



В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Н. Ф. Федоров

Мы переходим к изучению философских построений, хотя и связанных с темами «христианской философии», но выходящих уже за пределы христианских принципов. На первом месте ставим мы «Философию Общего Дела» Н. Ф. Федорова, — этого своеобразного и оригинальнейшего русского мыслителя, у которого подлинные христианские вдохновения неожиданно соединяются с мотивами натурализма и с чисто «просвещенской» верой в мощь науки и в творческие возможности человека. Надо, однако, вчитаться в трактаты Федорова (написанные часто очень неуклюжим и трудным слогом), чтобы убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство, — хотя должно сознаться, что при *беглом* знакомстве с Федоровым остается все же иногда впечатление, что перед нами просто программа «гуманистического активизма», как выразился Флоровский*. Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей. В этом отношении чрезвычайно поучительно то довольно грубое непонимание основной идеи Федорова, которое проявил, например, Владимир Соловьев, испытавший, бесспорно, очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи**. Мы коснемся этого эпизода дальше, так как недоразумение, имевшее здесь место, было типичным, — но справедливость требует сказать, что сам Федоров давал очень много поводов для неправильно-го истолкования его идей.

* Флоровский. Пути русского богословия. С. 327.

** Кн. Е. Трубецкой отрицает влияние Федорова на Соловьева (*Кн. Е. Трубецкой. Мирозерцание В. Соловьева. Т. I. С. 79 [и] сл<ед.>*); на самом деле влияние было вне всякого сомнения. Флоровский справедливо связывает, например, учение Соловьева о любви с идеями Федорова (Op. cit. С. 464). Должен, однако, отметить, что Флоровский сам страдает в отношении Федорова неверным во многих пунктах истолкованием.

Мы не раз уже указывали, что для надлежащего понимания внутренней диалектики в русской философии очень важно иметь в виду то «теургическое беспокойство», которое было столь типично для русской мысли уже XVIII века; это «теургическое беспокойство» нашло как раз в Федорове свое высокое выражение, свое, можно сказать, завершение. Как для Соловьева и для многих других русских философов, так и для Федорова существенно важной задачей является понять наши пути и возможности *в истории*, — и уже у Федорова намечается влияние историософской установки его на понимание вопросов космологии, антропологии и даже гносеологии (что находит свое самое яркое выражение в современной советской философии; см. об этом ч. IV, гл. I). В этом смысле Федоров совсем не стоит *вне* общей диалектики русской философской мысли; подробный анализ его взглядов (чего мы не имеем еще в работах, посвященных Федорову) показал бы, как тесно и глубоко связан Федоров с самыми различными течениями в истории русской мысли. Это нисколько не ослабляет оригинальности Федорова, — эта оригинальность до конца определяется исходной его идеей. Федоров, подобно пушкинскому рыцарю, жил собственно одной мыслью:

...Он имел одно виденье
Непостижное уму, —

писал Пушкин о своем «бедном рыцаре». А Федоров, хотя и был очень богат идеями, в сущности, жил лишь мыслью — о преодолении силы смерти... <...>

<...> Все эти отзывы достаточны сами по себе, чтобы признать построения Федорова выдающимся явлением в истории русских духовных исканий, — и это тем более верно, что и у Достоевского и особенно у Соловьева, как мы упоминали, можно без затруднения констатировать влияние Федорова. <...>

3. Мы уже говорили о том, как мало еще изучен Федоров, — поэтому, ввиду ряда неправильных, на наш взгляд, толкований его учения, его системы, мы обратимся к вопросу о влияниях, какие испытал Федоров, не сейчас, а при изложении его идей.

Переходя к этому изучению, начнем со следующего замечания Федорова *: «В настоящее время, — пишет он, — дело заключается в том, чтобы найти наконец потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь согласно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни»¹. В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная

* Философия общего дела. Т. II. С. 237.

запутанность исчезнет «сама собой...». Так вообще верили (в возможность «исправлять» историю) в эпоху расцвета Просвещения — отзвуки которого мы у Федорова часто найдем, — так верили все защитники «прогресса». Во всем этом есть, по справедливому замечанию Бердяева *, нечувствие силы зла в мире, — вера в то, что если люди поймут, в чем правда, то зло окажется рассеявшимся... Но смысл приведенных выше слов Федорова не только в этом, — но и в том ударении, которое он делает на словах, что наша задача, установив цель жизни, «*устроить жизнь сообразно с ней*».

Для Федорова существенно решительное противление тому, чтобы только установить правильное *понимание* жизни: необходимо от понимания перейти к осуществлению того, что нам открывается. Поэтому он называет свою установку — «проективной»: «к истории, — пишет он **, — нужно относиться не “объективно”, т. е. безучастно, и не “субъективно”, т. е. с внутренним лишь сочувствием, а “проективно”, т. е. превращая знание “в проект лучшего мира”. Без этого, — пишет он ***, — знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» — и пред нами чистая «идеолатрия, или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действию» ****; о Сократе он говорит, что он «от обожания идолов перешел к обожанию идей, — и это обожание в Платоне перешло в *решительное отделение мысли от дела*» *****. Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии» 6*. «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что *должно быть* 7*, т. е. она должна из пассивного умозрительного объяснения *сущего* стать *активным проектом долженствующего быть*, проектом всеобщего дела».

Мало этого. Становясь описанием того, что есть, т. е. превращая себя в *созерцание* мира (вместо того, чтобы быть проектом изменения сущего в идеальное), философия (как и наука) *ставит себя в рабское положение* в отношении к нынешним порядкам; это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю 8*. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ста-

* Путь. № 11. С. 94.

** Философ<ия> общ<его> д<ела>. Т. I. С. 136.

*** Ibid. С. 22.

**** Ibid. С. 181.

***** Ibid. С. 225.

6* Ibid. С. 334.

7* Это чрезвычайно близко к знакомой уже нам формуле В. Д. Кудрявцева о том, в чем состоит истина о мире².

8* Филос<офия> об<щего> д<ела>. Т. I. С. 250.

вят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным»*. Самая природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя»: «космос нуждается в разуме, — пишет Федоров**, — чтобы быть космосом, а не хаосом». «Повиноваться природе для разумного существа — значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя»***. Федоров не боится всех выводов своего «проективного», т. е. творческого отношения и к истории, и к природе — и называет его «эстетическим толкованием бытия и создания»: «наша жизнь, — тут же пишет он, — есть акт эстетического творчества»****. С другой стороны, по его мысли, «природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога — ибо в ней предначертания Творца частью еще не выполнены, а частью даже искажены»*****. Федоров становится на точку зрения метафизического геоцентризма и антропоцентризма; он говорит о «спасении безграничной Вселенной», и думает, что спасение это должно осуществиться на «такой ничтожной пылинке, как Земля»^{6*}. Позже мы увидим основания этих построений, а пока еще остановимся на них. «Нынешняя Вселенная, — пишет тут же Федоров, — стала слепой, идет к разрушению, к хаосу — потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия — что и обратило древо знания в древо крестное». Таким образом, «отвлеченный» характер науки и философии, их «бездейственность» связаны с первородным грехом. Федоров, однако, не считает эту обреченность нашей мысли на оторванность от действия чем-то уже непоправимым; восстановление цельности в познании, т. е. восстановление внутренней связи мысли и действия *по силам самих людей*, если только они поймут до конца болезнь своего духа. Тут религиозное сознание Федорова всецело однородно с тем «христианским натурализмом», который мы отмечали у Достоевского. Это не есть принципиальный имманентизм, а признание, что *после Христа и совершенного им спасения мира сила спасения уже пребывает в мире*. «Человечество призвано быть орудием Божиим» в деле спасения мира, — пишет Федоров^{7*}. Этого часто не замечают у Федорова — его система вся ведь покоится на том, что Христос «уже искупил

* Ibid. С. 91.

** Т. II. С. 55.

*** Т. I. С. 406.

**** Т. II. С. 155.

***** Ibid. С. 191.

^{6*} Ibid. С. 242–243.

^{7*} Ibid. С. 387.

людей» и что нам предстоит «усвоить» это искупление. Иными словами, — сейчас, т. е. *после Христа* — реализация спасения, по Федорову, уже *целиком зависит от людей*. Вот решающие слова Федорова в этом отношении: если первородный грех «осудил нас на знание без действия» и обратил «древо познания в древо крестное», то «древо крестное объединяет всех в обращении знания в дело»*. Это именно и есть «христианский натурализм», который признает Голгофу, конечно, но *как прошлое*, а не как «длящуюся агонию Христа», по слову Паскаля: ныне в мире живет уже сила спасения, *которая уже целиком имманентна миру* (это-то и есть здесь черта «натурализма»). *Это вовсе не есть отрицание трансцендентного бытия* — даже наоборот: сознание того, что сила спасения мира имманентна миру, что *нам* (ныне) всецело вручено дело спасения — ведь это же есть и «подчинение человеческой воли воле Божественной»**. Поэтому «противоположение человеческого Божественному» в корне, по Федорову, неверно — не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана»***³. Евангелие не просто «благо-вестие», т. е. оно не дает «только знание», — оно есть «программа» для действия****. Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, — а она должна быть осуществлена»*****.

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проективна»^{6*}. Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать Вселенную, то значит дано и владеть ею — нам предстоит «не только посетить, но и населить все миры Вселенной». «*Сего ради и создан человек*», — заключает свои размышления об этом Федоров^{7*}.

Такова позиция Федорова в отношении смысла и возможностей познания. Начав с критики «бездейственного знания», его позиция, в силу той общей метафизики, которая у него созрела, привела его к гносеологической утопии, которую мы только что охарактеризовали. Обратимся теперь к основным идеям Федорова.

4. Мы уже говорили о метафизическом антропоцентризме Федорова — сейчас увидим, как в анализе человеческого существова-

* Ibid. С. 243

** Т. I. С. 187.

*** Ibid. С. 213.

**** Т. I. С. 264.

***** Ibid. С. 334.

^{6*} Ibid. С. 336.

^{7*} Ibid. С. 416.

ния Федоров находит основные элементы для построения всей метафизики.

Если вчитаться в произведения Федорова, то очень скоро станет ясным, что два болезненных чувства «язвили» его душу и определяли его мысли и построения. Первое чувство, которое мучительно томило его, — это чувство людской разобщенности и отсутствия братских отношений; второе чувство, может быть, не менее властно владевшее его душой, — невозможность забыть о всех тех, кто ушел уже из жизни. Как невозможно не думать о том, что в отношениях живых людей обычно в мире царит холодная отчужденность — так же нельзя не думать и о том, что в отношении к покойникам царит в мире та же отделенность от них, вытекающая из сосредоточенности всех на самих себе. В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в применении к двум категориям — к живым и к покойникам, — идея эта есть признание неправды замыкания каждого в самом себе, в отдалении себя от живых и от умерших. Одна из основных статей Федорова (в I т.) называется очень типично: «Вопрос о братстве или родстве и о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и средствах к восстановлению родства». «Жить нужно, — писал в этой статье Федоров*, — не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех». Это очень типичная для Федорова формула, вводящая в самую исходную его идею: ему нужны «все» — и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та «полнота», которая входит в понятие Царства Божия. Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царству Божию, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни «со всеми и для всех», не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие. Именно потому можно с полным правом сказать, что все вдохновение в творчестве Федорова определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в христианскую философию, — и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет по длинности его всецелой погруженности в темы христианства.

Обратимся к более подробному изучению его основных идей, — и прежде всего к его размышлениям о «небратском» состоянии мира.

* Ibid. С. 96. См. также с. 118, 314.

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, — ибо «история, — замечает он в одном месте *, — есть (в сущности) разорение природы и истребление друг друга». Тот же лозунг «братства», который часто встречается в наши дни, по существу своему есть ложь, ибо «свобода исполнять свои прихоти и завистливое искание равенства не могут привести к братству: только любовь приводит к братству» **. «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности» *** — такова сущность современной цивилизации, которая «пришла к тому, что все, предсказанное, как бедствие, при начале конца, — под видом революции, оппозиции, полемики, вообще борьбы — стало считаться условием прогресса» ****. «Мир идет к концу, — тут же пишет Федоров, — а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современная цивилизация, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», — а так называемая «нравственность» в современном мире есть в сущности «нравственность купеческая или утилитарная» *****. «В настоящее время все служит войне, — читаем в другом месте ^{6*}, — нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, и относительно природы (истощение, опустошение, хищничество), и относительно друг друга... самые пути сообщения и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству».

В этих обличениях Федоров часто приближается к современной критике капитализма ^{7*} за его хищничество, за угождение прихотям («индустриализм, — однажды писал Федоров ^{8*}, — есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово,

* Ibid. С. 135.

** Ibid. С. 196.

*** Ibid. С. 216.

**** Ibid. С. 210.

***** Ibid. С. 203.

^{6*} Ibid. С. 4.

^{7*} «Наука находится под игом фабрикантов и купцов... сами служители науки несут это иго весьма охотно и очень дорожат возможностью быть советниками и сотрудниками коммерции» (Т. I. С. 395) «Наука, бывшая раньше служанкой богословия, стала теперь служанкой торговли» (Ibid. С. 250).

^{8*} Т. II. С. 199.

лишенное содержания, — что особенно ясно в городах, как скоплениях людей: «Город, — писал однажды Федоров*, — есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства»** связана с тем, что «небратство коренится не в капризах», — это есть «упорная болезнь, имеющая свои корни вне и внутри человека». При этом надо иметь в виду, что «современная неустранимость небратского состояния является коренным догматом ученых».

Кроме «неродственных отношений людей между собой» не следует упускать из виду «неродственное отношение природы к людям»*** — в природе «чувствующее принесено в жертву бесчувственному» (т. е. живое приносится в жертву неживому) — поэтому вопрос о преодолении «неродственности» между людьми *нельзя отделять от «слепоты» природы в отношении к нам*. Федоров не раз возвращается к теме о «неправильности отделения антропологии от космологии»****. Если «природа пока остается адской силой»*****, то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, — человек призван владеть природой и преобразовать «хаос» бытия в космос.

Но на пути ко всем этим задачам стоит «последний враг» — смерть: «неродственность», столь болезненно переживаемая Федоровым в отношении к современности, приобретает уже трагический смысл, когда вспомним о тех, кто стал жертвой смерти, чья жизнь оборвалась навсегда. Все своеобразие мысли Федорова именно в этой точке достигает своего высшего напряжения и раскрытия.

5. Федоров в этом пункте, конечно, стоит всецело на *христианской* точке зрения, которая есть прежде всего благовестие о победе над смертью, благовестие о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение. Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти, а в то же время всю правду грядущего воскресения. Отсюда его решительная *непримиримость в отношении к смерти*, — и страстная напряженность в этом чувстве открыла ему глаза на то, что обычное религиозное сознание, наоборот, легко «примиряется» со смертью, ищет утешения в обращенности к *грядущему* воскресению. *Из этого почти уже нечувствия* всей неправды смерти Федоров выводил существеннейшие черты нашей культуры: та «неродственность», то «отсутствие подлинного братства», которое он находил в людях в отношении к живым людям, не от-

* Ibid. С. 455.

** Т. I. С. 8.

*** Ibid. С. 7.

**** Ibid. С. 251; ср.: Ibid.

***** Ibid. С. 307.

лично от равнодушия и упадка родственности в отношении к покойникам. В обоих случаях одна и та же установка в современном человеке и одна и та же внутренняя неправда, одно и то же примиренчество в отношении к горькой судьбе современников, как и примиренчество в отношении к тем, кого унесла смерть. И если в отношении первой «неродственности» его «проективная» установка требовала живой и планомерной активности для преодоления современной социальной неправды, — то и в отношении ко второй «неродственности» у Федорова возникла мысль о необходимости тоже *активного преодоления неправды смерти*. Раз ставши на эту позицию, мысль Федорова стала работать усиленно в этом направлении.

Внутренняя сращенность социальной темы и темы о смерти, о неправде в одной и другой сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», — читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся*. Или: «Бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть»**.

Будучи глубоким противником пассивности и примиренчества в отношении ко злу (к смерти), Федоров всей силой обрушивается на эту пассивность. Он считает всякий *amor fati* «вершиной безнравственности» и, противопоставляя этой *amor fati* — «величайшую, безусловную ненависть к Року» — *odium fati****⁴, Федоров зовет к борьбе со смертью: «Смерть, — пишет он, — есть торжество силы слепой, не нравственной»****, и «*тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил*». «Сама природа, — пишет в одном месте Федоров*****⁵, — в человеке создала зло смерти, создала свое несовершенство».

Воскресение Христово, совершенное Христом искупление человеческого рода открыло нам путь для этого, — только надо иметь в виду, что «христианство по существу не есть только учение об искуплении, а именно само дело искупления»^{6*}. Эту мысль, почти в сходных словах, выразил, как мы видели, и Розанов (см. т. I, с. 461)^{7*}. Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна и для верующих»^{8*}; «Христианство не спасло мир вполне, — читаем в другом месте^{8*}, — потому что *не было и усвоено вполне*».

* Ibid. С. 148.

** Ibid. С. 194.

*** Т. II. С. 162.

**** Т. I. С. 339.

***** Т. II. С. 239.

^{6*} Т. I. С. 112.

^{7*} Ibid. С. 142.

^{8*} Ibid. С. 170.

Именно с этого пункта начинается расхождение Федорова с христианской традицией, с которой он порывает безбоязненно, переходя к смелому проекту «имманентного воскрешения». Если Христос искупил уже мир и воскрес, то этим Он призвал нас следовать ему — до конца. Человечество призывается Христом к деятельному соучастию в борьбе со смертью, — и тут Федоров, надо сознаться, соскальзывает с головокружительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики, построений.

Прежде всего*: «природа нам враг *временный*» — «нынешняя Вселенная *стала* слепой». «Несмотря на все войны, — читаем мы в другом месте**, — действительным врагом нашим (пока) остается слепая, смертоносная сила», которая как бы «узаконяется дарвинизмом». Но как сам «естественный закон борьбы не имеет права на вечное существование»***, так и отношение человека к природе не должно быть *рабским* повиновением ее нынешнему состоянию: «Повиноваться природе, — говорит Федоров****, — значит управлять ею, управлять ее неразумно силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено — зло лежит гораздо глубже в самой природе, — в ее *бессознательности*»*****. Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преображающую силу *сознания*, веру в человека, как творца. Тут утопические надежды у Федорова не знают границ — смелость его мысли переходит здесь в чистую фантастику, в которой он, впрочем, неожиданно перекликается с горделивыми претензиями наших современников. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной Вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров»^{6*}. Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)»^{7*}. «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть регуляция естественно-го процесса»; об этой регуляции (одно из любимых слов Федорова) он говорит постоянно, — но ему нужна «регуляция» не в одной области знания — а в самом бытии; эта регуляция должна распространить власть человека «на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения Вселенной»^{8*}.

* Т. II. С. 247.

** Т. I. С. 117.

*** Ibid. С. 262.

**** Ibid. С. 406.

***** Ibid. С. 320.

6* Т. II. С. 242.

7* Ibid. С. 365.

8* Т. I. С. 406–407.

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоки причины смертности, — говорит Федоров*, — смертность не изначально, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом». Но как? Федоров, прежде всего, защищает самую идею «имманентного воскрешения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг, — «заповедь нам, Божественное веление»**. Федоров ставит даже вопрос: «Как понять, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» — и видит причину этого в том, что христиане склонились к чисто трансцендентному пониманию воскресения, — т. е. без активного соучастия людей. Конечно, «спасение может произойти и без участия людей; если только они не объединятся в общем деле (воскрешения)», — т. е. если оно не будет имманентным, то оно будет трансцендентным. Но, принимая во внимание предупреждение Евангелия, Федоров считает, что чисто трансцендентное воскресение будет спасительно только для избранных — а для остальных оно будет выражением гнева Божьего***. Федоров много писал на ту тему, что слова Христа об осуждении неправедных имеют вообще *условный* характер, — т. е. осуждение станет действительным, «если мы не соединимся для совершения нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята»****. Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею *трудового* соучастия людей в спасении мира («все должно быть преобразовано трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»),***** — не случайно в этом пункте так превозносит Федорова Бердяев, который идею активного соучастия человека в спасении мира выражает еще сильнее и радикальнее...

Но в чем же может выразиться участие человека в «регуляции» жизни природы и в победе над смертью? Федоров строит, прежде всего, довольно курьезную метеорологическую утопию^{6*}, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии: через регуляцию метеорологических явлений (устраняющую возможность засух и т. д.) надо идти к «регуляции слепых движений планет и всей Солнечной системы» и к «расширению регуляции на другие звезд-

* Т. II. С. 203.

** Т. I. С. 139; ср.: Ibid. С. 13 — и вообще *passim*.

*** Ibid. С. 486.

**** Ibid. С. 451. Ср. об условности конца мира: Ibid. С. 471.

***** Т. II. С. 123; см. также: Ibid. С. 189. О «Трудовой Пятидесятнице» см.: Т. I. С. 256 и 162.

^{6*} См. об этом ряд статей в третьем отделе т. II (С. 247 [и] сл<ед.>).

ные системы» *. Но это «одухотворение» Вселенной (через подчинение ее разуму человека) касается внешней стороны в жизни природы; но как остановить «смертоносную силу» в природе? Федоров постоянно обращается к этой теме — но все его построения в этой области расплывчаты, фантастичны. То он говорит о «заме-не рождения воскрешением»; «родотворная» сила, по его выражению, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскрешение» **; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования» ***; то, исходя из того, что «все вещество есть прах предков», что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собираии рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших ****. То Федоров говорит о том, что через развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тела отцов» *****.

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недо-разумениям — и прежде всего (и это, вероятно, отчасти, так и есть) невольно рождается мысль, что у Федорова мы имеем (бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII веке. Момент «магизма», каких-то «чар» постоянно чувствуется у Федорова при всей его чисто просвещенской вере в рост естествознания. Флоровский решаетя (по-моему — без основания) утверждать, что у Федорова есть «несомненный привкус какой-то некромантии» ^{6*}; так же необоснованно, по-моему, утверждение Флоровского, что Федоров «всегда предпочитает сделанное — рожденному, искусственное — естественному». Но самым любопытным надо считать то недоумение, которое вызывал Федоров у Вл. Соловьева, вообще, как мы знаем, относившегося с большим сочувствием к построениям Федорова. Вот что писал Соловьев Федорову: «Простое физическое воскресение умерших *само по себе* не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно...» ⁶. Надо признать, что Федоров все же давал *повод* к такому вульгарному пониманию своей основной идеи — именно своей проповедью «научно-маги-

* Т. II. С. 252.

** Т. I. С. 345, 121.

*** Ibid. С. 277.

**** Ibid. С. 329

***** Ibid. С. 442

^{6*} Флоровский. Пути русского богословия. С. 326.

ческого» способа «воскрешения». Кстати сказать, идея «имманентного воскрешения» действительно направляла мысль Федорова в сторону уяснения реальных путей к этому «имманентному воскрешению». Но если внимательно отнестись к самому замыслу Федорова, то, конечно, замечания Соловьева нельзя признать ничем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании*: «Точное, слепое *повторение* прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в другом месте**: «Всеобщее воскрешение является последней целью, исполнением воли Божией, *осуществлением метафизического совершенства*, всеобщим счастьем». Правда, Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это «общее дело» (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все «мерзости» станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для «общего дела») уже устранил «небратство» между людьми. «*Не иначе*, как путем совокупного действия, — писал однажды Федоров***, — идеальное может превратиться в реальное и мир станет миром»⁷. Немного дальше читаем (в заметке о «моральной казуистике Канта»): «Такие положения, при которых неизбежно причинять то или иное зло, такие положения станут *невозможными* (!) при объединении всех живущих для общего дела воскрешения всех умерших». Еще в одном месте читаем: «Воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной»****.

Не забудем, что, по мысли Федорова, если не будет имманентного воскрешения, произойдет трансцендентное воскресение — но оно уже приведет к отделению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», — пишет он)*****, но он ищет, как он выражается, «полного и всеобщего спасения — вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) на вечное созерцание этих мук»^{6*}.

6. Недоразумение в понимании основных идей и основного пафоса у Федорова было, конечно, не у одного Вл. Соловьева. Хотя Федоров в ответ на приведенное выше письмо Соловьева написал

* Соч. Т. II. С. 103, примеч. 2.

** Ibid. С. 77.

*** Ibid. С. 80.

**** Ibid. С. 207.

***** Ibid. С. 43.

^{6*} Т. I. С. 403.

сбоку: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Какая нелепость!», — но, как мы указывали, Федоров давал, к сожалению, не раз повод к такому недоразумению... Справедливо заметил Булгаков *, что «особенно велика опасность религиозную идею Федорова истолковать в духе современных научных позитивистов (Мечникова и др.) и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость». Написал же Флоровский **, что «магия “всеобщего предприятия” для Федорова реальнее Святейшей Евхаристии...», а в другом месте написал, что мировоззрение Федорова «вовсе не было христианским», что у него был «пафос социального строительства». Повторяем: Федоров давал достаточно поводов для истолкования его системы в духе «гуманистического активизма», но прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно религиозного (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова. Ближе к правде другое замечание Флоровского ***, что Федоров «благодати противопоставляет труд», — но ведь «труд», о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в «усвоении» благодати. Федоров — и здесь он близко прикасается не к одному Толстому, но и к ряду русских мыслителей — решительно борется против отделения «мысли» от «дела», против превращения христианства в «миросозерцание», а не в «богодейство» ****. Основное убеждение Федорова, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира» *****, конечно, вовсе не устраняет благодати Божией в этом спасении.

Федоров строил «Философию Общего Дела», систему «проективной» философии, т. е. философии «действия», а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией, — и в диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место. Слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в его жажде «полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудовой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу. Трагической запутанности человека в истории, трагическому самообессиливанию человечества он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние «совокупного действия», свою веру в техническую регуляцию природы. Это было наивно, это было в духе Просвещенства, неизжитых его установок, — но

* В статье «Загадочный мыслитель» (Два Града. Т. II. С. 268).

** Пути... С. 330.

*** Ibid. С. 327.

**** Соч. Т. II. С. 184.

***** Ibid. С. 387.

основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу всей своей системы идею «всеобщего спасения». Это сияющее видение Царства Божия в полноте и силе было центральным у Федорова, — и оттого в истории русской философии, всегда захваченной религиозными темами, Федорову принадлежит особое место.

Дух утопизма веет вообще над русской мыслью*, — и это есть свидетельство столько же радикальной обращенности ее к «последним» целям истории, сколько и неумения связать с живой исторической реальностью (без насилия над нею) эти цели. Но пути историософии вообще определяются взаимной неустранимостью идеала и реальности, конца истории и ее нынешней диалектики. Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия.



* См. мой этюд «Geist d<er> Utopie in d Russischen Denken»⁸ (Occident und Orient. Н. 16. 1934).