

Летописный свод. Рождение
у Ивана Килиты князя Даниила



Анастасия Гачева*

Личность и мысль Н.Ф. Федорова глазами философа русского зарубежья Владимира Ильина

(Из неопубликованной
книги о Федорове)

Ключевые слова: Владимир Ильин, Николай Федоров, «Философия общего дела», книга о Федорове, русское зарубежье, активное христианство, смысл истории

Keywords: Vladimir Ilyin, Nikolai Fedorov, «Philosophy of common cause», book devoted to Fedorov, Russian Diaspora, active Christianity, the meaning of history

* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, зав. отделом Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова.

** Исследование выполнено в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953 «Н.Ф. Федоров: энциклопедия (с онлайн версией)».

Публикация фрагментов книги о Федорове философа, богослова, культуролога, деятеля русского зарубежья Владимира Николаевича Ильина (1890–1974). В предисловии к публикации рассматривается отношение В.Н. Ильина к наследию Федорова. Показано, что Ильин считает Федорова ключевой фигурой русской философской традиции, особенно ценит активно-христианские акценты «Философии общего дела», противопоставляет федоровскую идею истории как воскресительного делания секулярной историософии марксизма.

The publication of fragments of the book devoted to Fedorov, written by Vladimir Nikolaevich Ilyin (1890–1974), famous philosopher, theologian, cultural critic, and figure of the Russian Diaspora. The Preface to the publication examines V.N. Ilyin's attitude to Fedorov's philosophical legacy. It is shown that Ilyin regards Fedorov as a key figure in the Russian philosophical tradition. He especially appreciates the active Christianity conception of the «Philosophy of common cause» and contrasts Fedorov's idea of history as a resurrection work to the secular historiography of Marxism.

Вплееде деятелей русского зарубежья, духовно встретившихся с наследием Н.Ф. Федорова, опирающихся на его «Философию общего дела» в построении концепции Третьей России, в определении новых созидательных основ человеческого общежития, где были бы примирены правда социальная и правда религиозная, мысль и действие, христианство и культура [4], особое место принадлежит Владимиру Николаевичу Ильину (1891–1974).

Философ, богослов, литературный и музыкальный критик, талантливый композитор, он с 1925 по 1941 г. был преподавателем Богословского Сергиевского института в Париже, активным участником Русского студенческого христианского движения, одним из авторов основанного Н.А. Бердяевым журнала «Путь». Конфликт с Н.А. Бердяевым

вым и религиозно-философскими кругами русской эмиграции, вызванный критической рецензией Ильина на книгу Бердяева «Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)» (Париж: YMCA-пресс, 1934), привел к уходу из Богословского института, переезду в Берлин, а затем новому возвращению в Париж, где после войны Ильин читал «лекции на апологетических курсах в церкви Московского патриархата, в институте богословия, основанном о. Евграфом Ковалевским», был даже преподавателем Парижской консерватории [6, с. 28–29], сотрудничал в журналах «Вестник РХД» и «Возрождение».

Обширное философское и богословское наследие Ильина, проявившего себя в самых разных областях — от философии и богословия до литературоведения, музыки, поэзии, — при его жизни увидело свет лишь частично. Усилиями сначала вдовы философа В.Н. Ильиной, преданно служившей памяти мужа, затем современных исследователей истории русской мысли — А.П. Козырева, О.Т. Ермишина, Е.В. Бронниковой — многие из основополагающих его работ начали вводиться в научный оборот [см.: 2; 15–18]. Активно разрабатывается архив В.Н. Ильина, переданный в Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына в 2005 г. детьми философа.

Среди неопубликованных работ В.Н. Ильина привлекает внимание книга о Н.Ф. Федорове, написанная в начале 1950-х гг. Авторизованная машинопись книги хранится в фонде В.Н. Ильина в Доме русского зарубежья, а ксерокопия машинописи вместе с ксерокопией ряда дополнительных глав — у автора настоящей статьи, которой они были переданы вдовой философа В.Н. Ильиной для подготовки к изданию. Эта обширная монография — своего рода итог



Портрет В.Н. Ильина

размышлений о Федорове и его месте в истории русской культуры одного из самых талантливых и философски одаренных авторов XX в.

Интерес к наследию Федорова возникает у Ильина в 1920-е гг., когда он примыкает к евразийскому движению. Первая из написанных им статей — «О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова» — вышла в 1929 г. в «Евразийском сборнике, спустя год после 100-летнего юбилея со дня рождения философа, и уже здесь была представлена та смысловая палитра, краски которой спустя 20 лет расцветят целую книгу. В.Н. Ильин уверенной и твердой рукой ставит наследие Федорова в центр логосной традиции русской культуры, подчеркивая, что его слово «растворено подлинной христианской солью» [14, с. 676], что оно проявляет ключевую для христианского философствования связь между истиной и ее осуществлением, между исповеданием совершенства и его воплощением во всей полноте. То, что не раз будут ставить в претензию и вину автору

«Философии общего дела» — призыв к исполнению человеческим родом завета Христа: «Мертвых воскрешайте» (Мф. 10, 8) — Ильин считал проявлением подлинного литургизма, подчеркивая, что литургика в ее глубинном смысле «есть учение об общем деле» (как известно, само слово «литургия» в переводе с греческого означает «общее дело») [14, с. 680]. Более того в федоровской философии воскресительного долга философ видел утверждение полноты христианского реализма в его противостоянии «риторико-номиналистическому пониманию истин христианства» [14, с. 681], разделяющему идеальное и реальное, слово и исполнение.

Федоров, по свидетельству Ильина, утверждает единство слова и дела, неразрывность «знания, любви и действия» [14, с. 677]. Он предстает одним из тех мыслителей, для которых философское исповедание веры и жизнь по вере составляют одно. Он единственный, или один из немногих, «философ с житием, а не с биографией» [14, с. 676]. И как для христианских подвижников и святых каждый шаг, каждый жест, каждое слово есть свидетельство о Христе и Царствии Божием, так и Федоров всем строем своей мысли и жизни утверждает веру в Воскресение Христово и неразрывно с ним связанное всеобщее воскресение, которое он рассматривает как синергическое действие Божества и человечества, литургика и техники.

Если для прояснения мысли Ильина обратиться к его статье «Иночество и подвиг», напечатанной несколькими годами ранее, то мы увидим, что философ неразрывно соединяет с процессом перерастания жизни в «житие» исполнение Христовой заповеди о совершенстве, восхождение от образа к Первообразу, от наличного, смертного, падшего состояния «я» к тому, каким человека знает и видит Бог. «История борьбы, история вос-

хождения, этапы и моменты которой фиксируются в вечности, и есть то, чем “*житие*” отличается от “биографии”» [8, с. 74]. Житие связано с понятием активности, преодоления греха, косности, смерти, той необходимости, что фатально стреножит человека, оно сущностно, онтологично, иконологично, устремляет к раскрытию и торжеству в личности образа Божия, вечности и бессмертия, в то время как «биография» погружена во временности, касается личности, какова она есть, вне вектора должного.

Именно с точки зрения жизни, перерастающей в житие, христианства, переводящего мысль о совершенстве в практику подвижничества, ставящего в центр мира образ Пасхи Христовой, В.Н. Ильин проводил параллели между двумя деятелями русской культуры XIX в. — Н.Ф. Федоровым и преп. Серафимом Саровским, который был канонизирован за несколько месяцев до кончины Московского Сократа.

В 1931 г. в рамках цикла «Этюды о русской культуре» выходит его статья «Н.Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский», где Ильин обозначает главную суть мирского подвига Федорова и монашеского подвига преп. Серафима: оправдание истории и христианского действия в мире, «просветление образа Божия в человеке» [12, с. 708], осуществление Воскресения. И Н.Ф. Федоров, и преп. Серафим Саровский задают образ целостного христианского действия. И именно из-за того, что их слово так и не было по большому счету подхвачено, Россия, по мысли Ильина, и оказалась во власти атеистического большевизма, в котором философ видел слом русской и мировой истории: «Не захотели внять пророческому голосу творца “Философии общего дела”, призывавшему к действительному участию в Воскресении Христовом, к борьбе с последним врагом — смер-

тью, к отвержению самого страшного из всех идолопоклонств — поклонению смерти («смертобожничества») — покарались такой «пляской смерти», <...> — которой мир еще не видел», не захотели послушаться призывов преп. Серафима о стяжании Духа Святого, «и вот человечество уже стоит у порога расчеловечения»: «не лучи Фаворского Света льются с современного лица, а беспредельная, умопомрачительная, обезьянья пошлость» [там же].

Утверждаемый Федоровым целостный активно-христианский вектор русской культуры Ильин противопоставляет марксизму с его оскопленным образом человека и истории, с его воинствующей секулярностью и материократией. Федоров, ставящий человека соратником Творца в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [21, с. 401], предстает главным выразителем того мирозерцания, которое В.Н. Ильин называл материологизмом. В отличие от материализма, попирающего духовное начало мира, и от идеализма, презирующего материальность, материологизм утверждает одухотворение материи, «действие Логоса в мире» [9, с. 8]. В работе «Шесть дней творения» и других статьях философа идея материологизма соединяется с выдвинутой Л.С. Бергом концепцией номогенеза, «эволюции на основе закономерностей» [1], позволяющей увидеть в эволюционном процессе направленность и смысл и рассматривать человека как высшую ступень восходящего развития жизни, символический образ которого дан в начале Книги Бытия. Позднее, уже в книге о Федорове, Ильин назовет философа общего дела, утверждавшего: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою» [22, с. 239], представителем номогенеза, но понятого особым об-

разом. Это «активный номогенез, обращенный не на репродукцию, но на восстановление жизни» [11].

Упоминания о Федорове периодически встречаются в статьях и книгах Ильина 1930–1960-х гг. Он делает философа своим «вечным спутником». В свете заданного Федоровым творческого, активно-христианского поворота истории, устремленного к оцерковлению всех сфер дела и творчества человека, рассматривает судьбы культуры, науки и техники. Включаясь в спор о «технике и христианстве», развернувшийся и в среде русской эмиграции, и в европейских философских кругах, он, подобно своим философским собратьям Н.А. Бердяеву и С.Н. Булгакову, критиковал дехристианизированную цивилизацию новейшего времени, где место Бога занимает машина, где утрачивается цельность и органичность мирозерцания и духовное начало отступает перед бездушным механизмом.

При этом саму технику Ильин не отрицал, напротив — стремился переосмыслить ее в контексте религиозного задания человека, в перспективе исполнения заповеди об «обладании землей», размышляя о месте техники в другом, облагороженном социуме, в человечестве, ставшем на Божьи пути, о ее возможности служить делу жизни. Как жизнь обладает антиэнтропийной природой, противостоя процессам разрушения и распада, так и техника — материя «организованная» — также нээнтропийна. Техника — руки человечества, и то, каким будет ее развитие, разрушительным или жизнеспасительным, напрямую зависит от нравственного и религиозного выбора существа сознающего.

«Философия общего дела», подчеркивает Ильин, открывает путь христианизации научно-технического прогресса, который в секулярной, обезбоженной цивилизации неизбежно

приобретает уродливые, искаженные формы (господство машины над человеком, создание «машинизированных коллективов», утилитаристски-безжалостное отношение к природе и т. д.), его служения преобразению мира, творчества культуры, становящейся рекреатурой.

Утверждая воскресительную сущность культуры, В.Н. Ильин особенно был внимателен к теме памяти. В статье «Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего» (1951) он акцентирует религиозно-этический смысл этой темы. Помня о прошлом, вспоминая ушедших, человек осознанно противостоит небытию, утверждает священность жизни, имеющей свой исток в Боге. Ильин подчеркивает синергический характер поминовения: навстречу «Вечной памяти» Божией, побеждающей «смерть, посмертные мытарства и тление», устремляется усилие человеческой памяти, неразрывной с любовью [10, с. 7]. И полнота этой синергии достигается в храмовом действе. Литургия и есть самое высшее явление на земле вечной памяти, есть залог того, что Бог думает о нас [10, с. 8]. Литургическое поминовение соединяет живущих в общем предстоянии и молитве за отшедших, которое, по Федорову, должно переходить в дело — во внехрамовую литургию всеобщего воскрешения. В писавшуюся тогда книгу о Федорове Ильин вводит главу о метафизике книги и библиотеки в наследии Федорова, называя мыслителя «библиологом» и «библиософом», служителем христианского духа «вечной памяти», несущей в себе обетование личностного запечатления и воскрешения [11].

Книга о Федорове стала частью огромного авторского замысла, которому отдавал себя Ильин в послевоенные годы, но который так и не был завершен и остался, по выражению

поэта Н.С. Тихонова, в «могиле стола». Философ задумал свою «Историю русской философии», мысля ее органической частью исследований по философии и морфологии культуры, понятой расширительно — в духе идей Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, А. Бергсона, о. Павла Флоренского, В.И. Вернадского, — как сила, противостоящая энтропии, распаду и смерти, как вместительница и орудие Логоса, собирающего бытие.

Толчком к рождению замысла стал выход в свет в 1848–1850 гг. двухтомной «Истории русской философии» В.В. Зеньковского, утверждавшей русскую философию как полномасштабное и полноправное явление в истории мировой мысли. Признавая заслуги Зеньковского и в то же время по ряду положений полемизуя с ним [7, с. 6, 7], Ильин начинает создавать свой *opus magnum*, посвященный русской философии. Он акцентирует проблему рождения русской философии из духа русской культуры, подчеркивает ее христианские корни, стремится утвердить «богословско-метафизические достижения» «русского духовного творчества» [18, с. 16]. Продолжая традиции русской религиозной историософии, он рассматривает историю как поле тяжбы христианства, вносящего принцип литургизма во все сферы дела и творчества человека, и «духа безбожия». Воплощением двух этих моделей выступают у него русская культура, с одной стороны, и «европейское культуртрегерство» — с другой [18, с. 18].

Философ делает грандиозный пробег по историческим культурным эпохам: от крещения Руси до своей современности. Имя Федорова в этом историософском очерке звучит неоднократно. В его требовании перехода от мысли к делу, стремлении к соединению догмата и заповеди, Ильин видит полноту проявле-

ния духа русского народа, который «сознательно не отделяет “правды-истины”, т.е. теоретической истины, от “правды-справедливости”, т.е. истины практической» [18, с. 34]. Именно Федоров, «самый национальный русский мыслитель» [18, с. 441], противопоставляет духу западничества и утверждает единство веры, знания и действия. Федоров как философ истории выступает в концепции Ильина одним из ведущих выразителей идеи «Москва — Третий Рим», давшим «самое замечательное толкование мировой истории с точки зрения судеб Константинополя и России» [18, с. 108]. Федоров утверждает «метафизическое значение “Второго Рима”» — «русского Царя-Града», а его «Философия общего дела» оказывается самым значительным произведением русского миротворческого синтеза» [18, с. 112].

В своей «Истории русской философии» Ильин продолжает спор с коммунистическим утопизмом, начатый еще в 1920-е гг.. Считая, что марксистская «материократия» ведет к окорачиванию человека, философ протестует против попыток советских идеологов использовать демократическую традицию русской мысли для оправдания социальной перестройки, которая в реальной истории привела к «новому крепостничеству» и диктату «муравейника двуногих» [18, с. 207]. Эта традиция, подчеркивает философ, шире и глубже по своему содержанию и масштабу. Так, обращаясь к фигуре А.Н. Радищева, Ильин призывает не сводить его творчество к остро-социальному «Путешествию из Петербурга в Москву», а обратиться к трактату «О человеке, его смертности и бессмертии», в котором Радищев выступает как «пионер религиозно-философской и метафизической мысли» [18, с. 199]. Соответственно и его продолжателями должны быть названы философы, ко-

торые напряженно стремятся к преобразению человеческой природы, а это, утверждает Ильин, прежде всего такие столпы русской мысли, как Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Именно Федоров, «самый гениальный русский мыслитель, венец русского Ренессанса», противопоставил марксистской матерократии и «внутреннему варварству», проявившемуся в большевистском восстании, развязавшем энергии ненависти и братоубийства, «иное восстание, восстание против смерти, последнего врага» [18, с. 515].

Свое «исследование по русской философии» Ильин намеревался закончить разговором о Федорове [18, с. 515], сведя в разборе «Философии общего дела» все идейные линии своего труда. Именно с таким посылом писал он свою книгу, занимающую в машинописи более 460 страниц. Из всего задуманного и написанного им по истории русской философии текст о Федорове самый обширный.

Отталкиваясь от определения «Московский Сократ», данного Федорову С.Н. Булгаковым, он называет его «христианским Сократом», а его жизнь и учение — «Федоном нового времени», «кульминацией русской религиозно-философской мысли» [11]. Ильин подробно рассматривает философию истории, богословскую мысль, этику и эстетику Федорова, его философию культуры, музея, библиотеки. Споря с Г.В. Флоровским, который в книге «Пути русского богословия» дал резкую критику идей Федорова, отстаивает христианские основания «Философии общего дела», называя ее «опытом евангельской христологии с точки зрения моноидеи воскрешения», когда воскресительный подвиг Христа становится основанием соборного подвига человечества, возвращающего жизнь умершим. И завершает категорическим утверждением: «на

пиру русской философии» Федорову «принадлежит красный угол, если не право председателя» [13, с. 732].

В сущности, Ильин осуществил то, что хотел в свое время сделать Н.А. Бердяев, взявшийся в начале 1910-х гг. в рамках сотрудничества с религиозно-философским книгоиздательством «Путь» писать моногра-

фию о Федорове [3, с. 34, 182, 433], но из-за конфликта с путейцами так и не доведший это намерение до конца. Его книга о Федорове — один из самых ярких и примечательных образцов книги о философе, написанной не историком мысли, а самобытным мыслителем, конгениальным разбираемому им феномену.

В.Н. Ильин

Николай Федорович Федоров

Русский христианский активизм и Философия общего дела в системе идей Николая Федорова

Сущность русской философии есть религиозно-метафизическое преодоление пессимизма, связанного с трагедией русского и общечеловеческого исторического пути. Так или иначе, но преодолеть пессимизм значит создать либо оправдание мира — космодицею, либо оправдание человека — антроподицею, либо, наконец, оправдание Бога — теодицею. Теодицея влечет естественно за собой космодицею и антроподицею. Но возможна ли чистая, беспримесная и построенная по «закону Божию» — теонимная теодицея? Если возможна, то, значит, возможен и оптимизм — ибо оправдать основу мира значит оправдать и весь мир, и все, что в нем.

Древняя Греция знает примеры космодицеи в самом понятии космоса как красоты — уже по той причине, что «красота спасает мир»¹, то

есть красота есть оправдание и самооправдание мира. Знает древняя Греция и антроподицею в лице интеллектуального оптимизма Сократа. Но она не смогла связать эти две теодицеи и оказалась бессильной против радикального пессимизма Гераклита и против факта отравления Сократа. «Случай Гераклита» есть уничтожение космодицеи, — впрочем, и антроподицеи, «случай Сократа» есть отказ от космодицеи и крушение антроподицеи.

Древний Израиль стремился найти теодицею в библейском «добро зело»² космоса, аналогичном греко-пифагорейству, и в теократии избранного народа. Но пессимизм Экклезиаста, талмудизм послебиблейского иудейства (*Nachbiblischjudentum*) ушли в частное дело отъединенного народа, в его семейные дела и ока-

¹ В.Н. Ильин использует выражение, которое было поставлено В.С. Соловьевым в качестве эпиграфа к «Трем речам в память Ф.М. Достоевского» (1881–1883). Источником выражения являлся роман Ф.М. Достоевского «Идиот», где эта фраза звучала как «Мир спасет красота» [5, с. 436]. Выражение «Красота спасет мир» стало одной из центральных формул русской религиозно-философской эстетики, соединяясь с темой софийности мира [19]. В.Н. Ильин использует его, отсылая к античному идеалу калокагатии.

² «Хорошо весьма» (церковнослав. См.: Быт. 1, 31).

зались: один (Экклезиаст) в тупике, другой (Талмуд) — вне общей связи мира и человека, вне какой бы то ни было общезначимости.

Одно христианство пришло с настоящей и радикальной теодицеей креста и воскресения, принесенной Богочеловеком в плане универсальной всечеловеческой и общемировой значимости. Христианство можно принять, можно отвергнуть, но нельзя отрицать факта его замысла как теодицеи креста и воскресения, теодицеи, раз принятой, влекущей за собой логически последовательно как космодицею, так и антроподицею. Этот вывод и сделал из христианства о. Сергей Булгаков, создавший в лице своей *софиологии систему радикального онтологического оптимизма на основе христианской метафизики*.

Все прочие попытки в эпоху новой философии создать теодицеи вне христианства надо признать неудовлетворительными — включая и попытку Лейбница. Тем самым оказались заранее обреченными на неудачу попытки отъединенных безбожных и антиметафизических космодицей и антроподицей, предпринятые в XIX и XX вв. в виде позитивизма и социалистически-коммунистической антропологии. Несостоятельным оказался и англосаксонский оптимизм как целиком основанный на национально-экономической и финансовой эвфории.

Остаются лишь две удавшиеся и тесно между собою связанные оптимистические системы: *софиологическая отца Сергея Булгакова и технократическая система Николая Федорова*.

Обе системы, при всем их несходстве, объединены оптимизмом мирочувствия и отсутствием теодицеи, то есть бестрагичностью или внутрагичностью. Преодолевать оказывается нечего. Остается удивляться, как на ужасающей по своему страдальческому неблагополучию, по своей роковой



Или мы, человечество,
будем чужды друг другу
и в качестве чуждых друг другу
будем убивать друг друга
и забывать об убитых,
совершая предельную ересь
действием против Пресвятой
Троицы, основного догмата
христианства,
или же мы, человечество,
станем родной, общей,
взаимолюбящей семьей,
будем помнить об убитых,
раскаемся перед ними,
воскресим их и через это сами
станем бессмертными
и действительно исповедующими
основной догмат христианства,
догмат Пресвятой Троицы,
и будем жить
в вечной родственной
и единосущной любви,
которая есть основной закон
вечной жизни

обреченности почве русской истории могли появиться такие перлы самого последовательного и радикального оптимизма, притом монументально-серьезного стиля, облеченного в пасхальную белизну. Хронологически система Федорова предшествует системе о. Сергея Булгакова.

Прежде чем приступить к изложению учения одного из гениальнейших русских людей и величайших мыслителей мира, необходимо подчеркнуть здесь, что *система идей Федорова тесно связана с общей танатологией, с учением о смерти, с переживанием темы смерти во всей ее полноте. Этим самым темы Льва Толстого и Федорова переплетаются, несмотря на полную противоположность установок,*

настроения и решения, несмотря на идеологическую войну, объявленную Федоровым системе идей Толстого.

На христианство было сделано много возражений. Большинство из них било мимо цели, главным образом по той причине, что принимали за христианство собственные фикции — высказывания по поводу христианства — именно, большей частью считали его системой морали или системой мирозерцания в более широком смысле. Моралистическому пониманию христианства более всего способствовал в новое время гр. Лев Толстой. Систему мирозерцания из него сплошь и рядом делали догматические богословы и вообще так называемые христианские метафизики. Так называемую неудачу христианства в истории надо приписать неудаче всех этих систем морали и философии, разделявших свою судьбу с судьбой другой системы морали или философии. Этому же аберрированию на счет сущности христианства и надо объяснить то специфическое выветривание указанных систем морали и философии, которое можно вслед за В.В. Розановым назвать риторическим перерождением христианства. Действительно, кажется, ни одна религия в мире так не предрасполагает к «плетению словес», к риторическому фокусничеству, к «гомилетике», чем христианство. Между тем, число подлинных талантов в области красноречия так же мало, как и всюду, и потому обилие словесного материала и, скажем откровенно, словесного мусора, накопившегося «около церковных стен» и около сектантских сходбищ и всюду в других местах, действительно заставляет призадуматься над тревожным диагнозом Розанова о риторическом перерождении христианства...

Однако в недрах православной страны, на границе двух столетий

возвысил свой голос один необыкновенный, кажется, за всю историю христианской мысли невиданный человек. Он сразу же сказал, что сущность христианства совсем не есть то или иное словесно выражаемое учение или философия, но *явление духа и силы, в фактической победе Иисуса Христа над смертью, выразившейся в Его собственном воскресении из мертвых*. Кратко говоря, *сущность христианства состоит в исповедании воскресения Иисуса Христа Богочеловека и с ним всех людей*. Спорить с этой частью учения Н.Ф. Федорова — невозможно: оно есть прямое и непосредственное цитирование Св. Писания.

Необыкновенное и за всю историю христианства неслыханное начинается далее. Суть этого «необыкновенного», вкладываемого в наши уши Н.Ф. Федоровым, состоит в том, что *раз Богочеловек воскрес* (а если мы это отрицаем, то мы не христиане) *и завещал нам воскрешать из мертвых, то и мы должны это делать*.

Другими словами, учение Н.Ф. Федорова состоит в разрыве с «только словом» в христианстве и в переходе к «делу». Но так как самое важное дело есть следование Иисусу Христу в победе над смертью, то христиане должны воскрешать мертвых и делать это не разрозненными усилиями отдельных людей, но как *общее дело* всех христиан. И умерших тоже надо воскресить всех. То есть сущность христианства как *общего дела* есть *всеобщее воскрешение из мертвых*. Наука же и философия должны доставить для этого нужные средства и выработать проект. *Философия Николая Федоровича Федорова и есть проект научно-технического воскрешения из мертвых*. Из этого следует также, что философия Н.Ф. Федорова есть апогей технократии, утверждение принципа всемогущества техники, но с обязательным повращением

этого всемогущества на добрую цель. А предел добра или предельно доброе дело по отношению к кому-либо должно считать освобождение его от самого большого несчастья, какое может случиться с человеком, — от пребывания его в мертвом состоянии. Этим величайшее несчастье и величайшее бессилие человека и превращаются в его великую богоподобную силу и славу, этим и завоевывается предельная свобода, ибо предельное рабство есть рабство у смерти.

Но вместе с триумфом богоподобного всемогущества человека, вернее, человеческого всемогущества о Боге — это есть еще и триумф подлинной христианской любви, освобожденной от унижительного, растлевающего и опошляющего ига эротики. Федоров восстает в такой же мере против эротической любви, как и восстает он и против буржуазно-капиталистической системы, считая, что оба греха ведут к основному дефекту человека — к небратскому и к немирному взаимоотношению людей между собою — и в конце концов к войне. Восстание против власти пола — величайшая мыслимая революция. Однако было бы жестокой ошибкой полагать, что здесь Федоров в каком-то отношении близок к социалистам, революционерам, марксистам, безбожникам и т.п. Наоборот, его «Философия Общего Дела» вытекает из последовательно проведенного и творчески понимаемого религиозно-монархического и консервативного мировоззрения, основанного на почитании предков и на родительски-сыновней любви. Противоположности по видимости сошлись. Но только по видимости. Большевики преследовали и ненавидели «федоровцев», пожалуй, в еще большей степени, чем другие немарксистские или противомарксистские миросозерцания и философские системы. В чем тут дело?

А вот в чем. Федорову было несносно, его совести претило это бесчеловечное и безбожное вытеснение отцов детьми, это непрекращающееся убиение отцов детьми, приводившее неизбежно к убиению убийц и к дурной бесконечности смертей и рождений, к дурной бесконечности борьбы за существование и войн. Во всякой вражде на земле Федоров видел или борьбу за половое и экономическое обладание, или борьбу за вытеснение предыдущих поколений последующими: убийцы в свою очередь должны быть убиты, ибо «взявший меч от меча погибнет». Старое сметается новым не потому, что оно хуже или качественно более ветхо, чем хронологически более новое, а именно в силу этого самого формально хронологического признака «старости» — даже если бы у «молодого» были все признаки «преждевременного слабоумия» (*dementia praecox*), а «старое» было мощно и юно видом и гением, как Аполлон, вечный нестареющий бог Солнца. В сущности, с этой точки зрения и надо было бы потушить «старое» солнце и заменить его более «молодым» электрическим фонарем, да это дело пока что технически трудновато. Приблизительно так можно стилизовать круг мыслей Федорова, связанный с темой греха отцеубийства — а вытеснение детьми родителей, хотя бы будто и невольное, по мысли и мироощущению Федорова, есть убиение родителей детьми. А «убиенное не может быть примиренным»³, как буквально говорит Федоров. А раз оно непримиренное, то, значит, и вызывающее в том

³ Точное выражение: «Умершвлненное не может быть примиренным». Эта фраза была написана Федоровым на полях стихотворения В.С. Соловьева «Памяти А.А. Фета». Приведена А.К. Горским в главе «Проективизм и борьба со смертью», вошедшей в его работу «Николай Федорович Федоров и современность» [20, с. 50].

или ином смысле кару, в конце концов сводящуюся все к тому же, к воздаянию тем же: отцеубийцы потерпят от своих детей то же, что родители отцеубийц потерпели от них. И так до дурной бесконечности, что есть «прогресс» и «ад», — или же до того момента, когда этот порядок «Кроноса, пожирающего своих детей» прекратится: либо Божественным судом и расправой после насильственного, принудительного воскрешения для суда и осуждения многих, либо — и здесь откровение гения Федорова — отцеубийцы сами одумаются и воскресят убиенных ими предков для всеобщего и вольного деятельного блаженства жизни будущего века со всеобщим прощением именно в силу всеобщего воскрешения, то есть в конце концов максимального проявления богочеловеческой любви, добровольно, свободно действующей в людях. Другими словами, надо раскаяться перед убитыми отцами, надо вспомнить о *вечной памяти* — иначе убийца и забывший сам будет убит и забыт в аду. Десятая сатира Ювенала с потрясающей яркостью и мрачным остроумием показывает всю бессмысленность простого продолжения жизни — которое ведь будет превращено в ад зрелищем непрерывного умирания всех дорогих нашему сердцу и вследствие этого такого одиночества, которое хуже смерти и ада. Поэтому Фет в своей мрачной фантазии «Никогда», где просыпается в своем гробу один единственный человек и, потрясенный зрелищем полного одиночества, закликает смерть вновь вернуться:

Куда идти, где некого обнять,
Там, где в пространстве затерялось
время?
Вернись же, смерть, поторопись
принять
Последней жизни роковое бремя!
А ты, застывший труп земли, лети,
Неся мой труп по вечному пути!

В другом стихотворении он в ином ракурсе развивает все ту же тему:

Очей тех нет — и мне нестрашны гробы,
Завидно мне безмолвие твое —
И не судя ни тупости, ни злобы,
Скорей, скорей — в твое небытие!

Правда, современный человек западной складки скажет на это — какая глупость! Во-первых, это невозможно, а во-вторых, если бы такая приятная вещь и случилась, и я один воскрес и увидел бы, что нет более объектов моей классовой или национальной ненависти (нет более грязных иностранцев и «классовых врагов»), я бы просто забрал себе все их добро и, став самым богатым человеком в мире, зажил бы припеваючи — с счастливым и оптимистически «голливудским» концом...

Но Федоров именно и думает, что мы умираем и будем насильственно воскрешены для суда и осуждения — именно вследствие господства в нас такой ультразападной и ультрапрогрессивной утилитарно-эвдемонической психологии, которая в конечном счете есть психология пауков (по Достоевскому) — сладострастников и убийц. Поэтому надо жить и воскрешать сообща — «Общим Делом».

Можно смело сказать, что эта «Философия Общего Дела» есть единственная в своем роде, могшая возникнуть только на христианской православной почве — ибо, во-первых, только христианству свойственен догмат соборно-личного и всеобщего воскресения из мертвых (в магометанство этот догмат перешел из христианства) и, во-вторых, только в православии Воскресение и Пасха стоят в абсолютном центре Евангельского Благовестия. В сущности, «утопия» Федорова есть пасхальный подарок православного философа всему человечеству. Но так как одна — обратная Федорову, именно

ного гнева многим в суд и в осуждение. Это и есть идея *конвенционально-го апокалипсиса*. При добровольном воскрешении — апокатастасис. При насильственном — в суд и осуждение многим.

С этим учением, действительно завершающим науку, философию и богословие, пришел в мир Николай Федорович Федоров и произвел бесшумную и бескровную человеколюбивую и боголюбивую революцию, и притом самую радикальную и самую невероятную из всех бывших. Вместе с тем Федоров произвел и самую радикальную перестановку и пересмотр всех школ и направлений из всех, донныне бывших, с сохранением значения и ценности всех без исключения. Вечная память о человеке и его творчестве лежит во главе угла учения Федорова. Поэтому он и есть человек, поднявший восстание против *«реки времен»* и водрузивший знамя *течения встречного против течения, знамя обращения того, что от века признано необратимым, — течения времени*. Это восстание против того, перед чем склонились Державин, Толстой и Чайковский, — восстание против смерти и ее культа, знамя восстания *против ереси смертобожничества, основной из известных человечеству ересей и лжеучений*, а следовательно, и восстание против «имеющего державу смерти, то есть дьявола»⁸ — говоря языком св. ап. Павла. С этим связано и восстание против пола и половой жизни как смертоносного начала. (В этом смысле Н.Ф. Федоров диаметрально противоположен В.В. Розанову, составляя по отношению к нему своеобразную диалектическую антитезу.) Через Федорова христианская догматика перестает быть частным делом христиан церковников и богословов и делается обязательной для каждого человека в частности и всего че-

ловечества вообще. Отныне, после появления Федорова, перед каждым человеком встает как вопрос совести и более чем совести: за смерть или против нее, или мы за смерть, или против нее? А быть за смерть значит быть убийцей, быть с дьяволом и самому стать дьяволом со всеми вытекающими отсюда последствиями. Быть против смерти — значит быть воскресителем, быть против дьявола, быть с Иисусом Христом, первым поднявшим восстание на смерть и на дьявола — тоже со всеми вытекающими отсюда последствиями. И после Федорова уйти от этой дилеммы невозможно — Федоров первый показал неизбежность суда для каждого именно в плане дилеммы: жизнь или смерть. Федоров показал, что перед лицом этой дилеммы стирается старая и по-старому построенная дилемма индивидуализма и коллективизма: после Федорова эта дилемма преобразуется до неузнаваемости и переходит в «третий род», совершает подлинный *μεταβασις εις ἄλλω γενος*⁹. Именно, она получает такой вид:

— *Или мы, человечество, будем чужды друг другу и в качестве чуждых друг другу будем убивать друг друга и забывать об убитых, совершая предельную ересь действием против Пресвятой Троицы, основного догмата христианства, или же мы, человечество, станем родной, общей, взаимолубящей семьей, будем помнить об убитых, раскаяемся перед ними, воскресим их и через это сами станем бессмертными и действительно исповедующими основной догмат христианства, догмат Пресвятой Троицы, и будем жить в вечной родственной и единосущной любви, которая есть основной закон вечной жизни. Это — в противоположность половой жизни — смертоносного начала тления и вражды.*

Но так как это воскрешение совершается объективными обще-

⁸ Евр. 2, 14.

⁹ «Переход в другой род» (греч.).

ловеческими средствами науки, техники и общественной философии, или *философии общего дела*, то этим самым христианство и его два основных догмата — *троичный и воскресения Христова* делаются человечески общеобязательными, ничуть не нарушая ни свободы совести, ни многообразия вероисповеданий и религий, но, наоборот, утверждая каждую из них как равноправную в человеческой семье и имеющую в своем роде абсолютную ценность, как и каждая человеческая личность в качестве родной в человеческой семье.

Характерно, что Николай Федорович Федоров явился как раз в ту эпоху, когда национальная и классовая вражда и жажда убийства каждым классом

и каждой нацией всех прочих классов и всех прочих наций, то есть смертобожнический триумф *коммунизма и национал-социализма*, готова была достигнуть своего максимума в соединении с такой же истребительной враждой против всех культурных достижений всех враждебных классов и всех враждебных народов, то есть в итоге всех без исключения — и значит должна была превратиться в действующее перманентное правило: человек человеку диавол. На реализацию этого же перманентного правила, которое должно было заменить «противоположное правило — «Человек человеку лицо Пресвятой Троицы» — были пущены в ход и все средства и достижения современной науки и техники.

Из набросков к книге

Учение о смерти — «танатология» — Федорова в соединении с амартологией¹⁰

Гордость и лицемерие царят в мире и являются в то же время фактическими основами общения людей. Но в основе своей и в финализме своем *гордость есть всегда убийство*. Назначение же лицемерия — *быть защитным цветом на этом общечеловеческом палачестве*. Такова экзотерика — если допустимо это выражение — учения о смерти («танатологии») и учения о грехе («амартологии») Федорова. В сущности, всякая наличная человеческая культура так же как и всякая из исчезнувших, но известных нам культур, может быть, с точки зрения амартологии смертобожничества эксплицитно сведена к каинизму, к культу убийства и *смерти*, а имплицитно, следовательно, к *культу дьявола*. А так как смерть вошла в мир вратами убийства, то поэтому можно говорить о *культе убийства, лежащем в основании человеческих культур*. Что

же касается специально Запада, то последний создал *совершенно специальный культ комфортабельной буржуазной смерти и усовершенствованного военного и революционного убийства и до предела усовершенствованных лжи и лицемерия для сокрытия этого*. Таким усовершенствованием является *двуединный культ научного безбожия и революции*. Сюда же должны быть отнесены все проекты и реализации *эвтаназии — коррелят всевозможных евгенических проектов*. Этого типа «людские заводы» наподобие, например, «конских заводов» надо отнести к усовершенствованному скотству.

Если в христианстве *смерть попирается смертью*, то в гуманитарном безбожии, скажем, в *западном «конфор энтеллектуаль»*¹¹ *жизнь по-*

¹⁰ Набросок заключения к книге о Н.Ф. Федорове.

¹¹ Интеллектуальный комфорт (франц.).

пирается жизнью. Таков танатологический замысел и диагноз Федорова, если его додумать до конца, им соответствует и план лечения, то есть *воскрешения*.

По существу, *вся философия и историософия Федорова сводится к тому, чтобы отыскать, каким образом жизнь попирается жизнью*. Формулировать это можно предельно аморальным состоянием взаимоненависти и взаимовытеснения, в котором перманентно находится мир и суть которого вполне ясна: *удовольствие («плэзир») одних (гл<авным> обр<азом> сынов), в то время как другие (гл<авным> обр<азом> отцы) агонизируют и умирают*. Другими словами: *хоровод* (в лучшем случае), как правило же *«дьяволов водевилей»* Достоевского, *вокруг эшафота, на котором денно и ночью происходят, в порядке культа дьявола, казни и пытки, причем как палачи так и жертвы набираются из*

участников этого мирового «плэзира», и притом так, что все без исключения должны пройти этот стаж палача и жертвы, прежде чем быть закованными в вечные оковы смерти и ада, подвергнуться вечному забвению.

Это скотство соединено необходимо с убийством младенцев и стариков. Эта вакханалия частных смертей должна закончиться рано или поздно разрушением (опустошением) планеты и всеобщей единовременно гибелью всех оставшихся, *если...* Вот по Федорову вся суть в этом «если». То есть, *если человечество как целое не одумается и не объединится для единственного могущего быть достойной целью конечных усилий дела победы над смертоносными законами природы и, следовательно, для полной победы над смертью, эта полнота заключается не только в прекращении умирания, но и в воскрешении умерших с расселением их по планетам и звездам*.

Заключение

Преодоление атеизма и рабства религией всеобщего предприятия сынов человеческих. Федоров и современность¹²

Скрытая, но первоосновная тема Федорова так же, что и тема Достоевского: *человек, атеизм и свобода*. Другая тема: *труда, коллектива и техники* — есть *тема современности*. Правда, эта «современность» весьма почтенной давности и начинается уже во второй половине XIX века. Не трудно убедиться, что обе триады тем — Достоевского и современности — органически между собою связаны и что «связью» служит тема *человека*. Но у Федорова человек есть преимущественно «существо погребавшее», то есть смертное. У Досто-

евского человек — борющееся с Богом, или, исходя из свободы. У людей современности (главным образом коммунистов и американцев) человек есть существо производящее экономические блага. Гениальность и значительность Федорова в том, что он показал путь *преодоления* обеих трагедий: трагедии безбожия и свободы, так же как и трагедии производства и коллектива. Однако, так как у Федорова тема смертности и погребения связана с противопоставлением родительства и эротики, то к этим двум трагедиям, путь преодоления

¹² набросок заключения к книге о Н.Ф. Федорове.

которых показал Федоров, относится и трагедия родительства (отечества, вернее *отечества*) и эротики.

На свете есть один народ, именующий себя и своих ближних по отчеству и этим подчеркивающий врожденный ему и составляющий его культ предков. В этом смысле особенно пристало Руси именоваться *Новым Израилем*. И тут, и там умереть, значит — приложиться к отцам. Так вот, Федоров, оставаясь на основании *отечества* и даже всемерно утверждая это отечество, поднимает великое восстание против смерти и *провозглашает, что отныне надо прилагаться к отцам не мертвым, но живым, воскрешенным*. Этим и разрешаются, преодолеваются все три трагедии.

Литература

1. Берг Л.С. Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. — Пг.: Госиздат, 1922. — 321 с.
2. Бронникова Е.В. Лекции В.Н. Ильина по психологии // *Философские науки*. — 2017. — № 2. — С. 113–123.
3. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 752 с.
4. Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. *Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов*. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — С. 320–374.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Т. 8. — Л.: Наука, 1973. — 512 с.
6. Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В.Н. *Эссе о русской культуре*. — СПб.: Акрополь, 1997. — С. 3–34.
7. Ермишин О.Т. В.Н. Ильин и истории русской философии в эмиграции // Ильин В.Н. *Русская философия*. — М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020. — С. 6–15.
8. Ильин В.Н. Иночество и подвиг // *Путь*. — 1926. — № 4. — С. 72–87.
9. Ильин В.Н. *Шесть дней творения*. — Paris: YMCA-Press, 1930. — 236 с.
10. Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // *Вестник РСХД*. 1951. № 4. — С. 2–8.
11. Ильин В.Н. Николай Федорович Федоров. Философия общего дела. Ксерокопия с авторизованной машинописи. Собрание А.Г. Гачевой.
12. Ильин В.Н. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Ильин В.Н. *Эссе о русской культуре*. — СПб.: Акрополь, 1997. — С. 94–115.
13. Ильин В.Н. Ответ Г.В. Флоровскому // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. / Сост., вступ. ст., примеч. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой и др. — Кн. 1. — СПб.: РХГИ, 2004. — С. 725–732.
14. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. / Сост., вступ. ст., примеч. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой и др. — Кн. 2. — СПб.: РГХА, 2008. — С. 675–682.
15. Ильин В.Н. Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение» / Сост., вступ. ст. А.П. Козырева. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 752 с.
16. Ильин В.Н. *Русская наука* / Сост., вступ. ст., примеч. О.Т. Ермишина. — М.: Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына, 2017. — 436 с.
17. Ильин В.Н. Сократ и антропология самопознания / Подгот. текста и примеч. Е.В. Бронниковой и О.Т. Ермишина, предисл. Е.В. Бронниковой // *Вопросы философии*. — 2014. — № 10. — С. 82–99.
18. Ильин В.Н. *Русская философия* / сост., вступ. ст., подгот. текста О.Т. Ермишина; примеч. О.Т. Ермишина, Н.И. Герасимова. — М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020. — 778 с.
19. Новикова Е. «Мир спасет красота». Ф.М. Достоевский и русская религиозная философия конца XIX — первой половины XX в. // *Достоевский и XX век*: В 2 т. — Т. 1. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — С. 97–124.
20. Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. — Вып. 2. — Харбин, 1928. — 51 с.
21. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. — Т. I. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 518 с.
22. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. — Т. II. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 544 с.