реальная возможность клонирования человека, расшифровка его генома, регенерация стволовых клеток, теломерная терапия, успехи крионики, нанотехнологии, так называемого «компьютерного бессмертия» и им подобные, её разработчики убедительно обосновывают принципиальную реализуемость перспективы победы над смертью при сохранении оптимальных характеристик телесной и духовной жизнедеятельности человека. Несомненно актуальная, всегда и тем более сегодня, настоящая проблема, затрагивающая коренные интересы людей, настоятельно требует в духе иммортогуманизма своего дальнейшего исследования и обсуждения.

Список литературы

1. Балашов Л. Е. Жизнь, смерть, бессмертие. М.: Academia, 1996.
2. Балашов Л. Е. Философия : учебник. М. : Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2004.
3. Белинский В. Г. Собрание соч. : в 9 т. Т. 9. М., 1982.
4. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
5. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991.
6. Бессмертие. 1922. № 1; Биокосмист. 1922. № 1–4.
7. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Ч. I : Мир как хозяйство. М., 1912.
8. Вишев И. В. XXII Всемирный философский конгресс в Сеуле: переосмысливая современную философию (первые итоги и перспективы) // Челябинский гуманитарий. 2009. № 1 (7).
9. Вишев И. В. Н. Ф. Федоров – творец философии общего дела: чужой среди своих, свой среди чужих // Челябинский гуманитарий : сборник научных трудов членов Челябинского отделения Академии гуманитарных наук. 2008. № 5.
10. Вишев И. В. На пути к практическому бессмертию. М. : МЗ Пресс, 2002.
11. Вишев И. В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М. : Академический Проект, 2005.
12. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
13. Вишев И. В. Проблема практического бессмертия и реального воскрешения // Философия и будущее цивилизации : тез. докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): в 5 т. Т. 4. М. : Современные тетради, 2005.
14. Вишев И. В. Радикальное продление жизни людей (социальные, естественнонаучные, философские и нравственные аспекты). Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1988.
15. Герцен А. И. Концы и начала. // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1986.
16. Горький А. М. О знании // Архив А. М. Горького. Т. 12: Художественные произведения. Статьи. Заметки. М., 1969.
17. Комаров Л. В. Проблема радикального увеличения продолжительности жизни // Московское общество испытателей природы : конференция по проблеме долголетия : тез. докл. М., 1959.
18. Куренкова Р. А. Диалоги философов в Азии // Вестник Российского философского общества. 2008. № 4.
19. Литературное наследство. Т. 70. М., 1963.

20. Лось В. А. История и философия науки : основы курса : учеб. пособие. М. : Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2004.
21. Семенова С. Г., Гачева А. Г. Проект человека бессмертного в мысли Н.Ф. Федорова // Проблемы иммертологии : кн. 3. Проблема человеческого бессмертия в русской философии: значимость естественнонаучного и научно-технического обоснования подходов и решений / науч. ред. И. В. Вишев. Челябинск: ЧГТУ, 1996.
22. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соч. : в 2 т. Т. II. М. : Правда, 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
23. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. : в 2 т. Т. II. М. : Правда, 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
24. Солодкая М. С. Портрет XXII ВФК и «Философского поезда» // Вестник Российского философского общества. 2008. № 4.
25. Федоров Н. Ф. Сочинения : в 4 т. М. : Прогресс, Традиция, 1995–1999.
26. Циолковский К. Э. Причина космоса. Калуга : Издание автора, 1925.
27. Циолковский К. Э. Этика или естественные основы нравственности // Архив АН СССР. Ф. 555. Оп. 2. Д. 372.
28. Чернышевский М. Н. Последние дни жизни Н. Г. Чернышевского // Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М., 1982.
29. Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности. Диссертация // Соч. : в 2 т. Т. I. М. : Мысль, 1986.
30. Чумаков А. Н. Преамбула с продолжением // Вестник Российского философского общества. 2008. № 3.
31. Vishev Igor. The Human Being in the Conception of Real Immortality // The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions; ed. by Nikolay Omelchenko. Newcastle upon Tyne, England : Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 87–90.