



В. А. НИКИТИН

**Учение Н. Ф. Федорова
и главные христианские исповедания**

Мистический источник христианства — воплощение Богочеловека Иисуса Христа, Который низводит Небо на землю, возвещая *благую весть* о спасении. Высшая красота и необоримая правда христианства основаны на свидетельстве Самого Спасителя: «Я есмь путь, истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14: 6). Евангелие Христово адресовано всем людям, призывая их к преображению и обожению: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного... Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5: 20). Возможность спасения даруется всем, благодаря искупительному подвигу Его жертвенной любви, победившей смерть: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3: 14). Священник Павел Флоренский подчеркивает: «Христианство было учением не о бессмертии души, а о воскресении мертвых» *. Утверждение абсолютного добра и любви в жизни человеческого рода — вот в чем духовная сущность христианства. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 7). Нравственная же цель христианства — *стяжание Духа Святого Божьего*, осуществление идеальной человечности. Стремление к обожению — внутренний пафос христианства; его конечная победа станет торжеством святых.

Исторически христианство тесно связано с иудаизмом, от которого Богооткровенная религия унаследовала *монотеизм*, т. е. идею единого Бога — носителя абсолютной благодати, абсолютного знания и абсолютного могущества, Творца и Вседержителя, Который создал весь видимый и невидимый мир.

* *Свящ. Павел Флоренский*. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. Рукопись. 11/24.VIII. 1923 г. Архив семьи Флоренских.

Главное отличие христианства от иудаизма (и ислама) — догмат о Пресвятой Троице и о Боговоплощении. Идея Бога, единого в Трех Лицах, — новая ступень Откровения: все от Отца (первая Ипостась является основой всего сущего, созидательной силой), все через Сына (ибо вошло в мире через Логос, смысловую оформленность) и все благодаря Святому Духу, связующему и удерживающему мироздание от распада.

Жизнь природы, поскольку она основана на борьбе за существование и эгоизме, есть злая жизнь, ее закон — закон греха. Владимир Соловьев считал, что страдание после греха — второй вид мирового зла. Всемирное зло, единое в своем существе, тройственно в своих видах: его корень — грех, рост его — болезнь, а его плод — смерть. И сущность мирового зла — в отчуждении и разладе всех существ, во взаимном противоречии, в их несовместимости. Христианство в этом плане вносит лад, примирение, оно несет идею всеобъемлющей любви, которая распространяется не только на ближних, но и на дальних, — даже на врагов, на тех, кто гонит и преследует.

Христианство по своему призванию есть миссия. Христос обращается к апостолам с призывом: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 15). Христианство удивительным образом сочетает посусторонность и потусторонность, имманентность и трансцендентность. Признавая христианство как религию Откровения, Гегель называл ее абсолютной религией, *в которой открыто, что есть Дух и что есть Бог*. В современном мире именно христианство остается той нравственной закваской, благодаря которой не оскудевает добро.

Церковь — мистическое Тело Христа и историческая форма христианства. Конечно, «дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8), и, быть может, не только в Церкви. Но в Церкви Он дышит непременно; согласно словам св. Иринея Лионского, «где Церковь — там и Дух Божий и где Дух Божий — там и Церковь и всяческая благодать». Ведь Церковь является институтом, который основан Самим Христом и утвержден чрез преемство апостолов. Господь даровал им власть вязать и разрешать, совершать Святые Таинства: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18: 18). Церковь является, таким образом, *связующим звеном* между человеком и Богом.

Обозревая исторический путь христианства, вспомним, что до XI века вся Церковь, в отличие от отколовшихся общин, именовала себя ортодоксальной и кафолической, то есть Православной и Вселенской. После разделения Церквей на Западную (Римскую) и Восточную (Константинопольскую) в 1054 г., наименование Кафолическая (в другой огласовке — Католическая) закрепилось за За-

падной, название ортодоксальная — за Восточной. При этом термины Римско-Кафолическая и Греко-Кафолическая были удержаны обеими Церквями как официальное их самоназвание. Позднее, в период Реформации (XVI в.), возник раскол в Западной Церкви, появился протестантизм.

«Самое ненавистное из всех разделений есть разделение Церквей» (I, 370) — эта мысль является лейтмотивом размышлений Федорова над проблемой христианского единства. Он верил, что Церковь была и неизменно пребывает внутренне единой и неделимой, несмотря на все внешние разделения. Ведь она является не только собором верующих, но и мистическим Телом Самого Господа; земные перегородки до Неба, по Его милости, не доходят.

Все это, казалось бы, дает основания говорить об условности самого противопоставления Западной и Восточной Церкви, — двух крыльев одной птицы или двух легких одного организма, — прибегая к замечательному сравнению Вячеслава Иванова. В «Философии Общего Дела», однако, Федоров отнюдь не стремится показать относительность различий между Православием и Католичеством, наоборот, подчеркивает глубину этих различий. Особенно раздражает его догмат (точнее было бы сказать — экклезиологическая доктрина) о Папской непогрешимости, принятый Ватиканом в 1870 году.

В сфере догматики между Западной и Восточной Церковью имеются, на наш взгляд, более существенные различия. Западная Церковь учит о Filioque, то есть нисхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Сына, признает существование не только ада и рая, но и чистилища, верует в непорочное зачатие не только Христа, но и Его Пречистой Матери, освобожденной от первородного греха — в силу заслуг Спасителя.

Вот область, где «Философия Общего Дела» в плане сопоставления с главными христианскими исповеданиями требует тщательного и серьезного изучения. Знаменательно, что здесь мы почти не находим сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес католичества со стороны Федорова. Последний догмат — о телесном воскресении и взятии Пресвятой Богородицы в Небесную Славу — принят Римско-Католической Церковью в 1950 году, спустя полвека после кончины Федорова, поэтому, естественно, он выпадает из нашего поля зрения.

Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРАВОСЛАВИЕ

«Православие» — сербское и церковнославянское слово, калька с греческого «*ortodoxia*». Этимология слова «Православие» исключительно прозрачна: правая вера, истинное вероучение, верно славящее Бога. Пребывая в литургическом общении с Церковью,

надо, конечно, не только верно славить, но и жить, действовать, творить во славу Божию. И твердо помнить, что слово *литургия* означает не только церковное Богослужение (*leiturgéo* — совершаю богослужение), но и *общее дело* или общественную повинность: другое значение этого слова (в Древней Греции, Римской империи и Византии) — несу службу, службу сообща с кем-то.

В этом контексте очевидно, почему «вера без дел мертва». Подлинный идеал Православия как религиозного исповедания, верно славящего Бога, — в Самом Христе, единственном безгрешном. Он истинно прославил Своего Небесного Отца, Который есть *«путь и истина и жизнь»* (Ин. 14: 6), *«Который вчера и сегодня и во веки Тот же»* (Евр. 13: 8), и без Которого мы не можем делать ничего (Ин. 15: 5).

Мы призваны участвовать в этом прославлении, и чем более вдохновенно, осознанно и ответственно делаем это, тем более мы православные. Православие, говоря словами священномученика Павла Флоренского, не доказывается, а показывается: это живая жизнь и молитва, благочестие, подвиг служения ближнему, любви и труда. Поистине, «вера без дел мертва» — таково коренное отличие Православия от многих разновидностей протестантизма.

Вероучение Православной Церкви запечатлено в евангельских заповедях, Апостольском и Никео-Цареградском Символах веры, в творениях святых отцов и церковных догматах, принятых по изволению Святого Духа Единой и Неразделенной Церковью, то есть в период, исторически завершившийся в 787 году на VII Вселенском Соборе провозглашением догмата об иконопочитании.

Прежде чем давать оценку учению Федорова, следует уяснить, и это принципиально важно: продолжается ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве, согласно новозаветным словам *«Дух дышит, где хочет»* (Ин. 3: 8) и *«Се творю все новое»* (Откр. 21: 5)? Или эти великие слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее эпилогом явился VII Вселенский Собор? Но в таком случае не следует ли считать венцом годичного богослужебного круга не праздник праздников — Светлое Воскресение Христово, не «вторую Пасху» — Успение Пресвятой Богородицы, а праздник, установленный Константинопольской Церковью в 843 году, когда была провозглашена анафема всем еретикам?

Говоря о Богомудром утверждении иконопочитания на VII Вселенском Соборе, протоиерей Сергей Булгаков писал, что на этом Соборе, однако, осталась догматически не разработана проблема Богочеловечества как некоего единства в двойстве, именно силы образа Божия в человеке и образа человеческого в Божестве. Вот почему VII Вселенский Собор можно сравнить с указательным знаком, обращенным к будущему. Вселенские Соборы отнюдь не ис-

черпали своей проблематики. Придет время, «когда веянию Духа Божия угодно будет снова призвать к жизни мертвые кости, лежащие на поле вековой кипучей борьбы» *. Богословские проблемы побуждают к дальнейшему догматическому творчеству, которое продолжит живую преемственную связь между святоотеческой эпохой и современностью. Догматические формулы семи Вселенских Соборов нельзя использовать как камни, чтобы поражать ими головы неверных. Формулы эти — «седемчисленное созвездие» на духовном небе наших исканий, немеркнущие ориентиры, по которым следует направлять путь. Достойно сожаления, если богословие устроило из них «род догматической подушки, на которой воинствующе заснуло в позе вызывающей ортодоксии...» **. Подлинное торжество Православия — не анафема еретикам, а Воскресение Христово, всеобщее воскресение мертвых.

И наш путь — это путь Православия, — не архаизированного, а возрожденного и творчески обновленного! — подлинно вселенского Православия, которое универсально и сверхнационально. Ведь нельзя говорить о каком-то особом национальном или региональном, *местном «Православии»* (в этом ересь филетизма). Нельзя судить о принадлежности к Православию и по чисто внешним свойствам — наличию или отсутствию бороды или по таким формальным признакам, как двуперстие или трехперстие.

Между тем, такие критерии были, к сожалению, приняты в допетровской Руси, когда Стоглавый Собор (1551 г.) определил: «Над бладобритым ни отпевания, ни сорокоуста не творить, ни просфоры, ни свечи по нем в церковь не приносить — с неверными да причтется» ***. Московский Собор 1656 года осудил двуперстие как «несторианскую» ересь, а патриарх Никон предал двуперстие (в феврале и апреле 1656 г.) анафеме! ****

Подобные критерии, увы, применяются и поныне. Неофиты из «новообрядцев», вчерашние комсомольцы и недавние члены КПСС, с большевистской нетерпимостью и сектантской психологией притязают быть более православными, чем афонские подвижники или оптинские старцы, готовы обвинять в ереси всякого, кто не разделяет *их представления* о Православии, даже если предмет споров лежит в сфере так называемых *теологуменов*.

* Прот. Сергей Булгаков. На путях догмы: после Семи Вселенских Соборов // Путь. 1933. № 37. С. 31–32.

** Там же. С. 34.

*** См.: Стоглав по списку 1595 года // Труды Новгородской Ученой Архивной Комиссии. Т. I. Новгород, 1912; Стефанович Д. О Стоглаве. Его происхождение, редакция и состав. СПб., 1909.

**** См.: Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995. С. 239.

Здесь следует вспомнить, что теологумены — авторитетные богословские мнения, разномыслие по которым допускается Православной Церковью именно как свидетельство ее духовной свободы и истинной соборности в духе апостольского назидания: «*Подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие*» (1 Кор. 11: 19).

Здесь важно подчеркнуть, что Православная Церковь не имеет догматических определений по целому ряду вопросов относительно государства, экономики, устройства социальной жизни, смысла и цели общественных задач, назначения научно-технического прогресса и т. п. И это поистине промыслительно.

Значительнейшая часть федоровской проблематики относится именно к этой сфере допускаемого Церковью разномыслия. И нет достаточных догматических оснований, чтобы говорить с уверенностью о православии или неправославии таковых воззрений.

Но, не имея четких богословских критериев, наиболее предвзятые и рьяные критики Федорова отрицают его Православие, затем его Христианство, наконец, его религиозность. Они не знают или игнорируют единодушное свидетельство современников, что философ был глубоко верующим христианином, аскетом и праведником, соблюдавшим все предписания Церкви. Он часто молился в храме Свт. Николая, что на Старом Ваганькове, в церкви Ильи Пророка Обыденного, недалеко от которой жил, бывал в храме Христа Спасителя, на Пасхальную заутреню шел в Успенский собор. Последние два года жизни каждое лето проводил в Новом Иерусалиме под Москвой, что являлось для него, безусловно, паломничеством к святыне Православия. Чрезвычайно важно и то обстоятельство, что мыслитель сам подчеркивал *православную сущность* своего учения.

Субъективные критерии и личные пристрастия в области теологуменов, однако, неизбежны. Вот почему мы наблюдаем столь широкий спектр расхождений в оценке федоровского учения.

Протоиерей Георгий Флоровский, Борис Парамонов (с некоторыми оговорками) и Николай Гаврюшин очень сурово и не без ригоризма отрицают Православие и, более того, Христианство Федорова.

Протоиерей Василий Зеньковский, Владимир Ильин, отец Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Георгий Федотов, Оливье Клеман в его Православии не сомневаются.

Светлана Семенова и Михаил Хагемайстер говорят о критическом отношении мыслителя к «официальному» Православию, имея в виду традиционную отрешенность Православия от земных проблем, неприятие мыслителем стремления лишь к индивидуальному спасению, критику умозрительного догматизма, порождающего разрыв между евангельскими заповедями и действительной жизнью.

Мы полагаем, что в главных своих построениях Федоров, несомненно, исходил из христианской догматики, прежде всего из православной концепции Святой Троицы как учения о совершеннейшем Соборе Любви: «Троица — это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь Церковь воскресенных...» (I, 90).

Но Православие Федорова отнюдь не *школьное* и даже не *академическое* Православие; оно, конечно же, не тождественно и привычному «бытовому Православию» в том понимании, как трактовал его Василий Розанов. Это **Православие пророческое**, устремленное к грядущему, воодушевленное мыслью о всеобщем воскресении, спасении и преобразении мира. Федоров понимает Православие смело и даже дерзновенно, в духе творческого его переосмысливания. Да, он ломает привычные каноны. Но при внимательном, объективно-благожелательном и заинтересованном анализе оказывается, что гениальный мыслитель по широкому спектру вопросов не выходит за пределы допускаемых Православной Церковью теологуменов. Едва ли уместно называть его учение неоправославием, но вполне допустимо считать его неохристианством, проявлением обновленного христианства (которое просим не смешивать с так называемым обновленчеством, как не следует смешивать *Унию* с *униатством*).

Не сомневаясь в истине православных догматов и Святых Таинств Христовых, Федоров переосмысливает их самым радикальным образом, в духе некоей искомой эпохи, грядущего Завета Божьего, намного опередившего современность. В этой связи вспоминается крылатая фраза Гегеля: «Истина рождается как ересь, а умирает как предрассудок». Хотя учение великого мыслителя, творческое дерзновение которого вдохновлялось богоугодным печалованием о спасении всех, и может показаться ересью, оно всецело устремлено в будущее и по существу застраховано от того, чтобы оказаться предрассудком; ведь оно ставит поистине *предельную цель* для всего рода человеческого.

Если говорить с точки зрения православной соборности, то спор о правосмыслии Федорова решится даже не нашими потомками, — он решится на Страшном Суде. Этот спор уже предрешен личной праведностью мыслителя, его пламенной ревностью об Истине, его любовью к людям и всецелым взысканием Правды Божией. И это будет Суд Божий над нами.

Православие вообще и Православие Федорова в частности бесконечно дорого всем, кто отдает себе отчет в универсальности и интегральности Христианства, как богооткровенной и спасительной для всех людей истинной религии. Кто понимает провиденциальную важность тех великих задач, которые с кристальной ясностью сформулировал и поставил перед нами великий русский мыслитель.

Понимание условности апокалипсических пророчеств, учение о воскрешении мертвых по молитвам живых и подвигом труда, освященного Божественной благодатью, предполагают всеобщее примирение, спасение и преображение. Выражаясь сугубо богословским языком, это идеи *апокатастасиса* и *теозиса*, которые мы встречаем еще в раннехристианскую эпоху у великих учителей Церкви — Оригена и святителя Григория, епископа Нисского.

Касаясь же главной, наиболее самобытной идеи Федорова — нравственного долга живущих воскресить умерших, кто, положив руку на сердце, осмелится утверждать, что не к этому призывает евангельский Христос:

«Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин. 14: 12–14).

Как видим, Господь заповедует верующим в Него, то есть христианам, творить Его дела и Его чудеса, главное из которых — воскрешение. Заповедует потому, что Сам возносится на Небо... И в следовании этой заповеди усматривает условие прославления Отца, т. е. торжества Православия. И дважды уверяет, что ниспослет благодатную помощь свыше всем, кто попросит этой помощи во имя Христово.

В Евангелии от Матфея об этом сказано с абсолютной ясностью: *«Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте»* (Мф. 10: 8).

Именно здесь — ключ к идее *синергизма*, то есть к идее *сотрудничества* человека с Богом, сформулированной еще в V веке св. Иоанном Кассианом Римлянином (ок. 360–435), основателем христианского монашества, предшественником святого Бенедикта (Венедикта) Нурсийского. В XIX веке эту идею гениально осмыслил, развил и довел до логического завершения Федоров.

О том, соответствуют ли его воззрения заповеди, исходящей из уст Самого Спасителя, еще долго будут спорить. Новозаветный контекст, на наш взгляд, не только не противоречит, но вполне допускает федоровскую интерпретацию воскрешения. Вспомним слова святого апостола Павла из 1-го Послания к Коринфянам: *«Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых»* (1 Кор. 15: 21).

Здесь, пожалуй, можно было бы поставить точку: *имеющий уши да услышит*. Но нельзя умолчать о критических аргументах в адрес Федорова с позиций искренних ревнителей Православия.

Прежде всего, философа упрекают в мистической нечувствительности к силе зла.

Действительно, Федоров как будто полностью игнорирует иррациональное начало в мире, вмешательство падших духов в человеческую жизнь и историю, порождающее распри и войны, болезни и смерть. Отсюда, быть может, как прямое следствие — недооценка необходимости *трансцендентного* (Божественного) вмешательства — решающего фактора в деле всеобщего воскрешения.

Но не будем забывать, что Христос *уже явился в мир и уже искупил род человеческий* от первородного греха. Догмат искупления — догмат основополагающий, краеугольный камень Церкви. Благодаря Крестной Жертве Спасителя, силы зла связаны, ад пленен. Воскрешение Лазарево предваряет общее воскресение. *«Общее воскресение прежде Твоя страсти уверяя, из мертвых воздвигл еси Лазаря, Христе Боже»*, — поется в православных храмах в Лазареву субботу.

Вменяют в вину Федорову и якобы сугубо практическую, чисто позитивистскую направленность его построений, равно как и его умолчания о потустороннем мире.

О «прагматизме» мечтателя-идеалиста и праведника-аскета говорить не приходится.

А разве его умолчания о пакибытии, в отличие, например, от теософских спекуляций на эту тему, не являются проявлением духовного целомудрия?

К тому же надо учитывать, что Федоров был глубочайшим мистиком, для него не существовало разделения мира на имманентный и трансцендентный, идея *всеединства* всецело владела его разумом и чувством, всем его существом: *Проект общего дела*, считал Федоров, *предполагает чрез возможность в начале, чрез долг в середине и чрез действительность в конце родство всех и всего — всеединство*.

Сравним эти слова с молитвой за Божественной Литургией, когда совершается Святая Евхаристия, приносится Бескровная Жертва Христова «за всех и за вся». Федоровский гуманизм и христианство как абсолютный гуманизм очень близки.

На отдельных фрагментах «Философии Общего Дела», к сожалению, лежит, на мой взгляд, отпечаток рационалистического материализма. Отсюда представление о сновидениях как болезненных аномалиях или проявлениях праздной жизни. В IV части «Вопроса о братстве...» встречаем наивное суждение о человеке-машине, продуктом жизнедеятельности которой является сознание, — его часто приводят критики Федорова, указывая на неприемлемость подобного представления о воскрешении: «...организм — машина <...> сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите (разломанную. — В. Н.) машину — и сознание возвратится к ней!» (I, 258). Но здесь Николай Федоров, коли более вдумчиво вчитать-ся в текст, *полемически преднамеренно* заостряет в своем изложе-

нии воззрения вульгарных материалистов, — в поисках аргумента *a contrario* («от противного»)*.

Впрочем, вопрос о том, является ли душа абсолютно нематериальным началом или чрезвычайно утонченным *эфирным телом* (мнение Тертуллиана) не так уж прост. И в наше время нельзя считать абсурдными попытки, образно говоря, «взвесить душу» на воображаемых электронных весах.

Для нас очевидно, что некоторые «последователи» Федорова искажали его учение в сугубо материалистической интерпретации. И это искаженное учение требует, безусловно, преодоления и углубления, дальнейшего развития в духе подлинно христианской антропологии, аккумулирующей все достижения современной науки. Николай Федоров был бы этому только рад.

Нельзя не предостеречь и от увлечения монархическими *крайностями* в историософии Федорова, от идеализации всего русского только потому, что оно русское. Философ, например, был склонен считать, что в России запустение кладбищ — следствие бедности, простительная случайность. В «фарисейской» же Европе тщательный уход за могилами, чистота и порядок на кладбищах — следствие «общей полицейской выправки», желания «замаскировать смерть, подбелить, поддурманить ее» (I, 74).

Сегодня, после большевистского террора эти слова, конечно, воспринимаются по-другому. Жители Западной Европы — католики и протестанты — сохранили свои кладбища и памятники культуры, они не разрушали и не взрывали храмов! А не мы ли, русские, попрали веру отеческую, веру православную, участвуя не только в разрушении святынь, но и в отречении от Имени Христа-Спасителя? Не мы ли предали православного благочестивого государя императора Николая Второго?

Только чистосердечное всенародное покаяние, в силу великой милости Божией, благодаря молитвенному предстательству сонма Новомучеников Российских, позволит нам надеяться на возрождение Отечества, верного своему мессианскому предназначению. Православному сознанию искони свойствен чисто *федоровский* пафос печалования о розни, о спасении всех, о воскресении мертвых и преображении мира. И слово Федорова поистине, как писал Владимир Ильин, «растворено подлинной христианской солью, оно от Логоса»**. Православие Федорова, глубочайшего почитателя Лазаревой субботы, — это не условно-символическое христианство средневековых схоластов, а деятельное, творчески-активное христианство эсхатологической эпохи, в преддверии последних дней.

* Сердечное спасибо Анастасии Гачевой, убедившей автора в этом.

** *Ильин В. Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. Кн. 6. С. 18.

Быть может, если человечество опомнится, последние дни станут началом нового, Восьмого цикла творения, к которому призваны мы все по слову Спасителя: *Дерзайте, ибо Я победил мир* (Ин. 16: 33).

И пусть нас не смущает то обстоятельство, что мысль Федорова соединяет в одном русле два мощных потока — литургику и технику. Вслед за нашими выдающимися богословами, вспомним еще и еще раз, что *литургия* в переводе с греческого означает «общее дело». Вот почему *техника у Федорова руководится литургическим заданием, а литургика осуществляется технически*. Таким образом, устраняется то парадоксальное противоречие между религией и наукой, о котором писал он сам: «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела, за самое дело».

Как справедливо отмечает В. Н. Ильин в цитируемой выше статье «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», «нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургика вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей богослужения). В центре литургики и техники в качестве объединяющей инстанции является для Федорова Воскресение — праздник Пасхи как задача, основание которой положено Воскресением Господа Иисуса Христа»*.

Федоров очень любил «Слово огласительное во святой и светосносный день преславного и спасительного Воскресения Христова» святителя Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, читаемое ежегодно за пасхальной заутреней. В этом «Слове», и в этой любви — торжество его Православия:

«Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются Ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый не един во гробе: Христос бо, востав от мертвых, начаток усопших бысть. Тому слава и держава во веки веков. Аминь»**.

Н. Ф. ФЕДОРОВ И КАТОЛИЧЕСТВО

«Вера, пришедшая в “разум истины”», — точно и емко, к тому же в духе федоровской стилистики, определяет учение Федорова

* Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. 6. С. 18.

** Триодь Цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. Л. 10.

С. Г. Семенова *. Она же справедливо отмечает, что Федоров был непримирим к различным нехристианским верованиям от иудаизма до буддизма (подразумевая проповедь пассивности — в еврейском «субботстве» и ее абсолютное выражение в буддийской нирване), а также «резко разоблачал... ошибочные уклонения католицизма и протестантизма» **. В чем именно заключались эти «ошибочные уклонения», мы попытаемся раскрыть в общих чертах.

Отметим сразу же: Федоров подвергает Католичество резкой, порой бичующей критике. Да, он отнюдь не теплохладен! Но обличает он из желания помочь, *привести в разум истины* и, в конечном итоге, содействовать спасению в лоне Христианства. И даже не соглашаясь с мыслителем, нельзя не проникнуться невольной симпатией к его религиозно-пророческому пафосу. Этим Федоров словно искупает тяжкий грех, который несет русская интеллигенция — грех нигилизма и атеизма, вульгарного вольномыслия, отрицания Богооткровенных христианских догматов, Святых Таинств и богослужебного культа как такового. Ведь даже некоторые выдающиеся писатели, не чуждые глубокой религиозности, — я имею в виду русских символистов, — отрицали церковные догматы и Таинства, а ведь именно они-то и составляют святая святых религии, существо Церкви. Не случайно в народном мировосприятии утвердилось глубокомысленная мудрость: «Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец».

В то же время следует разобраться, насколько оправдан целый ряд критических «филиппик» Федорова в адрес Католичества сегодня, после решений II Ватиканского Собора (1962–1965). Не только литургическая жизнь Католической Церкви, но и сама ее доктрина изменилась с тех пор, выказав противоположные тенденции — в направлении к протестантизму, с одной стороны, и к Православию, с другой***. Органически сочетая обретения средневековой схоластики с достижениями современных наук, *неотомизм* свидетельствует о безусловной способности к серьезному и глубокому развитию католического богословия, о его внутреннем динамизме и открытости к вопрошаниям новой эпохи.

Федоров был убежден в том, что Православие существенно отличается в богослужебной жизни от Католичества, прежде всего, своим *предстоянием* (не сидением), т. е. вертикальным положением — как выражением готовности к общему делу. Но он упустил из виду, что это *стояние* обычно чисто созерцательное. В то время

* Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 231.

** Там же. С. 235.

*** См.: Документы II Ватиканского Собора. М., 1998; Катехизис Католической Церкви. М., 1996.

как «сидение» западных христиан, ограничиваясь сравнительно кратким промежутком молитвы за мессой, не мешает их весьма деятельному и продуктивному в остальное время образу жизни, — труду и образованию, культурному строительству и творчеству, одним словом, — созиданию прогресса.

Критику Федоровым Католичества легко перенести, как нам кажется, и на Православие; при этом, выпалывая то, что представляется сорняками, мы невольно рискуем повредить вместе с плеве-лами и добрые злаки. В этом отношении у Федорова есть кое-что общее с русскими славянофилами, в частности с А. С. Хомяковым. Столь же радикальная, как у него, но еще более резкая критика Католичества имеет место у Федорова; апофеозом ее является следующая *вопиюще несправедливая* фраза:

«Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причину воскресения там является не любовь, восстанав-ляющая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Хри-стос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина Страшного Суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспро-изведения по преимуществу» (I, 172) .

Между тем картину Страшного Суда, безусловно, и Православ-ная Церковь представляет примерно так же, как Католическая. Эта картина, как известно, определила выбор веры святым равно-апостольным князем Владимиром. Издревле на западных стенах православных храмов изображается Страшный Суд. Приведенную выше обличительную тираду Федорова, как и некоторые другие, аналогичные, легко проецировать на Православие. Замечательно, что Владимир Ильин в своем предисловии к книге католического иеромонаха Фернанда Лелотта «Решение Проблемы Жизни» (Брюс-сель, изд. «Жизнь с Богом», 1959), невольно полемизируя с Федо-ровым, опирается на самого же Федорова:

«Мудрость всей организации Католической Церкви... заключа-ется в том, что она действует *вне апокалипсического террора*, мудро устраивая жизнь на земле. Не исключено, что апокалипсиче-ский террор, к которому всегда, а в наше время в особенности так любят прибегать некоторые представители Церкви, есть нечто условное, подобно угрозе уничтожения тяготевшее над Ниневией и отмененной вследствие раскаяния ее жителей. Вполне допусти-мо думать, что если бы мир следовал учению Церкви, угрозы Апо-калипсиса не сбылись бы. Так думал Н. Ф. Федоров («Философия Общего дела»)» *.

* Ильин В. Н. [Предисловие] // Иеромонах Фернанд Лелотт. Реше-ние Проблемы Жизни. Брюссель, 1959. С. 7–8.

Возвращаясь к Федорову, мы должны прежде всего определить нашу исходную позицию и отправную точку в оценке его учения. Оно, безусловно, воодушевляется духом Христианства, хотя при беглом знакомстве с проектом патрофикации может возникнуть впечатление, что перед нами программа «гуманистического активизма» (выражение протоиерея Георгия Флоровского). «Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей»*, — справедливо подчеркивает протоиерей Василий Зеньковский. *Главная же идея его учения светит пасхальным светом, являясь благовестием о победе над смертью, «о том, что человеку предстоит обрести в “будущей” жизни всю полноту своего бытия через воскресение»**.*

Вместе с тем мы далеки от идеализации федоровского учения. Повторим то, о чем уже говорилось в предыдущей главе: мы с полной ясностью отдаем себе отчет в том, что идеи Федорова требуют и обязывают к их творческому развитию — в духе подлинно христианской антропологии, синтезирующей все лучшее в западном и восточном христианстве с достижениями современной богословской, философской и естественнонаучной мысли.

В конце XIX — начале XX столетия, в то время, когда Федоров создавал свое грандиозное учение, взаимные представления друг о друге у католиков и православных, к сожалению, были еще в большей степени, чем сейчас, искажены, отмечены печатью предвзятости и даже враждебности. Проф. Н. Н. Глубоковский справедливо отмечал в 1914 году в своей статье «Православие по его существу», что католики видят в Православии своеобразный ритуализм, т. е. обрядоверие, не чуждое суеверий, считают православную доктрину неподвижным сводом разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и философского обоснования.

Если для католиков православные были схизматиками, т. е. раскольниками, отпавшими от первоверховного Рима, то для православных католики не только были, но и остаются до сих пор еретиками. Однако и Православие, и Католичество неизменно считают и сознают себя истинною Церковью, пребывающей во Святом Духе, сохранившей полноту всех Семи Таинств, безусловную ответственность которых взаимно признают друг у друга. Те или иные расхождения между Церквями-сестрами, на наш взгляд, вполне разрешимы, если следовать духу любви Христовой и хранить верность заповеди Спасителя в Его «Первосвященнической молитве» (Ин. 17: 1–26), призывающей к единству учеников-апостолов (и не только их, но и их последователей, т. е. нас с вами):

* Прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 131.

** Там же. С. 140.

«Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17: 20–21).

Приходится с сожалением констатировать, что автор «Философии Общего Дела» отнюдь не стремится преодолеть антагонизм или показать относительность различий между Православием и Католичеством. Напротив, он всячески подчеркивает серьезность этих различий. Пользуясь приемом контраста, он обостряет эти противоречия, доводит их до кажущейся непримиримости. Тем не менее — и это свойство гения, который мыслит антиномиями, — именно у Федорова мы можем найти глубочайшие мысли, указывающие на возможность некоего синтеза и примирения в будущем.

Отношение мыслителя к Католичеством четко сфокусировано в небольшой статье «Религия — культ предков и воскрешение» во II томе «Философии Общего Дела». В других местах II, равно как и в I томе, встречается множество мыслей, которые не просто варьируют и повторяют сказанное здесь, но и несут дополнительный и порой неожиданный смысл. Вот текст, из которого, пожалуй, можно уяснить существо излагаемой темы с наибольшей ясностью и определенностью:

«Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяет воскрешение оправданием, то есть самообольщением. Общее дело католицизма, крестовые походы, не только не воскрешение, не оживление, а даже истребление и умерщвление. Папизм, объединивший Европу для борьбы с Исламом, и есть старый, средневековый католицизм. Новый же католицизм заменил войну денежным выкупом, кощунством. В основе новой истории лежит *индальгенция*, этот выкуп или откуп от дела воскрешения. Западно-католическая Европа, освободившись от участия в деле воскрешения, то есть от христианства и вообще от религии, могла уже без зазрения совести отдаться жизни для настоящего, начертать на своем стяге “Memento vivere!” («Помни о жизни!» — В. Н.) и сделалась, таким образом, языческою с разрешения римского первосвященника и по примеру его: жизнерадостных (в языческом смысле) пап знало уже и раннее Возрождение; Лев же X-й признал открыто это право, когда встретил известие о своем избрании словами: “если Богу угодно было даровать нам этот святой престол, мы намерены им насладиться”» (II, 42–43).

Для нас очевидно, что Федоров исходит из *своего собственного понимания* Христианства вообще и Православия в частности — как *идеального Христианства*, призванного осуществить глобальный, поистине вселенский замысел. В этом контексте, естественно, вполне оправданно обвинение Католицизма в уклонении

от общего дела воскрешения, в подмене святого долга живущих по отношению к умершим — крестовыми походами.

Сурово осуждая Католичество за измену Христианству (юридизм, примат закона над благодатью), Федоров замечательным образом выражает вдохновенный пафос первого русского архиерея — митрополита Киевского Иллариона, автора «Слова о законе и благодати». Знаменательно, что Федоров отличает старый, средневековый католицизм, у которого есть бесспорные заслуги в деле спасения Европы от исламских завоевателей, от нового — эпохи так называемого Возрождения (а на самом деле — нравственного упадка).

О том, с какой глубокой любовью относился Федоров к идеалам Единой Неразделенной Церкви, сохраненным и на Западе, свидетельствует его отношение к *старокатоликам*. *Старокатоличество* возникло после I Ватиканского Собора (1869–1870), не признав принятого на нем догмата о папской непогрешимости. В 1889 г. Собор старокатолических епископов принял Утрехтскую декларацию, в которой провозглашена верность принципам первоначального Христианства и подчеркнута вероучительное единство с православными. (В настоящее время старокатолики имеют свои общины в Германии, Швейцарии, Голландии, Франции, США и некоторых других странах.)

Удивительно, с какой ясностью, предвосхищая на несколько десятилетий многие инициативы христианского экуменизма, Федоров пишет об исключительно важном значении старокатоликов в деле соединения Церквей, с горячей симпатией к ним подчеркивая, что старокатоликов сближает с православными «их печаль о розни» (I, 374).

Вместе с тем Федоров отмечает, что не может быть подлинного соединения Церквей, благодаря примирению лишь в догмате, — без примирения в обряде, без усвоения того обряда, который есть верное выражение догмата. И здесь, пожалуй, можно было бы с ним поспорить, обращаясь хотя бы к богослужебной практике Католической Церкви, имеющей, как известно, разные обряды — западный и восточный. Во всяком случае, у Федорова можно найти поразительные суждения, в которых богословская, философская и историософская мысль интегрированы в едином «парадоксальном» поле.

«За всем тем и католицизм, и протестантизм, — продолжает Федоров, — остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое. Крестоносцы из простого народа, нищие духом, простые сердцем, алчущие и жаждущие правды, шли, нося в душе поминанье об умерших отцах, ко гробам праотцев и ко гробу Второго Адама, к месту, под коим — и чистилище и ад, шли, твердо веря, что только там мо-

литва об отцах возымеет полную силу: крестоносцы, конечно, верили, что со взятием (точнее освобождением. — В. Н.) Иерусалима, царство земное кончится и настанет Царство Небесное» (II, 43).

Обратим внимание на то, что в этом отрывке упоминается *чистилище*, существование которого отрицается Православной Церковью, хотя представления о нем сложились еще в раннем Христианстве, уже в I веке по Рождестве Христовом. В XIII веке они были систематизированы св. Фомой Аквинским (1225–1274); догмат о существовании чистилища принят Ферраро-Флорентийским Собором в 1439 г. и подтвержден на Тридентском Соборе в 1562 г.. Но к этому догматическому расхождению Федоров, очевидно, относится с философским спокойствием, впрочем, как и к другим: учению о нисхождении Святого Духа и от Сына (*Filioque*), сформулированному впервые на Толедском Соборе в 589 г., но не принятом на Востоке; к учению о непорочном зачатии Девы Марии Ее матерью — праведной Анной, провозглашенному Папой Пием IX в качестве нового догмата в 1854 г.

Нами уже отмечалось, что в этой сфере мы почти не найдем сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес Католичества. И это обстоятельство, безусловно, заслуживает серьезного внимания. Объясняется оно, по-видимому, тем, что Федоров принципиально не желал углубляться в теологические дебри метафизики, когда речь шла о потустороннем мире и загробном существовании души. Однако это отнюдь не игнорирование пакибытия, а достойное умолчание о нем, во избежание теософских и всякого рода оккультных спекуляций. Тем более что Федоров старался исключить противопоставление имманентного и трансцендентного мира, исходя из самоочевидной для него *интуиции всеединства*.

Такая сдержанность позволяет избежать нежелательных споров, в которых истина не только не рождается, но может быть задумана. Ведь очень часто, когда мы думаем, что нас разделяет божественная истина, нас разделяет «человеческое, слишком человеческое» — различная душевная конституция, различия в знаниях, опыте, характере, мировосприятии, интеллектуальном типе и уровне. «Объективируя свои собственные состояния, — пишет Бердяев, — люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям, когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе. <...> Православные имеют иное учение о почитании Божьей Матери... но самый культ Божьей Матери, самый религиозный опыт один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически-доктринальную, ни на почву канонически-правовую. Именно на этой почве произошли разделение и

раздор. Сближение, прежде всего, нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю»*.

Резкое неприятие и критику вызывал у Федорова догмат о *Папской непогрешимости*, принятый на I Ватиканском Соборе в 1870 г. Сам термин «непогрешимость» неточен, правильнее будет — «безошибочность» (лат. infallibilities). Л. П. Карсавин, крупнейший знаток Католицизма, так и переводит, но еще точнее, пожалуй, перевод на сербохорватский язык епископа Боснийского Иосифа-Юрия Штроссмайера — «незаблуждаемость». К сожалению, однако, слово «infallibilities» вошло в наш богословский обиход в неверном переводе как «непогрешимость», с оттенком абсолютной категоричности, которого в действительности не имеет, — якобы Римский Понтифик претендует на непогрешимость в значении «идеологической» *безгрешности*. Но такое понимание не адекватно определению I Ватиканского Собора, который имел в виду, что Папа свободен от заблуждений лишь тогда, когда говорит *с кафедры*, исполняя свой долг архипастыря, формулируя то или иное определение от лица возглавляемой им Церкви, — не как частное лицо, а как преемник на Римской кафедре св. апостола Петра. Такое преемство, как известно, признавалось и не оспаривалось полнотой Древней Неразделенной Церкви. Кстати, за все время, истекшее с тех пор как Папа Пий IX провозгласил этот сомнительный «догмат» (по нашему мнению — эклезиологическую доктрину), лишь один из его преемников воспользовался в полной мере своим правом на полноту учительной власти, а именно Папа Пий XII. Это произошло в 1950 году, когда Великий Понтифик провозгласил догмат о том, что Пресвятая Богородица «по окончании Своего земного поприща была воспринята с душой и телом в Небесную славу», т. е. воскресла и вознеслась, как Ее Сын. Вера в это, как известно, содержится в православном Предании, хотя и не закреплена догматически.

Надо сказать и о том, что православные Патриархи, выступая с кафедры от лица той или иной возглавляемой ими Автокефальной Церкви тоже, как известно, пользуются непрерываемым авторитетом — особенно Патриарх Константинопольский, носящий громкий титул «Вселенский». Здесь важно отметить глубокое знание Федоровым самой *православной психологии*: ведь он высказал весьма проницательное суждение, что папский авторитет «составляет нечто столь противоположное сущности русского народа, что самое разделение его, раскол, произошел именно из опасения, не олатинилась ли, не уклонилась ли в папизм Русская Православная

* Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж, б/г. С. 79.

Церковь. Русский народ страшится, можно сказать, самой тени папизма» (II, 6).

Уклонившись от этой «тени», не впал ли русский народ в другое искушение — *цезарепапизм*?.. *

Священник Павел Флоренский, анализируя взаимные обвинения католиков и православных в папизме и цезарепапизме, делает парадоксальный вывод: «Не только в православии нет цезарепапизма, но и пресловутый папизм Западной Церкви есть полемическая выдумка» **.

Действительно, являясь мистическим Телом Христовым и в то же время теократическим обществом верующих, Церковь имеет все необходимые нормы организации, а именно — четыре основные начала: *духовное*, обращенное от земли к небу; *мирское*, обращенное от неба к земле; единящую их форму *единоначалия* (церковного монархизма); наполняющую эту форму содержанием — *соборность*. Устраняя хотя бы одно из этих начал, справедливо считает о. Павел Флоренский, Церковь «уничтожает равновесие своего собственного бытия», или отрывается от мира, подобно толстовству, духоборству и другим сектам, или делается подобием внешней государственной организации, пределом каковых служат формы тоталитарного социализма. Отрицая единовластие, Церковь рассыпается, как в протестантизме; отрицая соборность, «стремится в качестве предела своего к бездушному формализму и бюрократии» ***.

Протоиерей Сергей Булгаков, разделяя и развивая некоторые идеи Федорова и Флоренского, приводит конкретные аргументы, доказывающие, что «само католичество вовсе не есть только папизм, и вообще им не исчерпывается. Скорее можно сказать наоборот, что Ватиканская монархия есть как бы раковина или внешняя оболочка, под которой живет церковное тело. И как ни глубоко проникли в это тело яды этатизма, юридизма... но живой организм Церкви неизменно вырабатывает и противоядия. И в самом католичестве, наряду с торжествующим папизмом... подпочвенно живет иное соборное сознание, которое естественно стремится к иному внутреннему единству. Об этом свидетельствует, прежде всего, вся живая *святость*, присутствующая в католичестве... Об этом свидетельствуют чисто религиозные движения в католичестве... многое из духа древней Церкви, здесь живущее <...>

* См.: *Никитин В.А.* Митрополит Московский Исидор и российский цезарепапизм // Русская мысль. Париж, 1992. № 3916. 14 февраля.

** *Свящ. Павел Флоренский.* Философия культа // Символ. № 26. Париж, 1991. С. 217.

*** Там же. С. 218.

влечет неудержимо, силою вещей, к углублению в церковное предание и, тем самым, к неприметному вначале *возвращению к Православию*»*.

Справедливость этих мыслей, высказанных в 20-е годы XX века, в значительной степени возросла после II Ватиканского Собора, принявшего решение о Синоде епископов, т. е. утвердившего соборное начало в жизни Западной Церкви. Таким образом был сделан решительный шаг навстречу Православию.

В целом же духовная жизнь христиан бесконечна по своим проявлениям и не может быть вмещена ни в какие конечные формы. Об этом превосходно пишет Бердяев в статье «Вселенскость и конфессионализм», подчеркивая, что *христианство есть не только откровение истины, но и откровение любви*. Человек, фанатически преданный своей конфессиональной истине, часто погрешает против любви. Таким образом (увы!), он не верен Христу, Который есть не только истина, но также любовь, путь и жизнь. И только *соединение истины и любви*, конечно же, «может раскрыть нам путь христианского единения»**.

«Есть два понимания вселенскости, — продолжает Бердяев, — горизонтальное и вертикальное. Для горизонтального понимания вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли, универсальную организацию всей поверхности земли. К этому пониманию склоняется католичество. Для вертикального понимания вселенскость есть измерение глубины, вселенскость может быть дана, как качество каждой епархии. Это есть понимание православное». Именно оно более благоприятно для экуменического движения, — делает парадоксальный вывод Бердяев. И прямо-таки пророчески пишет далее: «Католики примут активное участие в этом движении в том случае, если они откажутся от империализма в понимании вселенского единства христианства, если победят в себе империалистическую волю, как соблазн, и увидят вокруг себя не объекты воздействия, а субъекты»***.

«Соблазн же православный есть соблазн изолированного и самодовлеющего бытия, безразлично к тому, что происходит с миром. У каждого есть свои соблазны. Почва для соединения может уготавливаться человеческой активностью и направлением человеческой воли. И мы все для этого должны сделать...»**** Эти слова Бердяева очень напоминают призывы Федорова.

* Прот. Сергей Булгаков. Православие. Париж, 1985. С. 396–397.

** Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. С. 73.

*** Там же. С. 80.

**** Там же. С. 80–81.

Формально Федоров почти всегда выступал с антикатолических позиций. Но некоторые его суждения дают повод для других выводов. В особенности когда Федоров обрушивается с сокрушительной критикой на протестантизм: «Реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления» (I, 180).

Риску утверждать, что по существу Федоров развивает принципиально новое понимание христианства, и в этом именно аспекте он пролагает пути для примирения Католичества с Православием. Об этом достаточно убедительно свидетельствует сам Федоров: «Неудачи многочисленных попыток восстановить вечери любви по подобию первой тайной вечери (которая тоже не была единодушна) достаточно оправдывают и католиков, и православных, ибо к объединению в трапезе нужно присоединить и единство в общем труде, к храмовой литургии нужно присоединить внехрамовую» (I, 171).

У нас нет сомнений, что учение Федорова, воспринятое и осмысленное в духе любви и братского, общечеловеческого единения, является почвой для соединения всех, «единомыслием исповемых», во имя исполнения заповедей Христовых, к вящей славе Господней.

Католичество, бесспорно, страдает от недостатка восточной духовности, но Православию недостает социального динамизма и творческой активности в области культуры и политики. Только совместным подвижничеством и согласным служением обеих Церквей можно преодолеть общие трудности, успешно свидетельствовать об Истине Христианства и решать насущные проблемы современности. Для этого надо не обличать друг друга, а солидарно объединить усилия в едином фронте против безбожия, нравственной деградации, мирового распада, хаоса и энтропии.

Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРОТЕСТАНТИЗМ

В эпоху Реформации и Просвещения грех прародителей, вкусивших от запретного древа познания добра и зла, получил продолжение. Но вместо умозрительных знаний о мире потомки Адама и Евы стали усваивать знания естественнонаучные, сугубо утилитарные.

В XVII веке Лейбниц призывал: «Вычислим — и станет ясно, кто прав». Этот принцип предвосхитил век рационализма и естественнонаучного утопизма не только в Западной Европе, но и в России. Тогда казалось, что ученые-естествоиспытатели могут составить артиллерийскую (говоря современным языком — ракетно-ядерную) команду, готовую уверенно поражать заданные цели, во имя так называемых «высших идеалов» человечества.

На первый взгляд явную дань этим представлениям о всемогуществе науки отдал и Федоров — достаточно вспомнить его статьи о метеорической регуляции и вызывании дождя с помощью огнестрельных орудий.

Но при внимательном и вдумчивом всматривании и чтении мы с удовлетворением уясняем, что Федоров, во-первых, совсем не разделял фетишизации науки и научно-технического прогресса; во-вторых, он понимал всю вопиющую ограниченность западного буржуазного «просвещения», которое называл мнимым и обличал пламенным языком пророка:

«От узаконения этого ограниченного эмпиризма и столь же узкого и искусственного рационализма родилось и возросло западноевропейское мнимое “просвещение”, не признающее даже возможности истины всеобщей, ведущее принципиально к розни и к самой нетерпимой будто бы терпимости, ко лжи философской и религиозной, к войне гражданской или революции и к войне международной (к милитаризму, к индустриализму, создавшему “социальный вопрос”). И это-то отчаяние достигнуть истины и блага признали совершенствованием, прогрессом, вместо того, чтобы признать это за отживание, за вымирание, за регресс!..» (II, 78–79).

Действительно, любую попытку преобразить человеческую жизнь на путях рационалистического прогресса и какой-либо «перестройки» общества Федоров считал заведомо обреченной на неудачу, так как корни зла лежат в самой природе, в ее бессознательном статусе, и в самом человеке, еще не осознавшем свое высшее призвание — уподобиться Христу Воскресителю.

Отношение Федорова к протестантской теологии определяется прежде всего именно этим фактором — ее отношением к Воскресению Христову. С явным сочувствием пишет Федоров, например, о Ренане, который, «дошедши в своей “Жизни Иисуса” до момента Его смерти, не мог, очевидно, примириться с нею, ибо пожелал, чтобы все знание (знание, конечно, всех людей) восстало против смерти, и ощутил надежду, что когда-нибудь знание, может быть, этой цели и достигнет» (II, 63). «И эта мысль не была минутною, мгновенно угасшею искрою в душе Ренана, — продолжает с воодушевлением Федоров, — она вылилась в целую статью в виде письма к химику [Пьеру] Бертло [1827–1903] о воскресении, хотя уже и не действительном. Очень может быть, что Ренан признал бы, наконец, человеческий род орудием Бога в исполнении этого дела, дела истинно-христианского и истинного призвания человечества. Но бездушный химик не мог возвыситься до этой мысли, и Ренан согласился с ним как со специалистом по химии, не принявши во внимание того, что лабораторная химия есть лишь детское, недоразвитое состояние истинного знания» (II, 63).

Обратимся к первоисточнику, — небольшой заметке Федорова «Порабощение Творца творению в новейшем протестантизме». Статья написана автором не ранее 1899 г., так как в ней цитируется книга Владимира Александровича Керенского «На Западе. Очерки внутреннего состояния современного лютеранства», изданная в Казани в 1899 г. В этой книге В. А. Керенский разбирает различные течения тогдашнего лютеранства, интерпретацию ими (левыми гегельянцами и теологами тюрингенской школы) идеи Бога и природы. Законы природы оказались у них более могущественными, чем Сам Бог. С этим Федоров, естественно, согласиться не может и бурно протестует:

«Еще недавно протестантизм искал “Бога в природе” (Бунзен) [Христиан-Карл Бунзен, 1791–1860. — *В. Н.*]; затем он отождествил Бога с природою (пантеисты) и вот, наконец, отдал Его в рабство природе. Очевидно, Бог протестантскими теологами не найден; да и способен ли его открыть протестантизм, предпочитающий в богословии, как и в философии, мнимое, мысленное и бездушное живому?» (II, 70).

Судя по названию цитируемой статьи, Федоров выделяет различные периоды в истории протестантизма, в том числе — новейший, относящийся к концу XIX века. При этом он, к сожалению, не делает существенных различий между разного рода полусектантскими деноминациями в протестантизме, его сектантскими осколками и *Лютеранской Церковью* (вспомним тютчевское: «Я лютеран люблю богослуженье»).

Во II томе «Философии Общего Дела» помещены статьи религиозного содержания, где мы найдем наиболее общие оценки Федоровым инославного христианства — католичества и протестантизма. Эти оценки, безусловно, зависят от его собственного, героического и дерзновенного понимания Православия как *идеального христианства*, целью которого является воскрешение умерших. С этой позиции Федоров подвергает католицизм и протестантизм радикальной критике:

«Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяют воскрешение оправданием, то есть самообольщением...» (II, 42–43). «Протестантизм отказался от выкупа денежного. Появление протестантизма весьма понятно; наоборот, труднее понять, почему не вся Европа обратилась в протестантизм, ополчившийся против таких очевидных пороков, как продажа и покупка святости. Но, проповедуя против денежного искупления, протестантизм мало касался вопросов священных войн...» (II, изд. 1913 г., с. 6)*.

* Цит. по изданию 1913 г., т. к. в новом издании (II, 43) здесь опечатка: вместо «священных войн» — «священных тайн».

«За всем тем и католицизм, и протестантизм, — продолжает Федоров, — остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое» (II, 43). «Католицизм не осуществил чаемого, а протестантизм заменил его мнимым искуплением. Православное же христианство есть воскрешение или культ предков, и если оно не сознает себя таковым и не переходит в действительное дело воскрешения, то только потому, что сословие, в коем христианство должно признать себя воскрешением, находится в полной умственной зависимости от католического и протестантского Запада и не знает отличия от них начала православного и русского» (II, 43–44).

В материалах к III тому «Философии Общего Дела» находим маленькую заметку, в которой протестантизм определяется как «отрицательная религия». «Отделившись (от католичества. — В. Н.), — пишет Федоров, — он (протестантизм. — В. Н.) признал отдельное существование возможным, а искание соединения ненужным, переходное состояние <признал> за постоянное, средство — за цель. Констанцский и особенно Базельский соборы ставили себе целью не реформу только Западной Церкви, но и соединение с Восточной, которой Ислам грозил порабощением. Самая реформа Западной Церкви потому и нужна была, что злоупотребления делали Запад бессильным против Мусульманского Востока. И гуситы, которые под видом Чаши искали внутреннего сближения духовенства и мирян, конечно, надеясь обрести в единении силу, искали <и> соединения с греками, одолеваемыми турками.

Протестантизм, возникший уже по падении Константинополя, стал отрицательной религиею, хотя падение Константинополя возлагало на протестантов, так же как и на Тридентский собор, обязанность освобождения <Константинополя> прежде попыток соединения Церквей.

Если Базельский собор и гусизм могли ограничивать свою задачу соединением лишь Церквей, то протестантизм и Тридентский собор, бывшие уже по падении Царьграда, должны были поставить себе целью освобождение столицы христианства — Константинополя. Реформация была разъединением, потому что единство она смешивала с порабощением. Реформация вела к бессилию» (III, 408–409).

Подобную критику в адрес Реформации, по разному ее осмысливая, сегодня в той или иной мере разделяют и католики, и православные. Не случайно они сознательно дистанцируются от экуменического движения, от Всемирного Совета Церквей, в котором преобладают и доминируют протестанты. Ведь к нашему времени очень четко обозначилась принципиальная разница между экумениологией католической и православной, с одной стороны, и протестантской, с другой. Если под соединением Церквей католики и

православные склонны подразумевать присоединение к своей собственной Церкви, то протестанты совсем иначе относятся к проблеме христианского единства. Для них едина лишь небесная, невидимая Церковь, а различных видимых Церквей может быть столь же много, как отдельных христианских общин.

Однако воззрение на человека как на орудие воли Божией, хилиастический дух некоторых протестантских движений, безусловно, сродни чаяниям «нового неба и новой земли» в учении Федорова. В этом контексте, очевидно, есть нечто общее в героическом пафосе Федорова и Томаса Мюнцера (ок. 1490–1525), призывавшего к преобразованию земного мира, в соответствии с замыслом «Царства Божьего на земле».

Федоров оставил о протестантизме ряд глубочайших суждений, как справедливых, так и несправедливых. Все они дороги и поучительны нам в разной степени как мысли гения, несущие отблеск его дерзновенных исканий и удивительных прозрений.

У Федорова можно найти не только общие, весьма парадоксальные оценки протестантизма, но и более конкретные суждения о тех или иных его *разновидностях*.

О кальвинизме, например, Федоров говорит с явным сожалением, как о суровом пессимистическом учении, «с его безотрадным преувеличением учения о предопределении» (II, 43).

Протестантское понимание крестного подвига Христа Федоров считал школьным — религией для несовершеннолетних: «Отделив грех от смерти, оправдание от воскресения, протестантство впало в противоречие, выражением которого и является продолжающееся царство не только смерти, но и греха» (I, 134).

«Протестантизм был прав, отрицая превращение крестных ходов в крестовые походы, но был не прав, оставаясь при отрицании и не заботясь о превращении их из дела истребления в дело воскрешения. Протестантизм отрицал войну, с кою была связана торговля, и признавал торговлю, которая в себе носит причину войны. Для католицизма крестовые походы <...> были делами оправдания, спасения, литургиею. Литургия же католическая, внехрамовая, т. е. сама жизнь, или история как факт, есть не братотворение, но работворение <...> Протестантство, отвергая искаженную литургию, не признало и действительной, т. е. протестантизм уничтожил литургию как работворение, но не заменил ее братотворением. Отрицательное, т. е. разрушительное дело протестантизма состоит в разъединении, индивидуализме чрез освобождение от долга душеприказчества. Протестантизм и следовавший за ним скептицизм превратили обходные движения из священных, крестовых, в торговые.

Католицизм есть искажение христианства, т. е. воскрешения, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не

производят оживления, а только заслуживают бессмертия, или освобождение от чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью» (I, 145).

Глубокое, порой не лишнее неизбежного схематизма противопоставление католичества и протестантизма помогает Федорову выявить свое отношение к Православию и таким образом дать ему свое собственное, довольно неожиданное и парадоксальное определение. Это обстоятельство заслуживает особого внимания. Уже в раннем христианстве, полагает Федоров, заключаются зародыши распада его на католицизм и протестантизм; «но есть в нем зародыши и воссоединения их, т. е. зачатки православного христианства» (I, 152). Таким образом, Православие, по Федорову, оказывается синтезом католичества и протестантизма.

То, что это не случайная фраза, помогают уяснить другие федоровские тексты: «Распадение на католицизм и протестантизм есть следствие отпадения от центра, от Константинополя, а православие есть сокрушение о разделении, печалование» (I, 165).

Протестантизм, по Федорову, является «ученообразовательной религией», которая «удерживает догмат в области теории, школы» (I, 169). В этом Федоров признает очевидное, хотя и одностороннее достоинство протестантизма. Безусловное же и абсолютное, по его мнению, достоинство Православия состоит в том, что «Православие есть по преимуществу обряд, т. е. религия народообразовательная», хотя... «таковую оно никогда во всей силе еще не было» (I, 169).

Здесь Федоров дает интересное определение обряда: «Обряд есть средство, помощью коего догмат, как заповедь, переходит в действительность, обряд есть переход от трансцендентного к имманентному, от Христа к христианскому, от внутреннего, таинственного, к явному, материальному. Этим православие отличается от протестантизма, как ученообразовательной религии...» (I, 169).

Но не в этом ли заключается и особенность так называемого «бытового Православия», — как религии *обрядоверия* (о чем в свое время убедительно и ярко писал В. В. Розанов)?

И здесь, и далее, как обычно, говоря о Православии, Федоров имеет в виду идеальное Православие (о чем сам порой оговаривается), какого в исторической реальности не было и, увы, пока нет.

К сожалению, не раз Федоров допускает досадные и явно схематические упрощения, особенно очевидные сегодня, в ретроспективном плане: «...Для протестантизма нужна лишь школа грамотности; католицизм же невежество большинства считает за лучшее средство для сохранения веры» (I, 169).

Что касается «невежества большинства», то сегодня, в эпоху масс-медиа, разница между протестантами и католиками, между Западом и Востоком относительна и условна: мегамашина цивилизации работает контрпродуктивно.

Отрадно, что Федоров положительно в целом оценивает историю Христианской Церкви на Западе до XVI века, т. е. до эпохи Реформации и распространения протестантизма. Протестантизм, с его вызовом Риму и последовавшим отрицанием самого института Церкви в качестве посредника между человеком и Богом, вызывает у Федорова сожаление и осуждение, серьезную и глубокую критику.

«Протестантство со своим оправданием одною только верою, — пишет он, — не могло в конце концов не прийти к самообожанию... Останавливаясь исключительно на своем личном, внутреннем, протестант естественно замыкался в нем и строил из него целый мир, переносил в себя и видимую природу, и само Божество» (I, 179).

Таким образом, «протестантский субъективизм превратился в абсолютизм личного мышления, а христианская идея — в пантеизм или антропотеизм (право разума и личного воззрения; неприкосновенность права личности в области религии). Но вера сама по себе не может быть спасительна: только дело, захватывающее всю душу, может произвести нравственный переворот и своекорыстно превратить в самоотверженного. И в протестантизме не вера вдохновляла, увлекала, оживляла; у самого Лютера существенною была не мысль, что праведный верою будет жив, а то, что проповедание этой мысли он сделал *“делом”* своей жизни...» (I, 179) — с замечательной проникновенностью отмечает Федоров. «Было, следовательно, и протестантское дело, только оно состояло из отрицания, из борьбы, отделения и внутреннего разъединения личностей. Католическое дело было искажением общего, или литургии; но отрицая, не соглашаясь на искажение, нельзя же было отрицать самого дела. Проповедание означенной мысли (что праведный жив будет верою) только казалось делом, ибо состояло лишь в отрицании всей католической внешности, обрядов, таинств, постов, монашеского аскетизма, состояло в освобождении человека от общего дела, в лишении его общей цели» (I, 179).

«Доказательством того, что имелось в виду не спасение только верою, может, — продолжает Федоров, — служить уничтожение праздников и монашества, т. е. того, что наиболее могло послужить к спасению верою, чрез одно созерцание» (I, 179).

Когда традиции и предания оборваны и обозваны предрассудками, под предлогом борьбы с ними, под именем предрассудков, развивает эту мысль Федоров далее, изгонялись собственно совесть и долг. «Понятно, что реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления. (Хотя и феодализм, вызвавший революцию, и папство, против которого восстал протестантизм, не были благом, но таково уже свойство слепого развития — переходить от одной крайно-

сти в другую, от одного зла к другому, еще горшему.)» (I, 180–181).

Федоров с глубоким пониманием анализирует психологию протестантизма как оправдания только верою, которое он называет «отвлеченной формой воскрешения»: «Такое оправдание могло быть только для себя и достигалось внутренним лишь расположением, оно не могло простираться на отцов и вообще на прошедшие поколения, а потому делало ненужными индульгенции...» (I, 181).

Следствием эпохи Возрождения и так называемого Просвещения, когда в Западной Европе заметно усилился, а кое-где стал господствовать дух протестантизма, Федоров считает «профанацию человеческого разума и чувства» (I, 181).

Федоров обращает наше внимание на то, что именно «протестантизм отнесся к учению о Троице с недоверием, не находя в Писании самого слова “Троица”» (I, 195).

«Между отвергающим мощи протестантизмом и суеверным католицизмом, православие должно стать в иное положение; не отвергая некоторой жизненности мощей, оно должно открывать их, как и иконы, для воспитания народа, для пробуждения тех доблестей, кои необходимы на пути к осуществлению полной жизненности» (I, 244–245).

В одной из статей об искусстве, говоря о значении вертикального положения человека и его стояния на молитве в храме, Федоров и в этом, на первый взгляд чисто эстетическом аспекте, находит повод для сопоставления и выявления особенностей трех главных христианских конфессий:

«Православие, требующее стояния и допускающее сидение лишь как снисхождение, этим внешним выражением, т. е. стоянием, наиболее существенно отличается от католицизма и особенно от протестантизма» (II, 231).

«Вопреки ходячему мнению, — писал Е. В. Спекторский* в книге «Происхождение протестантского рационализма», — протестантство до XVIII века не только не носило рационалистического характера, но, напротив, противилось рационализму как философскому, так и религиозному... Ни субъективный рационализм того времени, т. е. признание автономии человеческого разума, ни объективный рационализм, т. е. взгляд на мир как на логическую систему и закономерное целое, не совпадали с (главными) принципами протестантства — оправданием человека через веру и с боготкровенностью Священного Писания»**.

* Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) — ректор Киевского университета, впоследствии, в эмиграции — профессор Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке.

** Спекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914. С. 1.

Е. В. Спекторский считает, что протестантское богословие, во всяком случае, до Канта, более тяготеет к схоластической, средневековой традиции, чем католичество.

Именно этим «определяется характер той доли рационализма, которую при непременном желании можно все-таки усмотреть в протестантском богословии того времени. Поскольку вообще все создания человеческого разума как в области науки и философии, так и в области религии, неизбежно и по-своему рационалистичны, постольку можно сказать, что и система протестантской ортодоксии XVII века тоже в своем роде рационалистична. Но рационалистична она не критическим и позитивным рационализмом Декарта или Спинозы, а догматическим и терминологическим рационализмом (католических. — В. Н.) докторов средневековья» *.

Поэтому вполне оправданно говорить о так называемой *протестантской схоластике*, основанной на Священном Писании и трудах Аристотеля.

Рационалистичность же протестантизма вызвана, главным образом, позднейшим влиянием Канта, и это прекрасно понимал Федоров, подвергший кенигсбергского профессора самой резкой критике за *безумие рационализма*, за совершенное Кантом «раздвоение разума» на теоретический и практический.

Наш подход, однако, будет необъективен, если мы забудем, что в протестантизме (прежде всего в лютеранстве) есть своя высокая правда; более того, в нем вообще живет *дух правдоискательства*. Об этом достоинстве протестантизма нередко упоминают православные богословы (например, А. С. Хомяков), используя аргументы протестантов в полемике против католиков.

С другой стороны, некоторые отечественные богословы считают, что православные могут многому поучиться у протестантов, в частности у евангельских христиан-баптистов. Ныне важнейшей задачей Русской Православной Церкви, писал архиепископ Михаил Мудьюгин († 28.2.2000), является ее самоочищение «от накопившихся болезненных явлений, от тлетворного обрядоверия, от унаследованных от язычества, но и по сей день еще живучих суеверий, в сознании многих приобретающих даже догматическое значение, <...> от всего, что мешает верующей христианской душе общаться со своим Спасителем Богом в Его Святой Церкви» **.

Нет сомнения, — под этими словами мог бы подписаться сегодня и великий правдолюбец Николай Федорович Федоров.



* Спекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. С. 2.

** Архиеп. Михаил (Мудьюгин). [Предисловие] // Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 14.