



В. Н. ИЛЬИН

<Ответ Г. В. Флоровскому>

Критическая литература о Федорове очень невелика. Она исчерпывается главным образом замечаниями о Сергия Булгакова в «Свете невечернем» и кое-где в других его сочинениях, у о. Георгия Флоровского в «Путиях русского богословия». Все прочее относится к критическим упоминаниям (в положительном или отрицательном смысле), например, у Вл. Соловьева, у В. В. Розанова, у Достоевского, у Н. Бердяева и проч. Так как огромное большинство литературы о Федорове принадлежит его почитателям и приверженцам, то «критической» в собственном смысле слова ее назвать нельзя.

Софиологический подход о. Сергия Булгакова к проблемам техники и к тому, что можно назвать «белой магией», в «Философии хозяйства» и в «Свете невечернем» естественно должен был привлечь очень благосклонное внимание автора этих книг. Последний, решительно порвав с марксизмом, конечно, не мог, как большой мыслитель, порвать с *проблематикой* Маркса. Эту проблематику, главным образом религиозную, техническую и социальную, надо было очистить и просветить изнутри. Но тогда и получался не только подход вплотную к Федорову, но даже возникала необходимость вхождения ее во «внутреннее» этого мыслителя включая и проблему *русского белого царя самодержца*.

Последнее со всею открытостью и со всем презрением «страха иудейска» мы встречаем на страницах великолепной «Автобиографии» о. Сергия Булгакова, изданной проф. Л. А. Зандером¹. Здесь, впрочем, совпадают почти все значительные течения русской мысли, во всем прочем могущие резко противоречить друг другу: Ломоносов, Державин, Карамзин, Болтин, Жуковский, Пушкин, Тютчев, Достоевский, Вл. Соловьев, Конст. Леонтьев, славянофилы и др. У о. Сергия Булгакова критика Федорова начинается с отвержения в нем, как он думает, своеобразного «натурализма» и «некромантии». О. Сергей Булгаков, совершенно чуждый установкам о. Георгия Флоровского, однако, тут готов сойтись с послед-

ним и даже взять в известном смысле за одну скобку проекты Федорова и композитора Скрябина².

Настоящий «допрос с пристрастием» учиняет, по своему обыкновению, о. Георгий Флоровский Федорову на страницах «Путей русского богословия»³. <...>

Заслуга всего того, что о. Г. Флоровский говорит о Федорове, состоит в том, что прежде всего им вскрыты действительные апории и противоречия, действительные «неувязки», даже, так сказать, «неблагополучия», в системе Федорова, если вообще здесь можно говорить о «системе» в общепринятом смысле. Мало того, в качестве историка по призванию о. Георгий Флоровский сделал немало верных наблюдений касательно родства по некоторым существенным пунктам Федорова и французского утопического позитивизма; равно как и влияния Федорова в этом смысле на Вл. Соловьева, так же как и в проблеме любви, выяснены в этом смысле о. Г. Флоровским в достаточной мере.

Речь теперь идет о неблагоприятиях и неувязках — действительных или мнимых, — касающихся существа учения Федорова в его отношении к подлинному существу подлинного христианства. Сюда же надо отнести тесно связанные с христианской догматикой проблемы в общей метафизике: например, проблемы личности и свободы, с которыми действительно у Федорова обстоит на первый взгляд совсем неладно, настолько неладно, что невольно напрашивается его сближение с тем, что можно было бы назвать «христианским коммунизмом», если бы только такое сочетание терминов не страдало внутренним противоречием. Будем отвечать по пунктам:

1. Включенность Федорова в общую мечтательно-утопическую обстановку 70-х годов. Во-первых, всякий человек действует в духе и стиле данной эпохи и вряд ли кто-нибудь свободен от воздействий ее стиля. Одна из важнейших и интереснейших, хотя и труднейших, задач историка есть точная транспозиция наших эпох на язык эпохи историка. Кроме того, элементы утопии или того, что можно было бы называть «проспективным мифотворчеством», у Федорова и как философа, и [как] общественного мыслителя, несомненно, были — но без этого нет творчества в этих сферах.

2. Уединенное мечтание о соборности. Одиночество вообще удел великих людей совершенно независимо от того, что является темой их творчества. Слова Пушкина: «Ты царь — живи один» — отнюдь не есть императив, но констатирование трагедии, состоящей в *обреченности* на одиночество. По призванию пророк есть самое социальное существо, по судьбе — самое одинокое.

3. Архаизм Федорова и оптимизм в духе XVIII в. Архаизм в Федорове действительно есть, но это совсем не «архаизм XVIII в.», а нечто гораздо более древнее, «египетское» и, если угодно, с духа-

ми XVIII в. никак не совмещающееся, так же как и поклонение Федорова истории и духу предков, «отцепоклонство» никак не соединимо с духом XVIII в., в котором меньше всего «благодушия», но зато очень много всяческой хулы, воплотившейся потом в революции XIX и XX вв. до большевистской включительно. Последняя по части безбожия и оплевания отцов, по собственному признанию Ленина, не только не могла быть превзойдена русским коммунизмом, но даже никогда не могла с ним сравняться. Революционный оптимизм, которым дышит этот пошлейший из веков, есть легкомысленно-преступная уверенность, что все в этой идеологии обстоит благополучно; «оптимизм» этот связан с дурным догматизмом и во время революции воплотился в песенку палачей-санкюлотов, нечто вроде русской «Дубинушки», тоже порядком испошленной «лохматым студентом» — русским санкюлотом, тоже с ног до головы вымазавшимся в крови, в бесчестии и преступлениях — и прежде всего презирающим отцов. Его общий, родовой, так сказать, «гальтоновский» портрет — Петр Степанович Верховенский из «Бесов» Достоевского. «Мошенник, а не социалист». Если в Федорове и есть что-нибудь от XVIII в., так это наклонность к механизированию и к безграничному применению ко всему «механических моделей» — по выражению Гельма⁴. Область применения этих моделей и в естествознании, как известно, ограничена.

4. Федоров — упрощенный рассудочник, наклонный к натурализированию, мечтатель, а не прозорливец. Часть правды, и значительная часть, в этом утверждении есть. Напрасно только обвинять в этом одного Федорова. Несмотря на свое аристократическое происхождение, Федоров (так же, как и гр. Лев Толстой) типичные представители народных толп. Русский же народ был всегда от верхов до низов наклонен к рассудничеству, к рассуждальчеству и к рационализированию — отсюда необычайный математический гений русских, их гениальность в шахматной игре и естественнонаучный и технический гений, парадоксально сплетающийся с установкой на потусторонность. Большое количество мистиков и святых, юродивых и прозорливцев всякого рода должно быть отнесено сюда же. Упрек Федорову должен быть отнесен ко всему русскому народу. О. Г. Флоровский в данном случае доказывает слишком много, то есть ничего не доказывает.

5. Федоров не аскет, но абстинент, и у него не было восхождения в горние миры. Замечание острое и верное, но оно относится вообще ко всей так называемой «идейной интеллигенции» того времени — до Чернышевского включительно и его героев из «Что делать?». Да, трудно, живя в миру, не приняв монашеских обетов, не имея никакого сана соответственного, определенного стиля «пустынножителя», сделаться «аскетом». Ведь «аскет» есть человек

определенного стиля прежде всего. Однако все же подвиг чистоты и девства остается за Федоровым, и это как раз в ту эпоху, когда именно эта сторона была в осмеянии и презрении у разного типа Марков Волоховых. Их поступки с Верами проводили между ними и такими лицами, как Федоров, «недоступную черту». Федоров на деле показывал и утверждал свой *сан апокалиптического девственника* и катастрофу в мир вносил именно этой стороной как своего учения, так и своей жизни. Это гораздо больше, неизмеримо больше, чем простое «воздержание» так называемых «мыслящих интеллигентов», к которым относятся слова одного из чеховских героев: «А вы, господин Жестяков, трезвенник с того, что вам выпить не на что». Что же касается «восхождения в горные миры», то своим почитанием преп. Серафима Федоров показал, что он вполне знает, что это такое. Что же касается его учения, то основой «проекта» Федорова является не восхождение отдельных святых, но объявление всей земли небесным телом и астрономии — универсальной наукой и притом прикладной по управлению всем космосом, начиная с земли. Здесь действительно нет места «переходу в иной род», который, если, может быть, и мыслится, то как следствие такого «психократического» овладения Вселенной и перехода техники в то, что можно было бы назвать «метатехникой». Но тревожность и неблагополучие даже в этом пункте остаются — и здесь о. Г. Флоровский прав. С этим связано и то, что о. Г. Флоровским именуется «отсутствием интуиции новой твари» и «условность» его церковности. И более того, прибавим мы от себя: нет у Федорова, в связи с отсутствием «интуиции новой твари», и *мартологической интуиции*. Отчасти это, впрочем, искупается необычайной чуткостью Федорова к мистике храма и храмостроения.

6. Федоров говорит мало о Христе и у него нет вовсе Христологии. Пожалуй, придется сказать обратное. В «богословских» заметках Федорова царит главным образом *Евангельский Христос* и удивительное по любящей проникновенности стремление воссоздать этот образ именно как образ *богочеловека*, противостоящее обратным попыткам Льва Толстого и художника Ге. Собственно, в этих воссозданиях Образа Христа и Его последних дней и заключается то, что можно было бы назвать *опытом евангельской христологии с точки зрения моноидеи воскрешения*. Метафизической же Христологии у Федорова действительно нет — по той причине, что он, так же как Гете, хотя и в ином духе, противопоставляет *живую жизнь и живой опыт* — «мертвой» (как им обоим кажется) *метафизике*, которую они оба откровенно не любят именно за ее «мертвенность». По всей вероятности, по тем же мотивам они оба отвращаются — каждый по-своему — «аскетики» в ее обычном, так сказать, «классическом» понимании. Не мешает, между

прочим, заметить, что Сам Христос, воздав св. Иоанну Предтече самые большие хвалы, какие когда-либо выпадали на долю «рожденного женой», тем не менее противопоставляет его образ как «классического аскета» («не ест, не пьет!») своему собственному («ест и пьет») ⁵.

7. Федоров напоминает Мечникова. Это, пожалуй, самый сильный и самый злой, самый убедительный во всех смыслах аргумент против Федорова. Его достоинство то, что он сразу синтезирует все обвинения Федорова в «позитивизме», — но зато дает возможность и сразу же отместить их. Мечников — прежде всего врач и танатолог-позитивист и биолог, для которого проблема смерти — только биологическая, строго позитивная проблема. Проблема «Вечной жизни» начисто здесь заменяется и подменяется проблемой «макробиотической», то есть проблемой долгой жизни в ее неразрывной связи с «этанасией», то есть с безболезненной смертью, понимаемой как окончательное уничтожение данной личности, понимаемой только как «явление». Федоров тоже, несомненно, врач, и верно у него была подмечена его сторонниками «сухость клинициста» ⁶. Отсюда и игнорирование красот природы, которая в данном случае для Федорова является смертельно опасным агентом, седалищем всех грозящих человеку смертью опасностей. Врач не может не быть позитивистом даже тогда, когда он и верует. Притом не надо забывать еще сильнее [обвинение] — Федоров отрицает первородный грех. При этом слишком прямолинейно обходится своеобразием Федорова, у которого, как в России, — «на все особенная статья». Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии смертобожничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и даже влечении к ней. Не будучи ни в какой степени ересью, а наоборот, вполне верной доктриной, лишь по внешности носящей облик «теологумена», то есть частичного мнения, здесь учение Федорова и его школы переходит к нападению и *вскрывает настоящий культ греха, иногда до неузнаваемости замаскированного смирением, мистикой, культурой цивилизацией и прочими ценностями*. Здесь просто амартология превращается в настоящую патологию духа, состоящую не только в параличе воли против смерти, но еще в культе этого паралича и в созидании всевозможных «надстроек», оправдывающих этот нечестивый, сатанопоклоннический поворот к смерти (на языке психоаналитиков). Здесь Федоров и его школа не только открыватели новой эры в христианском богословии, именно в такой его важной части, как учение о грехе (амартологии), но и просто основатели этой дисциплины, фактически отсутствующей в понятиях христианства и присутствовавшей лишь в «немых высказываниях», в своеобразном сакральном косноязычии да в мистическом

опыте. Только благодаря Федорову и его школе есть твердая надежда ответить строго и точно, как и подобает церковному богословию, на вопрос: что такое первородный грех и, следовательно, грех как таковой. Попутно решается и вопрос чрезвычайной мистико-аскетической важности о внутренней связи греха нечистоты и смерти — духовной и телесной. Не может быть и речи о противопоставлении человеческого Божьему у Федорова, раз он, как это было показано, осуждает такое противопоставление и *противопоставляет шестоднев («гексамерон») Божий, священный шестодневу секулярному, человеческому.*

9. Насильственное «тягло» Общего Дела «поражает свободу личности», саму личность, все заслоняется магией, появляется завороженность смертью, и, в сущности, по логике обвинения выходит, что лекарство если не хуже болезни, то, во всяком случае, равно ей и система Федорова сама себя уничтожает, погибает от внутренних противоречий, вернее, от внутреннего противоречия. Это возражение частью повторяет известные возражения против Федорова, ставшие давно общим местом да еще без нужного уточнения и утончения, частью, однако, [указывает] на то, что можно было бы назвать «ахиллесовой пятой» Федорова. Однако эта «ахиллесова пята» — особенно в наше время — есть более психологический аргумент, чем настоящий, действительный, по существу возраженный аргумент. Дело в том, что всякого рода коллективизмами и тоталитаризмами нашего времени, и особенно со времени т<ак> н<азываемой> «великой» французской революции, не только коллективизм всякого рода, но даже ничего с ним общего не имеющая и ему прямо противоположная *соборность* так скомпрометированы, что очень долго все эти слова без чувства непобедимой тошноты и глубокого, органического отвращения нельзя будет и произносить. Но это не есть аргумент по существу, тем более что, как было уже сказано, понятия *соборность*, куда относится и *общее дело* Федорова, и *коллективизм* — понятия радикально противоположные. Формальный, атомический индивидуализм, в социологии как науке, возник на Западе главным образом по аналогии с физическими науками, как это очень хорошо показано проф. Е. Е. Сперанским, единственным в этом роде специалистом-знатоком, в двух томах его «Проблем социальной физики XVII в.»⁷. Понятие соборности — понятие, совершенно чистое от каких бы то ни было признаков натурализма и натуралистического метода. И как все отрицательное существует лишь благодаря положительному и по той причине, что зло есть лишь паразит добра, а дьявол есть лишь клеветник и извратитель, прижившийся при бытии (как это очень хорошо показал Достоевский), так и всякий коллектив существует лишь благодаря соборности, имеющей своим идеалом и источником пресв. Троицу. Этой идеей в особенной сте-

пени и питался Федоров, а в наше время она является руководящим светом в системе социальных идей о. Сергия Булгакова и проф. С. Л. Франка — особенно в его труде «Духовные основы общества».

Но помимо сказанного есть и еще очень серьезное основание не считать «Общее Дело» Федорова такого рода предприятием, которое можно было бы подвести под общую категорию какого угодно коллективного или общего предприятия. «Борьба с последним врагом», то есть со смертью и *соборное воскрешение*, да и само понятие соборности, теряющее вне воскрешения, воскресения и вечной жизни всякий особый, ему одному принадлежащий смысл, — есть *понятие единственное в своем роде, понятие своеобразное*, или, еще лучше и точнее, понятие *своеродное*.

Понятие «магии» должно быть тоже уточнено и ограничено, иначе оно легко может приобрести, так сказать, «реактивную силу» и ударить по тому, что предполагается защищать, именно по таинствам, которые Федоров будто бы не признает, или мало признает, или не понимает, заменяя их все той же пресловутой магией, ставшей в конце концов пустым сотрясанием воздуха... Впрочем, нет, не только пустым, но и очень опасным и для дела христианского, церковного учения о таинствах, следовательно и для христианства вообще очень вредным. Нечто подобное случилось, когда протестанты и протестантствующие (напр<имер>, в православии) стали обвинять западный католицизм тоже в пресловутом «магизме».

Одно из двух: или обвинять Федорова в чрезмерном рационализме, механизации вселенной и в чрезвычайной трезвости — но тогда начисто исключить и «магизм». Или же признать за Федоровым неблагополучие по части магизма, но тогда исключить всякие обвинения в рационализме, механизации вселенной, чрезмерной трезвости и т. д. в этом роде. Но автор этих строк идет далее. Он готов даже допустить антиномическое совмещение — рационалистическую механизацию вместе с магизмом — при условии, что темы и проблемы механизма (в частности, движения, материальной точки, групповых скоростей, действия на расстоянии, живой силы, принципа относительности, касания и проч.) и магизма (в частности, магии слов, образов, понятий, чувств, воли, вообще психики и метапсихики, астрологических и астральных явлений, антропологического и демонологического оккультизма и проч.) будут додуманы серьезно до конца, а не брезгливо отброшены, наподобие того, как позитивистами брезгливо отбрасываются важнейшие метафизические проблемы, включая, например, проблемы столь насущной для позитивной науки важности, как проблемы разного типа бесконечностей, трансфинитности и проч.

Но Федоров нигде и не думает сделать ни малейшего намека на свое намерение хоть как-нибудь понизить благодатную эффектив-

ность таинств. Он только считает, что в этом вопросе — как, впрочем, и повсюду, где дело касается прямо или косвенно Слова Божия, — надо применять принцип, требуемый этим же словом: «Будьте делатели слова, а не слушатели точию»⁸. Федоров желает и требует — ибо здесь речь идет о высшем благе, так же как и о предельном зле, — чтобы Слово Божие и также и то, о чем идет речь в таинствах, было реализовано добрым усилием доброй воли *полностью*, то есть до полной победы над смертью, и нигде не может найти запрещения этого в Слове Божиим, ни наименования усилий в этом направлении «волхованием»...

И скорее наоборот: к «точию следователям» может быть обращена известная древняя и имевшая тогда сакраментальный смысл формула: [пропуск].

Но в буквальном переводе [λειτουργία] и значит *общее дело*.

Уже Египет пытался бороться Общим Делом со смертью, уничтожением и вечным забвением. Но египетские боги были лишь слабым отблеском истинного триединого Христианского Бога. И несмотря на это, египтяне обнаружили такую грандиозную и поныне вызывающую восхищение энергию «строительства града бессмертных» и материализации вечной памяти». Надо ли удивляться тому, что Федоров, насквозь просиявший принципом св. ап. Павла: «Все могу в укрепляющем меня Христе»⁹, решил пойти в этом деле до конца. Федоров отошел, выполнив только проект. Но он жил надеждой, что его потомки этот проект осуществят и что на великом пиру бессмертных воскрешенных найдется угол и для него.

Но как бы мы ни относились к захватывающим дух и сердце финальным целям и возможностям «Проекта» Федорова — на пиру Русской Философии ему принадлежит самый красный угол, если не *право председателя*.

