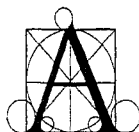


**Василий
ЗЕНЬКОВСКИЙ**

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ**



«Академический Проект»

«Раритет»

2001

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
356

ФЕДЕРАЛЬНАЯ ПРОГРАММА КНИГОИЗДАНИЯ РОССИИ

Зеньковский В.

356 История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с. — (Summa)
ISBN 5-8291-0127-0 («Академический Проект»)
ISBN 5-85735-139-1 («Раритет»)

Автор рассматривает вопросы истории философии в контексте развития национальной культуры. Он стремится показать своеобразие русской философской школы, исторически проявлявшееся в различных культурных формах, философских течениях и направлениях. Для автора было особенно важно показать своеобразие русского «любомудрия», исторически проявлявшегося в различных культурных формах и лишь постепенно и далеко не всегда обретавшего строгие черты классического философствования. Читая «Историю русской философии» В. Зеньковского, мы вступаем в удивительно сложный и многообразный мир русской мысли, убеждаемся в том, насколько интеллектуально насыщенной и философичной была сама отечественная культурная традиция.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 5-85735-139-1 (Раритет)
ISBN 5-8291-0127-0 (Академический Проект)

© Раритет, 2001
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2001

Глава V

Н.Ф. Федоров

1. 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 Флоровский¹. 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, испытывавший, бесспорно, очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи². 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 неправильного истолкования его идей.

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 русский мысли уже XVIII века: это «теургическое беспокойство»

¹ Ф л о р о в с к и й. Пути русского богословия, стр. 327.

² Кн. Е. Трубецкой отрицает влияние Федорова на Соловьева (кн. Е. Т р у б е ц к о й. Мирозерцание В. Соловьева, т. I, стр. 79 сл.); на самом деле влияние было вне всякого сомнения. Ф л о р о в с к и й справедливо связывает, например, учение Соловьева о любви с идеями Федорова (Ор. cit., стр. 464). Должен, однако, отметить, что Флоровский сам страдает в отношении Федорова неверным во многих пунктах истолкованием.

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. 1). 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 несколько 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...

Обратимся сначала к изучению биографии Федорова.

2. *Николай Федорович Федоров* родился от внебрачной связи кн. П.И. Гагарина и крепостной крестьянки (по другим сведениям — пленной черкешенки) в 1828 г. Когда кн. Гагарин скончался (1832 г.), мальчик, получивший фамилию от крестного отца, вместе с матерью и другими детьми от нее же, должен был покинуть отцовский дом. Впрочем, семья была достаточно обеспечена, судя по тому, что Николай Федорович мог получить образование в гимназии (в г. Тамбове). По окончании гимназии Н.Ф. поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, но оставался в нем всего 3 года. С этого момента начинается период скитаний у Н.Ф. — с 1854 по 1868 г. он переменил семь городов, служа учителем истории и географии в низших школах, и именно в эти годы сложились основы его мировоззрения, как об этом свидетельствует его верный последователь И. Петерсон (впоследствии один из издателей сочинений И.Ф. Федорова). С 1868 г. Федоров переходит на службу в Москву и очень скоро получает место в Румянцевском Музее, где он оставался на службе 25 лет. Последние годы жизни, уже уйдя в отставку (с пенсией в 17 р. 50 к. в месяц), Федоров начал снова работать в библиотеке при Архиве Мин. иностр. дел (в Москве).

Все время службы Н.Ф. Федоров жил крайне скудно, поистине — аскетически. Его жалование было менее 400 р. в год, а от прибавок к жалованию он постоянно отказывался. От своего ничтожного жалования Федоров ухитрялся отдавать часть своих денег

служителям в музее и разным «стипендиатам» — нищим, являвшимся к нему в определенные сроки за получением своих «стипендий».

Упомянутый выше Н. Петерсон, без ведома Н.Ф. Федорова, написал Достоевскому письмо с изложением взглядов Федорова; это письмо произвело очень большое впечатление на Достоевского, который прочитал письмо Вл. Соловьеву. «Скажу, что в сущности, — пишет Достоевский в письме к лицу, переславшему изложение взглядов Федорова, — *я совершенно согласен с этими мыслями*». Соловьев сам написал письмо Федорову; вот отрывок из него: «Прочел я вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятил этому чтению всю ночь и часть утра. Проект ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать Вас своим *учителем и отцом духовным*». Фет писал Федорову позже: «Я никогда не забуду слов о Вас Льва Николаевича (Толстого); он говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком».

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*.

При жизни Федоров не печатал почти ничего, а если печатал, то всегда без подписи, но писал очень много. Близкие к нему люди В.А. Кожевников³ и Н. Петерсон издали в двух томах⁴ сочинения Федорова — и в соответствии с духом учения его — эти сочинения *не были предназначены для продажи* — их можно было получить бесплатно у издателей, которые отказались от всяких своих прав.

В декабре 1903 г. Федоров заболел воспалением легких и скончался⁵.

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.

³ В.А. Кожевников — автор ряда замечательных книг (по истории европейской философии XVIII в. — под названием «Философия чувства и веры» — т. I, большого исследования о буддизме и др.) — написал прекрасный очерк жизни и творчества Федорова. Этот очерк печатался сначала в Рус. архиве (1904—1906), а потом вышел отдельно в печати (также «не для продажи»).

⁴ 3-й том начали готовить в печати в Харбине, но, насколько нам известно, этот 3-й том так и не появился в печати. Несколько отрывков появилось в журнале «Путь».

⁵ Об издании сочинений Федорова сказано выше. Из литературы о Федорове, кроме уже упомянутой книги Кожевникова (Москва 1906), см. Петерсон Н.Ф. Федоров. Верный, 1912 г., сборник «Вселенское дело» (Одесса, 1914); Остромиров Федоров и современность (вып. I—IV), 1928—1933; Горностаев Рай на земле (Достоевский и Федоров); Булгаков Загадочный мыслитель (в сборнике «Два Града», т. II); Бердяев Религия воскресения. Русская мысль, 1915, VII; его же статья в «Пути» (№ 11, 1928 г.); Флоровский Проект мнимого дела, Соврем. записки, № 59 (1935); Флоровский Пути русского богословия (стр. 322—330); Голованенко — ряд статей в Богословском вестнике 1913—1915 гг. См. также Бердяев Русская идея, 1946 (гл. IX).

Переходя к этому изучению, начнем со следующего замечания Федорова⁶. «В настоящее время, — пишет он, — дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни». В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная 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 Бердяева⁷, — 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 он⁸, — 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 он⁹, «знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» — и пред нами чистая идеология или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действию»¹⁰; 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*»¹¹. Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии»¹². «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, *что есть*, но и того, что *должно быть*»¹³, 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 из-

⁶ Философия общего дела, т. II, стр. 237.

⁷ Путь, № 11, стр. 94.

⁸ Фил. общ. д., т. I, стр. 136.

⁹ Ibid., стр. 22.

¹⁰ Ibid., стр. 181.

¹¹ Ibid., стр. 225.

¹² Ibid., стр. 334.

¹³ Это чрезвычайно близко к знакомой уже нам формуле В.Д. Кудрявцева о том, в чем состоит истина о мире.

менения сущего в идеальное), философия (как и наука) *ставит себя в рабское положение* в отношении к нынешним порядкам; это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю¹⁴. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ставят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным»¹⁵. Самая природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя». «Космос нуждается в разуме, — пишет Федоров¹⁶, — чтобы быть космосом, а не хаосом». «Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя»¹⁷. 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»¹⁸. 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»¹⁹. 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»²⁰. Позже мы увидим основания этих построений, а пока еще остановимся на них. «Нынешняя вселенная, — пишет тут же Федоров, — стала слепою, 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 спасе-

¹⁴ Фил. об. д., т. I, стр. 250.

¹⁵ Ibid., стр. 91.

¹⁶ Т. II, стр. 55.

¹⁷ Т. I, стр. 406.

¹⁸ Т. II, стр. 155.

¹⁹ Ibid., стр. 191.

²⁰ Ibid., стр. 242—243.

ния мира», — пишет Федоров²¹. Этого часто не замечают у Федорова — его система вся ведь покоится на том, что Христос «уже искупил 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*»²². 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»²³. 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»²⁴. Евангелие не есть просто «благовестие», т. е. оно не дает «только знание», оно есть *«программа»* для действия²⁵. Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена»²⁶.

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проэктивна»²⁷. 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 Федоров²⁸.

Такова позиция Федорова в отношении смысла и возможностей познания. Начавши 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 суще-

²¹ Ibid., стр. 387.

²² Ibid., стр. 243.

²³ Т. I, стр. 187.

²⁴ Ibid., стр. 213.

²⁵ Т. I, стр. 264.

²⁶ Ibid., стр. 334.

²⁷ Ibid., стр. 336.

²⁸ Ibid., стр. 416.

ствования 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 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 Федоров²⁹, — 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 примирилось, 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 подлинности его всецелой погруженности в темы христианства.

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

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, ибо «история, —

²⁹ Т. I, стр. 96. См. также стр. 118, 314.

замечает он в одном месте³⁰, — 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»³¹. «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности»³² — 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»³³. «Мир идет к концу, — тут же пишет Федоров, — а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современной цивилизации, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», — а так наз. «нравственность» в современном мире есть в сущности «нравственность купеческая или утилитарная»³⁴. «В настоящее время все служит войне, — читаем в другом месте³⁵, — нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, а 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 капитализма³⁶ за его хищничество, за угождение прихотям («индустриализм, — однажды писал Федоров³⁷, — есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово, лишенное содержания, — что особенно ясно в городах, как скоплениях людей. «Город, — писал однажды Федоров³⁸, — есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства»³⁹ связана с тем, что «небратство коренится в капризах», — это есть «упорная бо-

³⁰ Т. I, стр. 135.

³¹ Ibid., стр. 196.

³² Ibid., стр. 216.

³³ Ibid., стр. 210.

³⁴ Ibid., стр. 203.

³⁵ Ibid., стр. 4.

³⁶ «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, стр. 395). «Наука, бывшая раньше служанкой богословия, стала теперь служанкой торговли» (Ibid., стр. 250).

³⁷ Т. II, стр. 199.

³⁸ Ibid., стр. 455.

³⁹ Т. I, стр. 8.

лезнь, 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»⁴⁰ — 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 космологии⁴¹. Если «природа пока остается адской силой»⁴², 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 от нее 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 отлично 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

⁴⁰ Т. I, стр. 7.

⁴¹ Ibid., стр. 251.

⁴² Ibid., стр. 307.

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 в другой сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», — читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся⁴³. Или: «Бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть»⁴⁴.

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*⁴⁵, Федоров зовет к борьбе со смертью. «Смерть, — пишет он, — есть торжество силы слепой, не нравственной»⁴⁶, и «*тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил*». «Сама природа, — пишет в одном месте Федоров⁴⁷, — 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 *самое дело искупления*»⁴⁸, Эту мысль, почти в сходных словах, выразил, как мы видели, и Розанов (см. т. I, стр. 461). Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна и для верующих»⁴⁹; «христианство не спасло мир вполне, — читаем в другом месте⁵⁰, — потому что *не было и усвоено вполне*».

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 всего⁵¹: «Природа нам враг *временный*» — «нынешняя вселенная стала слепой». «Несмотря на все войны — читаем мы в

⁴³ Т. I, стр. 148.

⁴⁴ Ibid., стр. 194.

⁴⁵ Т. II, стр. 162.

⁴⁶ Т. I, стр. 339.

⁴⁷ Т. II, стр. 239.

⁴⁸ Т. I, стр. 112.

⁴⁹ Ibid., стр. 142.

⁵⁰ Ibid., стр. 170.

⁵¹ Т. II, стр. 247.

другом месте⁵², — 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»⁵³, так и отношение человека к природе не должно быть *рабским* повиновением ее нынешнему состоянию. «Повиноваться природе, — говорит Федоров⁵⁴, — значит управлять ею, управлять ее неразумной силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено — зло лежит гораздо глубже в самой природе, — в ее *бессознательности*»⁵⁵. Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преобразующую 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, неосложненно переключается с горделивыми претензиями наших современников. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров»⁵⁶. Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)»⁵⁷. «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть *регуляция* естественного 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»⁵⁸.

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоки причины смертности, — говорит Федоров⁵⁹, — *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 саму идею «имманентного воскрешения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг, — «заповедь нам, Божественное веление»⁶⁰. 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

⁵² Т. I, стр. 117.

⁵³ Ibid., стр. 262.

⁵⁴ Ibid., стр. 406.

⁵⁵ Ibid., стр. 320.

⁵⁶ Т. II, стр. 242.

⁵⁷ Ibid., стр. 365.

⁵⁸ Т. I, стр. 406—407.

⁵⁹ Т. II, стр. 203.

⁶⁰ Т. I, стр. 139, ср. *ibid.*, стр. 13 — и вообще *passim*.

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»⁶¹. 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»⁶². Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею *трудового* соучастия людей в спасении мира («все должно быть преображено трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»)»⁶³, — 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 утопию⁶⁴, 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 звездные системы»⁶⁵. 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 «замене рождения воскресением»; «родотворная сила», по его выражению, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскресение»⁶⁶; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования»⁶⁷: то, исходя из того, что «все вещество есть прах предков», что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собираании рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших⁶⁸. То Федоров говорит о том, что через

⁶¹ Ibid., стр. 486.

⁶² Ibid., стр. 451. Ср. об условности конца мира *ibid.*, стр. 471.

⁶³ Т. II, стр. 123; см. также *ibid.*, стр. 189. О «трудо­вой Пятидесятнице» см. Т. I, стр. 256 и 162.

⁶⁴ См. об этом ряд статей в третьем отделе т. II (стр. 247 сл.).

⁶⁵ Т. II, стр. 252.

⁶⁶ Т. I, стр. 345, 121.

⁶⁷ Ibid., стр. 277.

⁶⁸ Ibid., стр. 329.

развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира — чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тело отцов»⁶⁹.

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недоразумениям — и прежде всего (и это, вероятно, отчасти так и есть) невольным 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 решается (помоему — без основания) утверждать, что у Федорова есть «несомненный привкус какой-то некромантии»⁷⁰; 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 воскрешение 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...» Надо признать, что Федоров все же давал *повод* к такому вульгарному пониманию своей основной идеи — именно своей проповедью «научно-магического» 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 не чем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании⁷¹: «точное, слепое *повторение* прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в другом месте⁷²: «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 самое объединение людей (для «общего дела») уже устранил «небратство» между людьми. «*Не иначе* как путем совокупного дей-

⁶⁹ Т. I, стр. 442.

⁷⁰ Флоровский. Путч русского богословия, стр. 326.

⁷¹ Соч. т. II, стр. 103, примеч. 2.

⁷² Ibid., стр. 77.

ствия, — писал однажды Федоров⁷³, — идеальное может превратиться в реальное и мир станет миром». Несколько 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 воскресения всех умерших». Еще в одном месте читаем: «Воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной»⁷⁴.

Не забудем, что, по мысли Федорова, если не будет имманентного воскресения, произойдет трансцендентное воскресение — но оно уже приведет к отдалению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», — пишет он)⁷⁵, 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»⁷⁶.

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 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 Булгаков⁷⁷, 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 Флоровский⁷⁸, 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 Флоровского⁷⁹, 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 мыслите-

⁷³ Ibid., стр. 80.

⁷⁴ Ibid., стр. 207.

⁷⁵ Ibid., стр. 43.

⁷⁶ Т. I, стр. 403.

⁷⁷ В статье «Загадочный мыслитель» (сборник «Два Града», т. II, стр. 268).

⁷⁸ Пути..., стр. 330.

⁷⁹ Ibid., стр. 327.

лей — решительно борется против отделения «мысли» от «дела», против превращения христианства в «миросозерцание», а не в «богодейство»⁸⁰. Основное убеждение Федорова, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира»⁸¹, 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 Просвещения, неизжитых его установок, но 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 мыслью⁸², 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 истории 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.

⁸⁰ Соч., т. II, стр. 184.

⁸¹ Ibid., стр. 387.

⁸² См. мой этюд «Geist d. Utopie in d. russischem Denken» («Occident und Orient», Н. 16, 1934)*.