



С. Н. БУЛГАКОВ

Свет невечерний

Из главы «Хозяйство и теургия»

Хозяйство хочет перерасти себя, не только вытягиваясь в сторону искусства, но и напрягаясь в своей собственной стихии, в динамике своей. Оно стремится стать не только *одной из* сторон жизни, но единственной или, по крайней мере, определяющей, не признавая над собой никакого внехозяйственного или сверххозяйственного суда. В результате получается *экономизм* как особое мироощущение и мировоззрение. Его классическое выражение мы имеем в «экономическом материализме», который многолик и многообразен, хотя и связывается с именем одного из наиболее смелых своих выразителей, К. Маркса. Человек ощущает себя в мире лишь как хозяйствующий субъект (*economic man*¹), для которого хозяйство есть чистый коммерциализм, а хозяйственный инстинкт, или эгоизм, полагается в основу жизни. Этот эгоизм есть лишь частное проявление общего метафизического эгоизма твари. Хозяйство, основанное на эгоизме, неизбежно страдает от дисгармонии и борьбы, личной и групповой («классовой»), и нельзя до конца гармонизировать этот хозяйственный эгоизм, введя его в берега «солидарности», о чем думают социалистические мыслители. Хозяйственный эгоизм есть стихийная сила, которая необходимо нуждается в регулировании не только внешнем, но и внутреннем, духовно-аскетическом; предоставленный же самому себе и освобожденный от всякого удержа, он становится силой разрушительной. Относительно хозяйства было бы одинаково неправильно как брезгливое его отрицание, так и полное им порабощение. Хозяйственный труд наложен на нас как кара за грех, и мы должны принимать ее как «послушание», обязательное для всего человечества. Барская брезгливость в отношении к хозяйству ничего общего не имеет с той от него свободой, о которой учит Евангелие: оно хочет не пренебрежения, но духовного преодоления, выхода за

пределы мира сего с его необходимостью *. Но хозяйство не должно стать и самодовлеющим, являясь само для себя целью, как этого хочет экономизм: обогащением для обогащения. Хозяйство должно сохранять значение только средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал. Этим идеалом и связанным с ним аскетическим саморегулированием хозяйства определяется его *дух*, который, не будучи приурочен к определенным формам, изнутри их собой определяет. Стиль хозяйства соответствует духовному стилю эпохи (напр<имер>, довольно прозрачна связь, существующая между капитализмом и новоевропейским гуманизмом).

В хозяйстве разрешаются две задачи, ведется двоякая борьба: с бедностью естественной и общественной, экономической и социальной. Борьба с бедностью (на языке экономистов «развитие производительных сил») есть общее трудовое послушание, «проклятием» земли наложенное на человечество. Таковым же является и «социальная политика», направленная к преодолению или смягчению последствий эгоизма в человеческих отношениях. Разрешимы ли окончательно обе задачи: победима ли бедность «развитием производительных сил» и разрешим ли социальный вопрос общественной реформой, как веруют социалисты? Очевидно, что вторая задача подчинена первой или, по крайней мере, не может быть разрешена отдельно от первой. Но каковы же пределы для развития производительных сил и существуют ли они? Имеет ли хозяйство не только историю, но и эсхатологию, не может ли оно себя перерасти, перейдя в сверххозяйство, так что окончится хозяйственный эон истории («Vorgeschichte»³ К. Маркса)? Быть может, человек, имея хозяйственную опору в космосе и будучи в нем демиургом, призван стать и космоургом, воскресителем умершей жизни, блюстителем наличествующей и восприимчиком грядущей? Быть может, хозяйственным трудом микрокосм-человек исторгнет из макрокосма-вселенной смерть и снимет проклятие с земли?

Приближаясь к этому порядку вопросов, мы вступаем в круг идей глубокого русского мыслителя *Н. Ф. Федорова*. В своей «Философии общего дела» он, в сущности, дал грандиозную систему философии хозяйства, которая является поистине и его *апофеозом*. Он указал ему возможность таких достижений, о которых ранее Федорова никто не помышлял, именно поставил ему задачу трудового воскрешения мертвых, хозяйственного воспроизведения

* Ср. в моем сборнике «Два града»: «Христианство и социальный вопрос», «Хозяйство и религиозная личность» и др. Ср. также очерк «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве»².

и возвращения жизни. *Федоров превращает хозяйство в теургию* или, вернее, то и другое до неразличимости сливается, поскольку для него воскрешение мертвых перестает быть теургическим, но всецело становится хозяйственно-магическим.

Нужно выделить самое зерно вопроса о воскрешении, как он ставится «Философией общего дела». Что такое жизнь и что такое смерть? Неясность в этом основном вопросе вносит печальную двусмысленность и неопределенность во все учение Федорова. При ответе на него намечаются две возможности: или человеческий организм представляет собой только машину, механический автомат, и смерть есть лишь его разрушение и порча, или же в нем живет дух, это тело оживляющий и с ним соединенный, а потому смерть есть противоестественное расторжение союза духа с телом.

Вполне очевидно, что первая, материалистическая гипотеза, строго говоря, не допускает и мысли о воскрешении, т. е. о возвращении к жизни *того же самого* живого существа. Тождественность личности воскресшей с ранее жившею устанавливается единством сверхвременного и бессмертного человеческого духа, оживляющего тело, а чрез посредство животной души индивидуальность сообщается и телу. Допустим, что благодаря «регуляции природы», т. е. трудовым, хозяйственным путем, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданных телах. И допустим, далее, что тела эти явились бы точным повторением организма умерших по внешнему и внутреннему составу и обладали бы сознанием связи и даже тождественности с ранее жившими своими двойниками. Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешение, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами? Непреодолимую мистическую жуть и отвращение наводит мысль, что мы можем встретиться с какими-то автоматическими двойниками, подделками своих любимых, которые во всем будут подобны им; что мы можем их ласкать, любить, целовать: все это соответствует лишь самой мрачной и причудливой фантазии Эдг. По или Гофмана. То была бы поистине сатанинская насмешка над человеческой любовью. Воскрешением предполагается не только полнейшее подобие, но и нумерическое тождество: не два одинаковых повторения одной и той же модели, в сущности друг другу совершенно чуждых, но восстановление той же самой, единой, лишь временно перерванной жизни. Конечно, *такова* и была идея Н. Ф. Федорова, который был глубоко верующим христианином, и из этой веры и вытекал его «проект» и весь пафос его учения. Поэтому материалистическое понимание его мысли, такая *ee reductio ad absurdum*⁴, было бы с гневом и негодованием отверг-

нуто нашим мыслителем, который, предвидя ее возможность, ее заранее боялся⁵. Не надо удивляться, если у материалистов, вообще склонных к мечтательности и падких на утопии, еще ни разу не являлась мысль о научном воскрешении отцов. Для этого у них не существует достаточной заинтересованности, ибо какой же смысл воссоздавать подобие, если оригинал все равно уничтожается смертью? Правда, если бы они были последовательней и внимательнее прислушивались бы к логике своего собственного учения, то они могли бы заметить, что и в пределах здешней жизни, при постоянном обновлении материального организма потоком частиц, в него втекающих и из него истекающих, и при постоянной смене психического содержания в сознании, единство и непрерывность жизни устанавливается только сверхвременным ее началом, связывающим ее отдельные моменты в единое, текучее время; и без этого начала жизнь организма превратилась бы в серию состояний, постоянно меняющихся и нанизанных как бусы на нитку времени.

Поэтому мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, и идея Федорова должна быть понята так, что посредством воссоздания тел отцов трудом сыновним будут вызваны к новой жизни и их усопшие души. Согласно этому пониманию, воскрешению подлежит собственно только тело, душа же возвращается в него в силу некоторой природной необходимости, как только оно восстановлено. Получается своеобразное соединение материализма и спиритуализма, которому соответствует чисто механическое понимание и смерти, и воскресения. Согласно этому мнению, душа, пока не восстановлено ее тело, находится в состоянии какого-то анабиоза, чистой потенциальности. При этом заранее исключается возможность того, что душа, прошедшая чрез врата смерти, вообще не может возвратиться в отжившее и разрушенное смертью тело и его собою оживить, ибо и *она* потеряла способность оживать тело, а не одно только тело утратило силу жизни; что поэтому воскрешение отцов сынами вообще невозможно, раз душа сама должна воскресить свое тело или получить от Бога для того силу, и никто другой не может ее в том заменить. Иначе говоря, смерть, в которой Федоров склонен был вообще видеть лишь род случайности и недоразумения или педагогический прием, есть акт, слишком далеко переходящий за пределы этого мира, чтобы можно было справиться с ней одной «регуляцией природы», методами физического воскрешения тела, как бы они ни были утонченны, даже с привлечением жизненной силы человеческой спермы в целях воскрешения или обратного рождения отцов сынами (на что имеются указания в учении Федорова). Душа может возвратиться только в преобразенное тело воскресения, и бесполезно снова сшивать из клочков обветшавшую и расползшуюся «кожаную ризу» умершего тела.

Воскрешение, как и рождение, есть творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая ее сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть изливание животворящей силы Божией на человеческую душу, т. е. акт теургический. Поэтому федоровский «проект» хозяйственно-трудового, магического воскрешения, представляющий собой, таким образом, некоторую *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁶, грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии. В этом отношении характерна общая антипатия Федорова к чудесному, т. е. истинно теургическому, в котором он с своей хозяйственной точки зрения видит прежде всего даровое. Он недооценивает при этом всей условности и относительности хозяйства, столь существенно связанного с теперешним состоянием мира, с тяготеющим над землею проклятием и с общим «стенанием твари». Впадение в магизм как раз и явилось тем грехом, которым создалась эта зависимость человека от хозяйства, и она не может быть преодолена силами того же магизма в его собственной плоскости. Смертность жизни и есть следствие недолжного вторжения магизма, нарушившего гармонию жизни в духоносном теле, отсюда и возникла та косность материи, которая постоянно преодолевается, но никогда не может быть окончательно преодолена хозяйственным трудом. Федоров же берет теперешнее состояние жизни, как вообще единственно возможное, и хочет лишь расширения магической мощи человека чрез «регуляцию природы», направленную к целям «общего дела», т. е. воскрешения. Но он думает при этом о воскрешении именно *этой* плоти и на *этой* земле, иначе трудно понять его мысль (хотя он и высказывает негодование, встретив подобное ее понимание в письме Вл. Соловьева)⁷. Такое воскрешение принципиально равнозначает неопределенному продлению человеческой жизни отстранением смерти. Характерно, что в построениях Федорова как будто вовсе не учитывается опыт загробной жизни и его значение, все те изменения, которые претерпевает душа в отрыве от тела, ее рост в этом таинственном и неведомом состоянии. Позволительно думать, что и воскресший Лазарь хотя и прошел врата смерти, но был изволением Божиим задержан в каком-то из *начальных* моментов загробного пути. «Лазарь, друг наш, уснул»⁸ — эти слова Господа суть не одна аллегория, они указывают и на особый характер Лазаревой смерти, более подобной сну, временной остановке жизни, нежели окончательному разлучению тела и души*. В противном случае невоз-

* Замечательно, что та же черта повторяется и в рассказе о воскрешении дочери Иаира: «Иисус сказал им: выйдите вон, ибо не умерла девица, но *спит*. И смеялись над Ним» (Мф. 9: 24; Мр. 5: 39; Лк. 8: 52).

можно было бы его возвращение к *этой* жизни иначе, как при условии полного забвения о пережитом в загробном состоянии. Лазарь как бы очнулся от обморока, и чудо состояло в необычайном возвращении его к жизни. Поэтому между смертью Лазаря и крестною смертью Христа существует качественная разница. Господь не «уснул» только, как Лазарь (или дочь Иаира), но Он до конца вкусил смерть, сошел во ад, прошел все грани загробной жизни в тридневное свое пребывание в недрах земли. Он возвратился оттуда, так сказать, с другого конца, пройдя весь загробный круг (так, по египетским верованиям, ладя бога Ра погружается в царство мертвых на западе и в течение ночи проходит его целиком, выходя уже на востоке).

Бессмертие не есть только отсутствие смерти или одно ее устранение, нечто отрицательное, оно есть положительная сила, связанная с духовностью тела, при которой дух совершенно овладевает плотию и ее пронизывает; тем и упраздняется материя, источник смерти и смертности. Федоров же, смелее и радикальнее идя в направлении Мечникова, стремится к научному бессмертию, принимая за него отсутствие смерти, или неопределенную продолжительность жизни⁹. Он хочет победы над смертью лишь как моментом смертной жизни, а не над смертностью как общим ее качеством. Федоров все время думает о воскрешении Лазаря, а не о воскресении Христа, об оживлении трупа, первоначально разложившегося, но вновь воссозданного средствами науки, а не о воскресении тела духовного, прославленного и преображенного. Поэтому воскрешение отцов, согласно федоровскому проекту, даже если бы оно было осуществимо, далеко еще отстоит от воскресения мертвых, чаемого христианской верой, оно находится в другой от него плоскости, так же как и воскрешение Лазаря и другие чудесные воскрешения, хотя они и совершались не натурально-магическим, хозяйственным, но чудесным путем. Воскресение Христа получает у Федорова преимущественно проективное значение педагогического средства и поощрительного примера. Вообще же перспектива не трудового, но чудесного и, следовательно, дарового воскресения может предусматриваться лишь как некоторая неудача истории вследствие несовершившегося «общего дела»: человечество должно сознательно стремиться к тому, чтобы обойтись без чудесного, трансцендентного воскресения, с заменой его хозяйственным. В том, что Федоров говорит при обосновании своих идей о семейном характере человечества, о любви сынов к отцам и о культе предков как существенной части всякой религии, содержится много глубоких истин. Между прочим, нельзя не поражаться близостью основного и наиболее интимного мотива федоровской религии, религиозной любви к умершим отцам, к существу *египетской* религии, которая вся вырастает из почитания мертвых:

весь ее культ и ритуал есть разросшийся похоронный обряд*. Федоровская религия есть как бы христианский вариант египетского мировоззрения.

Однако если брать не все содержание этого глубокого учения в полном составе, но лишь центральную ею идею — «проект» воскрешения, то нетрудно видеть, что в ней ставится проблема о *пределах хозяйства*. И при ее разрешении Федоров впадает в явное монофизитство, односторонне выдвигая человеческую стихию, как заменяющую и вытесняющую силу божественную. Он хочет, чтобы, осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога, с разрывом богочеловеческого единства, нераздельного и неслиянного. Ибо Бог для него есть трансцендентная норма, закон, образец, пример, а человек должен обойтись своими человеческими силами. И Христос для него есть лишь «Сын Человеческий»; Христос же, «грядущий на облаках небесных с силою и славою многою»¹⁰, судья и воскреситель, есть, скорее, угроза, нежелательный *deus ex machina*, нежели Тот, кому вопиет «Дух и Невеста»: ей, гряди! Хозяйственный маг, просветляемый волей к братотворению и воскрешению отцов, ощущает себя теургом и не желает иной теургии. Воскрешение мертвых, поставленное как предельная цель для хозяйственной воли, есть вообще ложная задача, ибо в ней в плоскости временности ставится то, что находится *за* временем, по крайней мере *этим* временем нашего эона. Та плоть, которая доступна воздействию хозяйственного труда, не воскреснет в теперешнем виде, ее отделяет от воскресения порог смерти или «изменение», ей равнозначщее для людей, смерти не вкусивших, «Говорю вам тайну: не все мы ум-

* Египетская религия основана на вере в загробное существование и воскресение для новой жизни за гробом, причем культ богов и умерших Озириса и озирисов (ибо всякий умерший рассматривался как ипостась Озириса) сливается в один ритуал. Внимательное изготовление и торжественное погребение мумии, которая и в могиле оживляется двойником умершего — *ка*, со всем сложным литургическим ритуалом и целым арсеналом магических заклинаний (по *Книге Мертвых*), — все это получает свой смысл как приготовление тела к воскрешению и загробной жизни. По мифу Озириса, он был растерзан на куски, но тело его было собрано Изидою, а восстановлено и оживлено Гором, явившимся, таким образом, воскресителем своего отца; также и всякий сын в обряде «отверстия уст», совершаемом над мумией, возвращает жизнь покойнику — Озирису. Понятно то исключительное внимание, которое оказывали египтяне жилищам загробного мира, изготовлению гробниц, так называемых *мастаба*, пирамид, ибо это равносильно было созданию храмов и отвечало самой интимной и важной стороне их богопочитания.

рем, но все изменимся, вдруг (ἐν ἁτόμῳ), во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15: 51–52). Вот этого-то «изменения», которое, по существу, является новым творческим актом Бога над человеком, именно и не может совершить хозяйственный труд, а поэтому и «проект» Федорова, как бы далеко ни зашла «регуляция природы», силами природными и человеческими неосуществим.

Однако идея Н. Ф. Федорова еще может быть защищаема, хотя и не в столь прямолинейной и грубой форме. Быть может, более соответствует его высокому религиозному духу такая мысль: воскресение мертвых есть акт богочеловеческий, требующий соединения божественной благодати и человеческого действия, и, признавая вполне божественную сторону воскрешения, человек должен проявить в нем участие своим встречным усилием, собственным стремлением к воскрешению. Практически только оно и существует для человека как зависящее от его воли и усилия. В нем люди осуществляют божественную свою силу, являют себя богочеловеками, христами, причем Христос единоличный, Господь Иисус, заменяется в этой своеобразной социально-экономической хлыстовщине христом коллективным, человечеством, совершающим «общее дело». Этому толкованию соответствуют и отдельные черты «проекта». Так, по-видимому, он предполагает последовательное и постепенное воскрешение отцов сынами от поколения к поколению. Отдельные же его акты разделяются, очевидно, известным промежутком времени, нужного для того, чтобы воскресшие могли перевоспитаться и приспособиться к новым историческим условиям, в которых застанет их воскресение. Словом, воскресение входит в исторический процесс, то — эволюция, а не катастрофа, наступающая «вдруг, в мгновение ока» и прерывающая историческое время. Вообще неясно, есть ли в представлениях Н. Ф. Федорова какое-либо место *метаистории* «жизни будущего века», отделенной онтологической катастрофой от нынешнего зона. Историческое человечество, по мысли Федорова, не должно ничего оставлять на дело Сына Человеческого, кроме благого примера, а христианское откровение о Св. Троице для него сводится к заповеди воскрешения, во славу всемирного родства, высший образ которого дан в жизни Св. Троицы, как божественной семьи. Этот эволюционный монизм, хотя и начинает с учения о боговоплощении Иисуса, фактически упраздняет живую веру в распятого Бога. От нее остается только угрожающая перспектива насильственно чудесного воскресения мертвых в конце этого века, которое ожидает человечество в случае неисполнения им «общего дела». При этой неудаче истории люди будут воскрешены уже Богом, — многие на суд и осуждение. Но именно от этой-то неудачи и предостерегается человечество, оно должно обойтись своими силами. В сущности,

это учение является последним словом новоевропейского гуманизма (хотя сам Федоров последнего и чуждался). Пред его грандиозностью робкими и нерешительными кажутся утопии Мечникова, Фурье, Маркса и др.

Однако вопрос о загробных судьбах души и при таком истолковании учения Федорова остается обойденным. С ним трудно совмещается, без натяжек и насильственных толкований, также и церковное учение о молитвенном поминовении усопших и его действительности, о проповеди во аде, вообще все то учение о загробном состоянии душ, которое может быть установлено на основании церковного предания, в частности богослужения. И самая мысль о насильственном пробуждении усопших от их покоя или же о наводнении мира какими-то вампирами, воплотившимися выходцами из астрального мира, содержит в себе нечто тошнотворное и мистически отвратительное, как имеющее сродство с некромантией. Невольно вспоминается при этом величественная картина из Ветхого Завета: *Саул у Аэндорской волшебницы*, просящий ее вызвать тень пророка Самуила, т. е. совершить колдовскими, чудесническими средствами как бы некое его воскрешение.

По тексту библейского повествования естественнее всего кажется предположить, что хотя Аэндорская волшебница не обладала, конечно, силой воскрешения усопших, однако могла магическими средствами медиумически оживлять «астральные трупы» (ларвы); этим и достигалось впечатление воскрешения. Поэтому по существу ее некромантия была обманом, потому что никакого реального общения с загробным миром в результате ее не получалось, а достигалась лишь одна его видимость (подобно тому, что может быть и при спиритизме). Но в данном случае, к ее собственному ужасу, в ответ на ее заклинания, по особому смотрению Божию, ей явился действительно дух самого Самуила, откуда она тотчас умозаклЮчила, что пришел к ней не простой смертный, а сам царь Саул. Он сам же изгонял прежде из своей страны «волшебников и гадателей» и явился к ней лишь под покровом ночи, переодетый. Сначала, когда волшебница выражала боязнь понести наказание от Саула, и он заверял ее в ее безопасности, это еще не вызвало в ней подозрения, что с ней говорит сам Саул. «Тогда женщина спросила: кого же вывести тебе? И отвечал он: Самуила выведи мне. И увидела женщина Самуила» (характерная подробность: только она как «ясновидящая» видит астральную тень, Саул же сначала, очевидно, ничего не видит и начинает видеть только позднее). «И громко вскрикнула» (очевидно, так сама она была поражена реальностью видения, которой не ожидала). «И обратилась женщина к Саулу, говоря: зачем ты обманул меня? ты — Саул» (ей стало это ясно из того, что только к Саулу мог явиться подлинный дух самого пророка, а не один лишь астральный призрак).

«И сказал ей царь: не бойся, скажи, что ты видишь? И отвечала женщина: вижу как бы бога, выходящего из земли. — Какой он видом? — спросил у нее Саул. Она сказала: выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду» (она увидела действительно нечто из загробного мира, — «выходящее из земли», а не астральный призрак, и отсюда ее страх). «Тогда узнал Саул, что это Самуил, и пал лицом на землю и поклонился» (как царю, помазанному притом именно самим Самуилом, Саулу свойственна здесь прозорливость, исключая всякие колебания. И вообще в самом рассказе нет ни малейших указаний на то, чтобы Саул обманывался в этом). «И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел? И отвечал Саул: тяжело мне очень» и т. д. (1 Цар. 28: 11–15).

Души усопших, «в Бозе почивших», пребывают в руке Божией, как и неродившихся. Они находятся за гранью нашего времени, проходя там свой таинственный и нам неведомый путь. И воле человеческой не дано их «тревожить, чтобы они вышли», лишать их места упокоения всевозможными методами регуляции природы*. Частичное и постепенное воскрешение человечества, поколение за поколением, даже если бы оно было возможно в хозяйственно-техническом смысле, есть религиозный абсурд.

Прислушаемся еще к тому, что говорится в Апокалипсисе о таинственном *воскресении первом*. «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, и которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили — ἐζησαν — и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20: 4–6).

Здесь речь идет о каком-то предварительном, «первом» воскресении, которое хотя и освобождает от «смерти второй», т. е. от окончательного отвержения, но, «очевидно, лишь предваряет общее воскресение и качественно от него как-то отличается, по крайней мере от него не изъемятся имевшие часть в воскресении первом. О последних же говорится, что *души их ожили* и царствовали со Христом. Можно думать, что здесь речь идет не о телесном, но лишь духовном воскресении. Бог творческим актом изводит души из места их упокоения, оживляет их, давая им силу особым обра-

* «Блажен путь, в онь же идеши днесь, о душе, яко уготовася тебе место упокоения» — такими словами напутствуется Церковью умерший при погребении.

зом принимать участие в жизни, «царствовать», т. е. направлять ее, будучи в то же время «священниками Бога и Христа». Этим воскресением душ отнюдь еще не предполагается для всех открытое явление их в теле, напротив, скорее можно думать, что и эти ожившие души еще не имеют тел и получают силу образовать их себе лишь при всеобщем воскресении. Таково же и положение святых, которым Церковь молится, как живым и сильным оказать свою помощь. При «воскресении первом», которое совершается параллельно с заключением связанного сатаны, очевидно, обнаружится особенно явное участие усопших в делах живых, водительство и помощь их на путях истории. Однако все это может остаться и вовсе не замеченным за пределами Церкви.

Итак, «воскресение первое», о котором говорит Апокалипсис, представляет собой до известной степени противоположность тому, о чем идет речь в «проекте» Федорова как о трудовом, постепенном воскрешении: там предполагается, по всей видимости, воскресение душевно-духовное, но еще не телесное, здесь же именно телесное, и только телесное, которое, однако, будто бы должно явиться и духовным. И вполне позволительно поставить вопрос: следует ли стремиться к *такому* воскрешению?

Таким образом, федоровский «проект», понятый даже в самом широком и неопределенном смысле как общая идея *участия* человека в воскрешении мертвых, сохраняет основные свои особенности, отличается экономизмом и магизмом. Та вера в хозяйство, которая проявляется в современном экономизме, и в частности в «экономическом материализме», получает здесь наиболее радикальное выражение. Федоровский «проект» *одной* своей стороной, именно поскольку он связан с хозяйственной «регуляцией природы», есть экономический материализм, проведенный с такой решительностью, которая оказалась далеко не по плечу Марксу. Это зависит, конечно, и от того, что Маркс, хотя и признанный отец «экономического материализма», совершенно не задавался основным для экономизма вопросом о природе хозяйства: он мыслил его лишь в категориях технически-вещных или меркантильно-бухгалтерских, заимствованных из политической экономии. К тому же в своих общеполитических взглядах он находился в зависимости от французского материализма. Поэтому Маркс не мог до конца осмыслить своих же собственных экономических идей, что, однако, было уже вполне по плечу Н. Ф. Федорову благодаря широте размаха его религиозно-философской мысли. Учение Федорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив. Если эти идеи в марксизме приняли идейно убогий и отталкивающе вульгарный характер, то у Федорова они получили благородство и красоту благодаря высокому религиозному пафосу его учения. Но в силу этой совершенно-

сти сделалась тем яснее вся ложность экономической эсхатологии, лишь по-новому воспроизводящей старый иудейский мессианизм, прельщение царством от мира сего. Это — соблазн первого диавола искушения: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк. 4: 3), т. е. яви себя экономическим мессией, «сыном человеческим», силою «регуляции природы» оживляющим и воскресающим. Но призыв этот здесь обращен уже не к Одному, не к Сыну Божьему и Сыну Человеческому, но ко всем сынам человеческим, которые призываются явить свое богосыновство «общим делом» регуляции природы и ее плодом — трудовым оживлением мертвой материи, превращением камней в хлебы, воскрешением мертвецов.

Итак, неужели «проект общего дела», проповеданный Н. Ф. Федоровым, должен быть окончательно и бесповоротно отвергнут как мираж и «прелесть»? Однако и такому к нему отношению решительно противится душа, и оно было бы актом не только неуважения к нашему мудрецу, но и неразумения того вещего и нового, о чем он миру поведал. Только самый «проект» должен быть понят не по букве, но по духу, не натуралистически, а религиозно-символически. В Федорове зародилось новое чувство жизни, новое дерзновение и пафос, загорелся луч воскресения. Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванию *одной* идеи, «проекта» воскресения, сама по себе есть *симптом*, притом величайшей духовной важности, и надо уметь его осмыслить. «Проект» есть не только последнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти, но вместе с тем и первая *молитва* к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже *был* Федоров со своим «проектом». В Церкви все живы, она молится за умерших как за живых, однако этим не уничтожается разделяющая их великая пропасть, о которой говорится в притче о богатом и Лазаре. «Проект» Федорова есть первое слово в истории о воскрешении мертвых, хотя и облеченное в несоответствующую форму, — слишком ранний провозвестник невольно обречен на уродливость при выражении своих предчувствий. Федоров принадлежит к числу тех стражей, которые напряженно всматриваются в эсхатологическую мглу: «Кричат мне с Сеира: Сторож, сколько ночи? Сторож, сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь» (Исаии 21: 11–12).

Вместе с чувством исполняющейся полноты времен и надвигающегося конца не загорится ли в сердцах новая молитва и пророчесственное вдохновение — о воскресении? Молитва конца: ей, гряди, Господи Иисусе! в своей конкретной полноте не включит ли в себя и этого вопля твари? Нечто подобное не появится ли и в церковном опыте (хотя и не следует огрублять и раньше времени ис-

кусственно и надуманно предварять его)? И так, *по букве* федоровский проект с его хозяйственным энтузиазмом «общего дела» должен быть отвергнут, но как движение сердца и воли, как молитва и вдохновение, он симптоматически важен и дорог. Поэтому и в окончательном отношении к учению Федорова ощущается невольная противоречивость: при всей неприемлемости, даже чудовищности «проекта» он не может быть и просто отринут, ибо с ним связано нечто интимное и нужное*.

Хозяйство, как связанное с проклятием земли, *не имеет* в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно человеческой жизни. При этом не надо, однако, забывать, что и временность имеет свою глубину, тоже входящую в вечность, где время интегрируется, хотя сейчас и непостижимым для нас способом. Но в перспективе времени хозяйство есть дурная бесконечность, не знающая завершения. Насколько в хозяйстве и через хозяйство (понятое в широком смысле) творится история, постольку в нем и через него создается историческое *тело* человечества, которому надлежит «измениться» в воскресении, причем этим потенциальным телом для человека является весь мир. Хозяйственным трудом человек реализует для себя этот мир, устроит свое мировое тело, реально его ощущает, осуществляя власть, изначально присущую ему. Даже и в роли хозяина человек сохраняет отблеск славы царственного Адама. Однако вследствие своего падения не столько он владеет миром, сколько мир им, ибо пелена материальности тяжело нависла над миром, и в «кожаные ризы» облечено его тело. Евангелие в области хозяйственного поведения указывает как идеал не свободу *в* хозяйстве и *через* хозяйство, но свободу *от* хозяйства, оно призывает к вере в чудо вопреки мировой косности, увещает быть чудотворцами, а не механиками вселенной, целителями, а не медиками. Хозяйство же им только попускается, — оно мирится с ним как с тяготой жизни

* Невольно напрашивается на сопоставление с федоровским «проектом общего дела» эсхатологическая мечта Скрябина о создании мистерии, вернее, о художественной подготовке такого мистериального действия, которое должно положить конец этому эону и явиться гранью между двумя космическими периодами¹¹. При всей утопичности его стремлений, лучше всего обличенной его безвременной смертью, этот замысел, воодушевлявший все его художественное творчество, не есть простая фантазия, он есть *симптом*, полный глубокого значения, ибо свидетельствует о появлении новых зовов, предвестий и предчувствий в современной душе, и прежде всего в русской душе, как наиболее раскрытой будущему и особенно чуткой к знамениям конца.

века сего, но не более. Все усилия экономизма силою вещей направляются к увековечению жизни этого века, к отрицанию конца жизни как отдельной человеческой личности, так и всего мира. Об этом по-разному говорят научные экономические, особенно социалистические, учения: под видом свободы в хозяйстве через умножение «богатства» они хотят упрочить хозяйственный плен человека, суля осуществить противоречивый идеал магической или хозяйственной свободы. Вот почему христианством в качестве высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но «юродство».

Итак, хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии, и, когда пытается вступить на ее путь, оно впадает в лжеэсхатологию, гонится за призраком, обманчивым и лживым. Эта лжеэсхатология коренится в неверной оценке хозяйства, в забвении об его условности и относительности. Наш век, отмеченный не только исключительным расцветом хозяйственной деятельности, но и экономизмом в качестве духовного самосознания, вместе с тем отличается и напряженным хозяйственным эсхатологизмом. Последний затемняет религиозное сознание не только уединенных мыслителей, но и народных масс, мистически оторванных от земли: таковы социалисты, ставшие жертвою неистовой и слепой лжеэсхатологии, по исступленности своей напоминающей мессианистские чаяния еврейства в христианскую эру. Ныне в мировой войне рушится эта вавилонская башня экономизма. Всякому, имеющему очи, чтобы видеть, становится ясно, что здесь терпит неудачу самая грандиозная из бывших до сих пор попыток ее сооружения. Еще раз не удалось магическое царство от мира сего, и как хорошо, что оно не удалось! Самым ходом исторических событий понуждаются люди хотеть *иного* царства, царства не от мира сего. «Новая история» не удалась, но именно этой неудачей, углубленным опытом добра и зла, подготавливается общий кризис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача, ибо цель ее не в ней, а за ее пределами, — туда зовет и нудит историческая стихия.

