

О РЕЛИГИОЗНОМ И ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА

„Евразийский Сборник“ посвящает особую статью философии Н. Ф. Федорова. Подчеркивая все положительные стороны учения Федорова, нельзя не отметить, что глубокий синтез, им совершенный, всё же не может быть признан исчерпывающим и непогрешимым. В мировоззрении Федорова есть идеи, таящие возможность еретического соблазна (к числу таких нужно отнести, между прочим, мысль о воскрешении мертвых, без преобразования мира). Обстоятельство это (не затрагивающее личного философского облика Федорова) обусловило возможность еретических извращений, на почве „федоровства“, о которых сказано на стр. 20—22.

* * *

Столетняя годовщина Николая Федоровича Федорова (1828—1903) прошла почти совершенно незамеченной. Это невнимание к великому мыслителю и праведнику несомненно один из тягчайших пунктов, вписываемых историей в обвинительный акт русскому, поистине, многогрешному обществу. Кажется, нет таких ничтожеств, недостойных даже упоминания, которым в свое время, да и в наше тоже, не справлялись смехотворные юбилеи. Это, впрочем, и не удивительно. В русской общественности всегда происходил, если так можно выразиться, отбор на выворот. Прославлялось, выделялось и отмечалось пошлое, никуда негодное, в огромном большинстве случаев даже вредное. Возвеличивание ничтожеств — вот критерий, по которому объединялись правые, левые и средние. Рука об руку с отбором ничтожеств шло замалчивание всего, что носило на себе печать подлинной ценности. Даже великие люди русской земли входили в общество и принимались главным образом темными сторонами своей личности, или же тем, что могло показаться темным. Особенно в этом отношении не повезло в России философским, миросозерцательным ценностям. Великие философы, и свои, и чужие, никогда не были популярны в русском обществе, которое, несмотря на свой радикализм, всегда склонялось в сторону инфантильной мещанской середины, представляемой английскими сенсуалистами (Юмом, Локком), французскими материалистами (Ла-Меттри, Гольбахом) и в последнее время — препарированным под легенду Марксом. Приходится удивляться невероятному количеству злых глупцов — мелкого и большого калибра, рожденных и принятых русским образованным обществом. Философская тупость, противление Логосу, смыслу, гармонии, грех тьмолюбия, об-

скурантизма, всегда были свойственны русской душе и особенно русской интеллигенции.

Но Федоров никогда не был повинен ни в грехе „глупости гениев“, ни в приобщении к кругу ничтожеств, в нем нет „темной середины“, он насквозь светится, сияет, и слово его — растворено подлинной христианской солью, — оно от Логоса. Кажется, это единственный русский человек, до конца сознававший ответственность за каждое сказанное слово. Но потому и каждое слово Федорова — драгоценность. Словом Логоса создается мир, отпадением от Него — разрушается. Мир несомненно разрушаем развратным пустословием злых группцов, хотя бы они и казались себе и другим большими умниками. „Благословением праведных создается град, а устами нечестивых разрушается“ (Притчи 11, 11).

Гниющему и гноящему пресному пустословию русской общественности противостоит нетленный „гений с солью“ — Федоров.

Две великих духовных добродетели отмечают Федорова, как мыслителя и ставят его в положение царя и судьи среди сонма других мыслителей. Первая добродетель — праведная жизнь — житие. Федоров, кажется, единственный (если не считать Сократа) философ с житием,^{*} а не с биографией. Он „уже одною своей жизнью вносил в окружающее много доброго и поучительного.“^{**} Про кого из философов можно сказать, что он обладал этим свойством в высшей мере? — особенно, если речь идет о наших временах. Про кого из мыслителей новой философии можно сказать, что его жизнь заключалась в „самоотверженном служении ближним всеми силами и способностями“...? ^{***}) Кто из учителей мирозерцания боялся денег, „как чего то ядовитого, заразного и мерзкого“ †) — притом, не будучи ни утопистом, ни революционером, ни социалистом — да устыдятся сих дел мастера, часто низкие корыстолюбцы и жадные торгаши!

Есть, однако, недостаток у специалистов „науки о мирозерцании“ более тягостный, можно сказать, уничижающий. О преподобном Серафиме нам передают, что он не пожелал принять какого то профессора, учуяв своим ясновидением, что он не знает своего предмета, что ему не мешало бы еще поучиться. Увы, это недостаток общераспространенный не только среди тучи академической мелюзги — им страдают по причине порока лениности и те, которым не отказано в возможностях больших знаний. Не таков был Федоров. Подавляющая ученость возносит его на такую высоту, на которой эпитеты „профессора“, „ученого“ просто ничего не значат. По единогласному свидетельству, он знал содержание всех книг Румянцевского Музея, которого библиотекарем он состоял. При всем том, знание содержания этого книгохранилища было для него делом так сказать минимальным; он постоянно пополнял свое ведение во имя интересов науки и ученых. Им руководила не честолюбивая претензия на энциклопедизм, но сердечная любовь ко всем сторонам знания, ко всем его пробле-

^{*}) Элементы „жития“ в сильной степени присутствуют в биографии Г. С. Сковороды. Последний однако не может быть сравниваем с Федоровым в виду полного несоответствия пропеций и типа философствования — хотя оба были преимущественно богословами.

^{**}) Некролог Некрасовой. „Русские Ведомости“ № 353 от 24 декабря 1903 г.

^{***}) Статья П. Я. Покровского „Московские Ведомости“ №№ 23, 24, 25, 26 от 23-го—26 января 1904 г.

†) Сообщение В. А. Кожевникова, см. Н. Ф. Федоров, „Философия Общего Дела“, т. I, вып. I. Биографический очерк А. Остромирова, Харбин, 1928, стр. XV.

мам. Он достиг того, что мог дать любому специалисту любую детальнейшую справку по его предмету, с относящейся сюда библиографией на всех важнейших языках. Это касалось в такой же мере знаний естественно-научных и прикладных, как и философски-гуманитарных. Тут есть действительно нечто чудесное, и это чудо — Божий дар знания в ответ на дух любви великого праведника. Дух любви привлек дух знания, и мы на конкретном примере жития великого русского мыслителя воочию убеждаемся в неразрывной связи, существующей между знанием и любовью.

Новое время, и особенно наша эпоха, почти совершенно утратили истинный смысл и великую глубину, заключающуюся в слове „философия“ с ее превосходным синонимом, возникшим из недр германского гения; синоним этот — „наука о мирозерцании“ (die Weltanschauungslehre). Совершенно устранены из поля зрения философов две великие, неразрывно связанные между собою истины: 1) подлинное знание соединено с его действительным осуществлением, и подлинная мудрость, не выраженная так или иначе в личности ее носителя, не есть мудрость; 2) чтобы созерцать мир, надо его иметь в себе, надо его принять, а это доступно лишь любви; любовь же не может оставаться безучастной зрительницей страдания, вражды и смерти — в противном случае она не любовь. Знание, любовь, деятельность — взаимно обусловлены.

Над этими двумя основными истинами царит их источник: верховная истина о вечной жизни и вечном блаженстве. „Кто нашел Меня, тот нашел жизнь“ — говорит Сама Премудрость (Притчи 8, 35). То, что не есть вечная жизнь и вечное блаженство, или то, что не ведет к ним, естественно, не может быть названо мудростью, а любовь к нему, естественно, не может быть названа философией. Скорее здесь может речь идти о лже-мудровании, лже-философии и суетном знании. Отсюда и суровый приговор Федорова над лже-философией и суетным знанием: „Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом — „почему сущее существует?“ — так как оба эти вопроса, очевидно, однозначны. Вопрос же, почему сущее существует? вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный. Но как не естественно спрашивать, почему сущее существует? так вполне естественно спросить, почему живущее умирает?“*)

Стоит углубиться в этот основной лейт-мотив Федоровского „науко-учения“, чтобы всякий искушенный в философии беспристрастный исследователь немедленно констатировал: здесь на-лицо своеобразная активно-прагматическая и реалистическая постановка онтологического аргумента. Бытие есть очевидность, и лишь смерть оказывается страшной проблемой. Отсюда идея задачи воскрешения, как доминанта всего творчества Федорова. Поэтому у Федорова как бы стоит знак равенства между философией и воскрешением, так как для него воскрешение есть предел философии, и в этом смысле можно и нужно сказать, что Федоров все силы свои положил на реализацию термина „Философия“ (=любо-мудрие), т. е. в нем была любовь, в нем была мудрость, в нем было предельно активное стремление к действительному осуществлению любомудрия. Всё, что можно было сделать силами одного человека, чтобы явить на деле

*) „Философия Общего Дела“, т I, вып. I. Харбин 1928, стр. 13.

любомудрие — Федоров сделал. Во второй раз человечество увидело Сократа,* т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность. Отсюда и своеобразный натуралистический оптимизм Федорова — лично ему нисколько не вредящий, но в „федоризме“ превращающийся в грозную возможность еретического соблазна, — к сожалению, ныне, кажется, реализующегося.**)

Однако, явление Сократа после Христа должно быть совершенно особенным. И „Московский Сократ“ — явление совершенно новое, если не считать уже упомянутого натуралистического оптимизма (свойственного и древнему Сократу в связи с рационализмом) — ибо таинственным голосом, звучавшим в душе нового Сократа, было слово Логоса.

Борьба с номиналистическим пониманием науко-философии (наукоучения), борьба с риторико-номиналистическим пониманием истин христианства — вот поле битвы, доставшееся в удел на жизненном пути Федорова. Стремление к реализации делает Федорова литургистом в предельно глубоком смысле слова.

Н. Федоров вскрывает в православной литургии ее глубокий действенный смысл и воспитательное значение. Для него церковный календарь — подлежащая осуществлению школьная программа, а храм воспринимает значение и достоинство великого училища.***) Но так как литургия есть учение о священном общем деле (литургия и значит — общее дело), то с другой стороны, философии Федорова органически присуще учение о единстве и о причинах разделения. Отсюда центральная литургико-моральная идея Федорова — значения основного догмата христианства о Пресвятой Троице, как учения о совершеннейшем Соборе, и связь этого учения с идеей воскрешения и вечной жизни. „Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных бессмертных личностей, в своей полноте сознающих и чувствующих свое неразрываемое смертью, исключяющее смерть единство — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существом открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица, это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь Церковь воскрешенных. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия“.)

Литургически эта центральная мысль Федорова находит свое полное подтверждение, между прочим, в том огромном символическом

*) Московским Сократом назвал Федорова проф. С. Н. (ныне протоиерей) Булгаков („Два Града“, т. II, М. 1911, стр. 261).

**) Сущность всякой ереси есть однобокость — гипертрофия какой-либо из сторон многоединой истины. У Федорова есть две стороны, подвергающиеся опасности однобокой гипертрофии. Его святочно-христианский антропологизм, не мыслящий себя в отрыве от богочеловечества и являющийся осуществлением заветов Богочеловека-Спасителя, превратился у Валериана Муравьева в космический безбожный утопизм с коммунистическим привкусом (В. Муравьев „Овладение временем“. Москва, 1924). Идея воскрешения и борьба со смертью превратилась у автора интересной брошюры „Смертобожничество“ (1926, аноним) в фактическую борьбу с сотериологическим догматом о спасительности кенотической смерти (т. е. с догматом „Смертию смерть поправ“).

***) См. выдержки из III-го тома „Философия Общего Дела“ (Журнал „Путь“ № 10, апрель 1928, стр. 21—27).

†) „Фил. Общего Дела“, ред. В. А. Кожевникова, т. I, стр. 68.

значении трисвещника, которое он имеет во время служб Пасхальной Недели и особенно в Пасхальную Ночь.*)

Наконец, так как отпадение от реальности и единства есть тление, разрушение и смерть, то учение Федорова естественно венчается учением о борьбе с нереальностью, разъединением и тлением, т. е. со смертью (смерть — царство разъединенных теней). Реально-действенно-любовный и литургический характер мирозерцания Федорова естественно и с особого рода внутренне-логической закономерностью увенчивается учением об активном воскрешении мертвых. Любовь к мертвым есть любовь к отцам. Литургика — отцовское предание. Отсюда — культ отцов, крестно-философский ход на могилы отцов для воззвания их из мертвых. Отсюда православное возглавление Пасхой, отсюда таинственная связь с личностью и учением преп. Серафима Саровского.

Итак, перед нами — окончание знаменитой многозначительной средневековой борьбы номинализма и реализма на русской почве и в пользу реализма. Вот где оправдание православно-литургического мирозерцания. Вот почему Федоров поражает одновременно необычайной простотой и последовательностью и в то же время блещет неслыханной новизной, смелым дерзанием.

Но все же это дерзание, а не дерзость. Дерзание по слову Спасителя: „Дерзайте (θάρσείτε), ибо Я победил мир“ (Иоанн 16, 33). „Философия Общего Дела“ идет двумя руслами: техническим и литургическим. При чем так, что техника руководится литургическим заданием, а литургика осуществляется технически. 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 решения которой положено Воскресением Господа Иисуса Христа. Отсюда — имеющая огромное практическое значение задача объяснения зла, смерти, распада, борьбы. Здесь гносеология и онтология Федорова стоят всё время в связи друг с другом через священную мистерию Праздника Пасхи. Но здесь и ахиллесова пята учения Федорова. Дело в том, что оно является органической принадлежностью личности автора „Философии Общего Дела“ и вне нее почти неминуемо грозит срывом, пародией, сектанством и даже ересью.

Особое значение, которое придает Федоров знанию (естественным наукам) одновременно с трансцендентными перспективами, им раскрываемыми — делают его своеобразным метапозитивистом и метагуманистом, при яркой противопоставленности и даже враждебности обычным позитивизму, критицизму и гуманизму. Трансцендентные же цели, к которым Федоров направляет технику, — делают его метатехником,

*) Первый шаг к преодолению риторического опустошения центрального догмата Православия о Пресв. Троице сделал митрополит Антоний в своей знаменитой речи „Нравственная идея догмата Пресв. Троицы“. В этом смысле нельзя не признать огромного исторического значения за основанной этим богословом „нравственно-психологической школой“ — именно в смысле преодоления банального реторизма. Однако, специфические особенности мышления митр. Антония — его анти-онтологический рационализм и своеобразное, монофизитского типа, обесценивание человеческого момента в богочеловечестве легли непреодолимым препятствием на пути к продолжению столь блестяще начатого дела.

а его философию техники — метатехницизмом. Надо отдать ему справедливость: додумывание до конца XXVI главы Евангелия от Матвея (Страшный Суд), XVII главы Евангелия от Иоанна (Первосвященническая молитва Иисуса Христа) в связи с додумыванием до конца основных проблем философии, не могут не привести к тем выводам, к которым пришел Федоров. Резюмируя эту важнейшую сторону философии Федорова, Остромиров говорит: „Всякая теория должна стать рабочей гипотезой, философия — планом, символ — проектом, догмат — заповедью. Вера без дел мертва. Мысль без действия обманна и призрачна и иллюзорна.“*)

Всё это несомненно вполне согласно с христианством и вытекает из евангельских текстов, которые человеческая рутина, лень, нерадение и жестокосердие превратили в риторическую и лицемерную фразеологию, да еще с кощунственной ссылкой на Церковь и Предание.

Федоров поистине храбрец мысли, ее герой, и по сравнению с ним, жалкими пигмеями кажутся утописты, отрицатели и всякого рода радикалы. Здесь нельзя не заметить, что проф. И. И. Лапшин, писавший о „трусости мысли“, почему то думал, что „трусость мысли“ заключается в недодумывании до конца отрицательно-рационалистических позитивистских, „просветительских“ и т. п. выводов. Он не предусмотрел, что возможна „трусость мысли“, состоящая в недодумывании положительных, анти-рационалистических, онтологических позиций. Героем этого додумывания был несомненно Федоров. Равным образом додумал до конца Федоров и прагматизм в его здоровой и положительной части. Одного только не додумал Федоров — той истины, которая заключается в пессимизме, хотя он и чувствовал, что „буддизм есть сознание и осуждение зла во всей его полноте.“***) Впечатление было такое, словно зло для него вовсе не существовало. Тут мы сталкиваемся с особым рода странным явлением, которое можно было бы назвать дефектом анти-аскетической праведности, каковой была несомненно праведность Федорова.***) Отсюда и нечувствие им до конца безнадежно испорченной злой воли; а ведь именно она то и приводит неминуемо к трагедии Страшного Суда, приходящей сверху в виде Апокалиптической Божьей грозы. Автор этих строк, вопреки „конвенциональному“ (условному) пониманию Апокалипсиса, как оно является у Федорова, на почве его анти-аскетического оптимизма, утверждает следующее: Апокалипсис и Страшный Суд потому и будут, что могли бы не быть, т. е. что наличность зла, при свободной возможности не быть злым, приводит к Апокалипсису и Страшному Суду.

Замечательно, что само учение Федорова, при всей его белизне и незлобivosti, есть в бóльшей степени суд над капитализмом и сексуализмом, чем всё кровавое шутовство злодеев-самозванцев марскокоммунизма, — подсудимых, присвоивших себе право судей. Критика не родственного и не мирного состояния людей у Федорова тесно связана с отвержением власти капитала и власти мещанской половой проблемы, пошлого мещанского „амура“, мелко-бесовской буржуазной

*) А. Остромиров „Николай Федорович Федоров и современность“. Вып. II. Харбин 1928, стр. 10.

**) „Философия Общего Дела“, т. I, стр. 211. Цит. у А. Остромирова, стр. 48.

***) Житие Федорова является одним из величайших образов воздержания — но последнее вытекало у него из мотивов своеобразного альтруизма, а не возникло на почве осуждающего зло мира аскетического подвига. Надо сознаться — воздержание Федорова было типично интеллигентским.

эротики, ставшей клоакой всяческого безобразия, непотребства, злобы, лжи, пошлости и шутовства (моды!). Пытался освободиться от этого Толстой в героическом порыве „Крейцеровой Сонаты“. Пытался сделать это и Ленин, по-марксистски „плюнув на этику“ и по-интеллигентски презрев „эстетику“, но оба оказались бессильны. Лишь благовоной солью Федорова погашаются смрад и пошлость капиталистического разделяющего эгоизма и безлюбивой буржуазной эротики — ради подлинной любви „агапы“ Общего Дела. „Плод праведника — древо жизни“ (Притчи 11, 30).

Гносеология и онтология Федорова до конца свободны от каких бы то ни было упреков в „надстройке“ (Маркс) и „сублимации“ (Фрейд) над капитализмом и эротикой, чего, увы, нельзя сказать почти ни про одну философскую систему — (больше всего этот упрек касается атеизма и материализма). Той же белоснежной чистотой сияют его этика и социология. Зло — разъединение, благо — соединение. Отсюда метасоциальная концепция „Философии Общего Дела“. Она особенно важна в наше время, когда „социология“ (в широком смысле) стала временно солнцем и... камнем преткновения культуры и цивилизации.

В. Н. Ильин