

А. М.

ВОСКРЕШЕНИЕ ЧАЕМОЕ ИЛИ ВОСХИЩАЕМОЕ?

(О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова)

«Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1)

Суждение одного из первых критиков «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова (1828—1903) оказалось довольно прозорливым. В 1915 году Н. А. Бердяев писал: ««Проект» Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем; это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за «проектом» этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание — имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смещения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно «философии общего дела» и отбросит ветхую оболочку. И во всяком случае, явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний» (1, с. 120).

Действительно, в последнее время заметно возросло внимание к учению Н. Ф. Федорова: о нем всё чаще говорят в книгах и журнальных статьях, публикуются неизданные работы мыслителя¹.

Это внимание, весьма показательное, обусловлено целым рядом обстоятельств. В Н. Ф. Федорове не без оснований видят одного из предшественников К. Э. Циолковского, на «космическую философию» которого автор «Философии общего дела» оказал известное влияние²; в Федорове усматривают одного из родоначальников современных разработок в области так называемого «радикального продления жизни», «ювенологии», манящих в конечном счете достижением «физического бессмертия»; его считают, далее, незаслуженно забытым представителем русской философии, выразившим глубинные чаяния русской души; наконец, особенно соблазнительным для многих оказывается то соединение методов и целей научного познания с учением и вековыми чаяниями Православной Церкви, которое будто бы удалось осуществить Н. Ф. Федорову. Короче говоря, в Н. Ф. Федорове усматривают един-

ственного в своем роде русского православного мыслителя, органически соединившего науку и религию в общем деле воскрешения предков и управления космическими процессами.

Сочувственные и даже восторженные отзывы об учении Н. Ф. Федорова, принадлежащие Ф. М. Достоевскому, Вл. С. Соловьеву, А. А. Фету, не говоря уже о работах его учеников и последователей, всеобщее убеждение в безупречных нравственных качествах мыслителя при труднодоступности (до недавнего времени) его сочинений создали вокруг его имени атмосферу почтительности и некоторой загадочности.

Правда, уже С. Н. Булгаков высказывал сомнения, вполне ли правильно понял мысли Н. Ф. Федорова (в изложении Н. П. Пестерсона) Ф. М. Достоевский³. И Вл. С. Соловьева, как известно, не оставляли сомнения в отношении федоровских идей⁴. Но, нужно признать, число критических отзывов о «Философии общего дела» крайне невелико.

Вероятно, в работах Н. Ф. Федорова есть нечто близкое и научному уму, склонному увлекаться дерзновенными фантастическими проектами, и православному сердцу — и это близкое как-то завораживает, сковывает способность критической оценки.

Как не согласиться с Н. Ф. Федоровым, когда он обличает всепоглощающую гонку вооружений? «Если назначение человека — вносить жизнь, а не смерть, созидать или воссозидать, а не разрушать, — то чем же он стал, когда сам себе создал такие органы, как дальноточные и скорострельные орудия, несущие смерть насколько глаз хватит, да и глаз-то не простой, а вооруженный, орудия, несущие смерть не теряя времени, ежесекундно, притом беззвучно, и не затемняя дымом поражаемые им жертвы!.. Создав себе такие орудия, человек утратил образ Божий и стал подобием сатаны» (2, т. II, с. 319).

Как не принять рассуждений Федорова о том, что, «заменив слово «секуляризация» (обмирщение) выражением «профанация», мы восстановим истинный смысл обозначаемого им дела... *Fanum* означало освященное место, храм, а профан — стоящий вне храма или перед храмом, то есть непосвященный, а только оглашенный. Профанация же означает оскорбление святыни, действие, противоположное фанации, освящению» (2, т. II, с. 36)?

Можно ли не посочувствовать федоровской критике «косметического» направления индустриализма, разлагающего влияние города, «в котором царствует женщина, который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов и есть совокупность женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости» (2, т. I, с. 607).

Вообще, там, где Федоров не упоминает своего прокта, его мысли и оценки обычно звучат вполне по-православному. Но главным для него было «общее дело» — оно служило мерилom отношения к историческим событиям и философским учениям, оно должно было согласить всех и вся... Характерно, однако, что Федоров охотнее говорит о проекте, *по поводу* проекта, постоянно повторяя излюбленные мысли, но заметно избегает его конкретизации, возлагая основные надежды на «Всемирную Конференцию». Большую же часть усилий он тратит на резкую, порой крайне раздраженную критику тех, кто не понимает «общего дела», прямо или косвенно мешая его осуществлению.

Плох и Запад, и славянофилы, и Л. Толстой, и Вл. Соловьев, и Кант, и Ницше, и ислам, и католицизм — и плохи они тем, что не знают федоровского учения. Прежде чем взяться за объединение всех, Федоров всех гневно осуждает. Но: «Реченно есть от отец: гневливый аще и мертвеца възкресит, молитва его неприятна есть; сие речеся отци, не яко гневливый възкресити может, но являя мерзость молитвы его» (3, с. 48).

Греховность человеческая, по Федорову, не просто вносит частичное нестроение в непостижимую гармонию Божьего мира, она весь этот мир, все творение Божие превратила в хаос, лишив его всякого смысла и красоты. Это — важнейшая предпосылка федоровских рассуждений, из которой вытекает и основная задача: превратить хаос в космос, вернуть миру красоту и гармонию.

Эту задачу, по Федорову, можно решить только на основе науки, имеющей своим предметом космос как целое и экспериментирующей в космических масштабах: «Знание должно доказываться... опытами в естественном размере, т. е. регуляцие метеорическою и теллурическою, а также обращенем земли из стихийно самодвижущейся в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим» (2, т. II, с. 248—249).

Осуществление всеобщей космической регуляции возможно, по Федорову, только совокупностью воскрешенных поколений всего рода человеческого. Космос как целое создается целостностью рода. «Полнота науки состоит в том, чтобы история, или совокупность всех поколений, получила одновременное существование или сосуществование, вместо смены, в пределах совокупности всех миров, составляющих вселенную. И тогда история будет уже не наукою лишь или знанием, а делом, искусством или полнотою всех искусств, но не Птолемеевских, а полнотою искусства Коперниканского» (2, т. II, с. 249).

Каков же эстетический идеал Коперниканского искусства? «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы действительный земледов, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфироезоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире. Только Коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства» (2, т. II, с. 251).

Хоровод планет, управляемых воскрешенными поколениями, и есть логический и эстетический предел федоровских мечтаний. Он является для Федорова образом Царствия Божия, ибо, как утверждает автор «Философии Общего Дела», «для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром» (2, т. I, с. 179).

Принципом или, по-русски, началом гармонического единства

будущего космоса у Федорова выступает наука, сознание, безличный разум. Покорить сознанию, разуму, отождествляемому с научным методом, все «слепые силы природы» — вот задача человечества. И воскрешение отцов, о котором так много говорится у Федорова, лишь средство, инструмент в решении этой предельной задачи. Как все утописты, Федоров мнит построить прекрасный человеческий мир с помощью безличных, бесчеловечных средств.

Немногочисленные критики Федорова в вопросе о месте личности в его учении совершенно единодушны: «умаление, замена тайны личности — тайной, или явью всеединства — всъединства* роднит Федорова и Соловьева» (4, с. 499); Федоров «не чувствует личности как начала самоценного» (1, с. 77); «учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито» (5, с. 325).

Точнее, личности с несповедимыми ее глубинами, резким качественным отличием от всякой материи в этом учении и быть не может, потому что единственная подлинная реальность здесь — атомы и молекулы, на которые личность якобы распадается и из которых она мнится быть составимой. Эта аналитическая ослепленность, полагающая не только личность, но необходимо и любую целостность составимой из частей, не видит вокруг себя ничего живого, все живое ей непонятно и должно быть подчинено рациональному механизму. Для Федорова «вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося («сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине») (2, т. I, с. 422)... Он и вообще хочет космический организм перестроить или обратить в механизм» (5, с. 326).

Та очевидная противоестественность, которую Федоров усматривает во всем укладе современной ему жизни, сохраняется и в его «проекте». Делать все против природы: производить не сынов, а отцов. «Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием» (2, т. I, с. 22).

Критик милитаризма глубоко убежден в неискоренимости войны и считает единственно правильным обратить ее из междоусобной во всеобщую войну против природы, «сделать милитаризм производительным» (2, т. II, с. 308). «Война, — по Федорову, — не волевое явление, и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя» (2, т. I, с. 676). Поэтому он выдвигает проект реорганизации человечества в единое «земное войско». «Соединение всеобщего обязательного образования и познания с всеобщего обязательною воинскою повинностью уничтожит сословность знания и сделает его принадлежностью всех, при обращении, чрез всеобщую обязательную воинскую повинность, всего народа в естественную испытательную силу» (2, т. I, с. 671—672).

Конечно, христиане не могут быть покорены природе, твари, ибо покорен он только Творцу. Но и свою собственную телесную и душевную природу, и природу внешнюю он покоряет не насильственными умообразными схемами, но духом, стяжанием Благодати. Федорова несколько не назидает то обстоятельство, что воскрешение Лазаря произошло по слову Божию — без физики, химии и биологии. Различия начал деятельности, преподанных

* «Ять» в цитате — для различения «единства всего» и «единства всех».

и усвояемых христианством с одной стороны, и аналитическим познанием с другой, он не видит. Греховность человека он усматривает только в отказе от «общего дела», а потому и не чувствует необходимости раскаяния в следовании ложному пути. Молясь личному Богу, Федоров в то же время жизнь стремится подчинить безличным схемам.

Но — что-нибудь одно. Или мы всрим и исповедуем личное начало — надмирный триипостасный Лик, и жизнь свою устроим по явленному нам Образу Божию, со-образуясь с ним и славя пре-подобных Ему, или мы верим в безличный безобразный разум, ему подчиняем жизнь. Начало, принцип, закон, усвояемые нашей деятельности, есть и начало, принцип, закон строяемого нами мира.

Исповедуемый фактически Н. Ф. Федоровым принцип деятельности достаточно стар и не является исключительной принадлежностью новоевропейской цивилизации — свидетельством чему его критика в даосизме почти две с половиною тысячи лет назад.

«— Я слышал, — сказал Желтый Предок, — что (вы), мой учитель, постигли истинный путь. Дозвольте задать вопрос, (какова) его сущность? Я стремлюсь воспользоваться сущностью неба и земли, чтобы помочь (созреванию всех) пяти злаков для прокормления народа. А еще я стремлюсь направить (силы) жара и холода на благо всего живого.

— То, о чем ты хочешь спросить, это — сущность вещей; а то, как ты хочешь управлять, это — пагуба для вещей, — ответил Всеобъемлющий совершенный. — С тех пор, как ты правишь Поднебесной, дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака, листья и травы опадают, не успев пожелтеть; лучи солнца и луны всё более угасают» (6, с. 180—181) ⁶.

Рационалистическое насилие над природой ради отвлеченного безличного «блага» разрушает ее строй, или, выражаясь современным языком, минуетево ведет к экологическому кризису. Таким образом, даже дохристианские мыслители предупреждали о последствиях принципа деятельности, усвоить который Федоров предлагает верующим и неверующим. Ни он, ни его почитатели не понимают, что одухотворить природу можно лишь благодатью Св. Духа. Неопределенные, натужно-умственно выведенные, внешние природе начала деятельности вроде «блага» и «добра» вносят в нее хаос и разрушение.

Оценивая даосский идеал деятельности — пассивность и самоотречение — в несколько ином преломлении, С. Глаголев писал: «Насколько это правило, считающее за собою более двух тысячелетий, выше претензий современных культурных людей перевоспитать и преобразовать народ по своему образу и подобию!» (7, с. 484).

Против утопических упований, связанных с научными проектами, совершенно независимо от даосизма выступал, например, Н. Н. Страхов, возможно имея при этом в виду Н. Ф. Федорова, которого знал лично. «Мечты человеколюбия, обновления, благополучия, — писал он Л. Н. Толстому, — не имеют правильного источника, правильной цели, и потому приведут к убийству, к хаосу и страданию» (8, с. 296). «Настроение современных людей, — говорит он в другом письме, — имеет в себе нечто прометеевское. Они хотят распоряжаться природою, prolong life, переделать по-своему животных и растения, какие водятся на земном шаре, овладеть болезнями и т. п.» (8, с. 312) ⁷.

Как же оценивать с христианских позиций учение Н. Ф. Федорова, гневно осуждающего своих современников и в то же время наиболее выпукло, доводя до логического предела выражающего и разделяющего их настроение?

В. В. Зеньковский, признавая, что выдвижением задачи всеобщего воскрешения Н. Ф. Федоров «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», которые перекликаются «с горделивыми претензиями наших современников» (9, с. 122—123), тем не менее считает, что «прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно религиозного (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова» (9, с. 126). «Основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, — заключает В. В. Зеньковский, — что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа» (9, с. 127); особенно В. В. Зеньковский подчеркивает, очевидно, полемизируя с С. Голованенко, что учение Н. Ф. Федорова «не есть принципиальный имманентизм» (9, с. 117).

Выслушаем, однако, и другую точку зрения, а затем уже вновь обратимся к текстам самого Н. Ф. Федорова.

Указывая на несомненную противопоставленность федоровского проекта «общего дела» «неделанию» Л. Н. Толстого, С. Голованенко писал: «В этом несогласии, как в одной из форм имманентной синтетики, мы видим лишь видоизменение принципов Толстого, а не преодоление их. Основное положение Толстого, что христианство — закон естественного, имманентного сознания, является (правда, в углубленном виде) одним из положений самого Федорова» (4, с. 499). Эту точку зрения вполне разделяют Н. Бердяев⁸ и Г. В. Флоровский⁹.

«Федоров, — продолжает С. Голованенко, — сводит — в пределе — блага Царствия Божия к благам естественной, хотя и вселенской любви» (4, с. 510); для него «христианство заслоняет личность Иисуса Христа, богочеловечество — Богочеловека, явно проективное — мистически-объективное» (4, с. 507). Для Федорова «сущность дела Христа в явных естественных делах, чуждых, а не чудесных делах знания...» (4, с. 506). Следствием этой позиции является, в частности, искаженное, едва ли не натуралистическое понимание догмата о Св. Троице.

Мнения Н. А. Бердяева¹⁰ и Г. В. Флоровского (см. 5, с. 323, 325, 327) вполне совпадают с этими оценками. Что же дают тексты самого Н. Ф. Федорова?

Отсутствие всякого мистического опыта, принципиальное игнорирование области сверхъестественного в них действительно бросается в глаза. Начнем с малого, с частности.

Необычные метсорологические явления, сопровождавшие взрыв Кремля в 1812 г., Федоров связывает исключительно с действием пороха, даже не задаваясь мыслью о возможности сверхъестественного вмешательства в события и не озабочиваясь уникальностью примера, на основании которого он решается на обобщение. «Какое, однако, действие на метеорические явления имеет самое простое из взрывчатых веществ — порох, — об этом свидетельствует взрыв в 1812 году, по приказанию Наполеона, московского кремля. Кремль от этого взрыва

пострадал очень мало, так как удалось взорвать не все, а небольшое лишь число мин, но атмосферические явления, сопровождавшие взрыв, были чрезвычайны: после взрыва полил дождь, который залил произведенный взрывом пожар, а затем температура понизилась до 23° ниже нуля по Реомюру, т. е. наступил крещенский мороз, хотя это и было в первой половине октября, т. е. в начале осени» (2, т. I, с. 662).

Из такого рода частных закономерностей вытекает фактическое отрицание Божественного Промысла в истории: «История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура)» (2, т. I, с. 134).

Это пока косвенные свидетельства. Есть и прямые, как, например, рассуждение о св. пророке Божиим Илии: «Какою же силою действовал Илия? Обладал ли он сверхъестественною силою, был ли чудотворцем? Или же он был только мифом, и в сказании о нем выражено лишь желание человека стать орудием всеблагого могущества в управлении слепую силою природы? Но если окажется, что орудия, придуманные человеком для взаимного истребления, станут средством спасения от последствий другого зла, человеком же учиненного, т. е. от последствий расхищения природы — в таком случае это превращение величайшего, можно сказать, зла в самое высшее благо не будет ли свидетельством о существовании всеблаготворительной причины? И такое доказательство живого Бога нельзя отнести к телеологическому, ибо в этом случае целесообразность будет доказываемая не словесно лишь, но и самым действием. Тогда станет возможным и существование Илии (!!), как орудия сверхприродной силы, действовавшего непостижимым образом. Илия является величайшим исполнителем, воплостителем, так сказать, второй заповеди, запрещающей служение тому, что на небеси горит; в нем мы видим исполнение второй заповеди на деле... Обыкновенный гром свидетельствует лишь о ничтожестве человека перед силою грозовою. Иное дело громоотводы на воздушном шаре, и притом не на одном где-либо месте, а повсеместно на земном шаре устрояемые и согласием управляемые! Но как ни смотреть на пророка Илию, он во всяком случае является протестом не против себе подобных (?), а против поклонения слепой силе» (2, т. II, с. 257—258).

Таким образом, св. пророк Божий Илия оказывается мифическим прообразом федоровской метеорической регуляции¹¹. Но и храм Господень есть лишь прообраз «общего дела». Храм, указывает Федоров, «есть образ, сень, символ», а в примечании предупреждает: «Символ имеет тесную связь с декадентством, если не переходит в дело» (2, т. I, с. 688).

Молитвы христианских подвижников, отцов, которых собирается воскрешать Н. Ф. Федоров, были, как выясняется, бесплодны: «У Киреевского, благодаря вольностям дворянства, никакого занятия, кроме мысленного, никакого «особого» дела не было... Занимался он, правда, с оптинскими старцами спасением своей собственной душечки. Но это дело — внутреннее, исключительно личное и даже предполагающее гибель большинства...» (2, т. II, с. 195).

Если Федоров не верит в силу молитвы, то в силу журналистики он верит безусловно: «Журналистика — это новый род миссионерства,

новая стадия или фаза объединения, если только она сама объединится» (2, т. II, с. 449). Сила же ее в том, что она обращается не к отдельным личностям, а к целым классам или сословиям. «Христианство в наше время может иметь дело не с отдельными только личностями, а с сословиями, или небратскими состояниями, с целыми классами лиц, имеющими свои органы в виде газет и журналов» (2, т. II, с. 449).

Если бесплодна молитва, то небесплодной представляется Федорову, например, идея реорганизации библиотек с целью обязательного поминовения всех усопших сочинителей. «Подобно тому, как Церковь каждый день поминает и прославляет своих святых, которые участвовали в ее созидании, так и органы ученого сословия, науки, каждый день должны вспоминать тружеников знания, приглашая тем читающих не к чтению лишь, но и к изучению их» (2, т. I, с. 683). Этой цели должна служить «библиотека, расположенная календарным порядком, по дням смерти авторов, сочинителей, потому что календарный порядок заключает в себе требование — (хочешь не хочешь, волею-неволею), — поминовения, т. е. восстановления самого автора по его произведению» (2, т. I, с. 683).

Навязывая такую регламентацию научной деятельности, Федоров явно не заботится о том, что буквальное следование ей исключит возможность целесообразного научного труда, требующего чтения не «по дням смерти», а по теме исследования; заставит перечитывать тысячи томов, оставленных в забвении совершенно заслуженно; что, наконец, для церковного поминовения такая работа вовсе не оставит времени. Мог ли церковный человек вопреки вековому соборному мнению Церкви, установившей время и подобающий способ поминовения усопших христиан, навязывать чисто механическую идею поминовения без разбора всех сочинителей? Не есть ли это как раз та самая профанация, о которой так красноречиво пишет сам Н. Ф. Федоров?

У весьма симпатизирующего Н. Ф. Федорову В. В. Зеньковского очевидно произвольно сорвалось очень меткое определение: «Если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства» (9, с. 119). Оспаривать «погруженность» Федорова в темы христианства не приходится, но это погруженность инородного организма, не себя исправляющего и направляющего по церковной традиции, а подгоняющего эту традицию под свои мерки.

Вывод Г. В. Флоровского представляется безусловно верным: «Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений», не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разногласит» (5, с. 327).

Особенного внимания заслуживает вопрос о том, действительно ли Н. Ф. Федоров является характерно-русским мыслителем, выразителем глубоких чаяний русской души.

Национальный склад мышления Н. Ф. Федорова энергично и безоговорочно подчеркивает Н. Бердяев. «Это характерно русский человек, русский искатель всеобщего спасения, знающий способ спасти весь мир и всех людей» (1, с. 77); «у Федорова характерно русская нелюбовь к культу великих, к возвышению личности» (1, с. 79); в нем ярко

проявилась «русская безрадостность, подавленность нравственной совестью» (1, с. 80); в учении о познании он тоже «очень русский мыслитель» (1, с. 84); стремление все доводить до предела, отсутствие гибкости и пластичности «тоже характерно-русская в нем черта» (1, с. 77). Наконец, «Федоров — последнее явление славянофильства... Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди» (1, с. 79).

Безусловно, отдельные черты русского национального характера отразились на построениях Н. Ф. Федорова, но считать его выразителем русской душевной стихии можно лишь по недоразумению.

Если для русского языка (=народа) природа — мать сыра-земля, кормилица, то, по Федорову, она не мать, а «мачеха» (2, т. II, с. 171) или вообще враг:

«Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный? Этот враг — природа» (2, т. II, с. 247).

Русский поэт, выразитель народной души, с радостью и восторгом переживает грозу — одно из явлений непостижимой гармонии Божьего мира:

Люблю грозу в начале мая,
Когда весенний первый гром
Как бы резвяся и играя
Грохочет в небе голубом...

(Ф. И. Тютчев)

Для Н. Ф. Федорова, к красоте природной удивительно невосприимчивого (чертой русского характера это никак не назовешь), грозы есть следствие небратского отношения народов («пока будут войны на земле, будут грозы и на небе» — 2, т. II, с. 257) и подлежат устранению путем «метеорической регуляции».

Н. Ф. Федоров недвусмысленно заявляет о своей претензии быть выразителем духа именно русской науки: «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли, и это потому, конечно, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами, и как иностранцы они не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет хлеб, обеспечение урожая, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что именно в этом заключается предмет и содержание русской науки» (2, т. I, с. 702).

Русская наука, по Федорову, оказывается в том, чтобы всех накормить... Но не хлебом единым жив человек, и русский человек, всегда хорошо это понимавший, вряд ли согласится свести к вопросу о хлебе все задачи познания.

Резко расходясь со славянофилами в понимании русской науки, Федоров неожиданно сближается в представлении об отношениях человека и природы с одним из идеологов сионизма Максом Нордау¹². «Позволим себе, — пишет Федоров, — закончить нашу статью выдержкою из известного произведения Нордау — «Вырождение»; на стр. 103-й (Киев, 1894) этого произведения говорится: «Человечество должно искать спасения не в возвращении к природе, но в разумной организации борьбы против природы, я бы сказал, в общей против нее воинской повинности с правом льгот только для калек» (2, т. I, с. 676).

Федоров только доводит эту мысль до логического конца, предписывая и калекам посильное участие в борьбе с природой.

Г. В. Флоровский и здесь оказывается прав: «всего менее можно сближать Федорова с почвенничеством» (5, с. 322).

Но если связи Н. Ф. Федорова с христианством — преимущественно внешние, если характерно-русским мыслителем он может быть назван лишь отчасти, то с какой же духовной традицией находится в действительном родстве автор «Философии общего дела»?

«Федоров, — пишет С. Голованенко, — хотел объединить и рационализм и мистицизм, но его *трезвость* отразила и то и другое, не претворив их до конца. Философия трезвости стала клониться, то прямо, то косвенно, к гностицизму» (10, с. 572).

Пример прямого, в смысловом отношении текстуального склонения Федорова к гностицизму у нас перед глазами: «Основной цвет науки *белый*, потому что она происходит из веры; но вместе с тем наука, хотя и бледно, все же сохраняет красноватый оттенок своей материи, указывая тем, что и в ней не иссякла еще совершенно любовь, и любовь сыновняя к отцам, которая, как сказано, есть основная любовь» (2, т. I, с. 551).

Если обратиться к наиболее доступному изложению антропософских взглядов Рудольфа Штейнера, сделанному Андреем Белым (Белому вполне можно доверять: он знает первоисточники и даже настолько проникся ими, что стал писать немецким синтаксисом), то мы найдем поучительную таблицу «тривиально воспринимаемых терминов в антропософской градации» (11, с. 257), в которой в каббалистических традициях с цветами спектра соотнесены различные понятия, способности, явления, короче — «планы бытия и мышления». Так вот, крайними терминами верхнего ряда таблицы оказываются, с одной стороны, *белое*, с другой — *пурпур*, в нижнем же ряду тому и другому цвету соответствует в качестве крайнего термина гениальность... Федоров и Штейнер мыслят до странности схоже, как будто пользуются общим источником. Но не в прямом влиянии, конечно, дело, а в общем направлении мысли, характерном именно для гностицизма*.

«Общее дело» Н. Ф. Федорова и «христианство как мистическая задача» Р. Штейнера при всем их различии являются порождением схожих духовных установок, в которых удивительным образом сочетаются критика отвлеченного мышления, «знания без дела»¹³ с превознесением гениальности над религиозностью, знания над верой; преклонение перед искусством, художественным образом, иконой — с инструментально-проективным, схематически-рационализированным их осмыслением¹⁴.

Непонимание самодовлеющей ценности образа, его рациональной неисчерпаемости (=актуальной бесконечности), интерпретация его как знака-указания на то или иное логизируемое знание, умозрительную схему, иными словами — разрыв выражающего и выражаемого, — в этом может быть, один из характернейших признаков гностицизма, его скрытый пафос, тяготеющий в пределе к отрицанию Боговоплощения (Христос как один из «эонов»).

* Заслуживает внимания работа: G. Wehr. C. G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse. Stuttgart, 1972.

Связь Н. Ф. Федорова с оккультной традицией единодушно отмечают критики «Философии общего дела». Сам идеал полного управления космосом — совершенно магический. Даже В. В. Зеньковский усматривает у Федорова может быть и «(бессознательную?)» рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII веке» (9, с. 144). Разве «отцветворение», или «патрофикация», по терминологии Н. Ф. Федорова, не напоминает искусственное произведение гомункулюса? Да и почему рецепция оккультных идей должна быть у Федорова бессознательной? Библиотекарь крупнейшего книгохранилища, владевший европейскими языками, он свободно мог читать книги самые редкие и труднодоступные¹⁵.

Г. В. Флоровский, отмечая близость Н. Ф. Федорова XVIII веку и идеям Просвещения, подчеркивает его связь с фурьеризмом, в котором «были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Н. Ф. Федорова» (5, с. 329). В самом деле, метеорическая регуляция, межпланетное общение, планируемое воскрешение (через 80 000 лет) в других мирах — все это круг идей французского утописта; эстетический идеал «небесного хоровода» — тоже в этой традиции: человечеству, по словам В. Консидерана, надлежит «украшать свою планету и сделать ей прекрасную одежду, в которой ей подобает принять участие в небесном хороводе» (12, с. 322). Неслучайно и «замечательное совпадение мыслей французского писателя» Шарля Стоффеля (Charles Stoffels. *Résurrection*. P., 1840) «с учением самого Николая Федоровича, познакомившегося, — как отмечает В. Кожевников, — с книгою тогда, когда его собственные воззрения давно уже сложились» (2, т. II, с. 193, примеч.).

Не следует забывать и того, что первым популяризатором федоровских идей сразу после его смерти стал журнал русского декадентства «Весы», редактор которого В. Я. Брюсов, автор «Огненного Ангела», был в то время горячим поклонником Атлантиды и тайного «эзотерического» знания¹⁶.

Но если связь Н. Ф. Федорова с оккультной традицией достаточно очевидна, то сближение его с позитивизмом может на первый взгляд показаться натяжкой: слишком часто и резко критикует Федоров это направление мысли. Тем не менее, приходится только изумляться проницательности Г. В. Флоровского, обнаружившего многие точки соприкосновения «Философии общего дела» с «Позитивной политикой» Огюста Конта, которую в конце 1890-х годов высоко оценил Вл. С. Соловьев, уже знакомый с учением Н. Ф. Федорова.

Статья Вл. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта» (1898) действительно проливает свет на многие веяния в духовной жизни того времени, и на ней необходимо задержать внимание.

В этой статье Вл. Соловьев называет О. Конта «провозвестником высоких истин о Великом Существе и о воскресении мертвых» и полагает, что «Конт действительно заслужил себе место в святцах христианского человечества» (13, с. 193).

По Конту, подлинной реальностью обладают не отдельные личности, общины, народы, но только Человечество как целое, как Великое Существо: «только ему — целому — может принадлежать окончательное и прочное существование» (13, с. 181). Вл. Соловьеву оказывается крайне близкой эта идея сверхличного единства. Всего годом рань-

ше он выступил со статьей «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)», в которой, полемизируя с А. Введенским, отвергает представление о личном Боге¹⁷. Симпатии к Спинозе согласуются с «позитивной религией» Конта, в которой Человечество реальнее человека.

«И умершие, и живущие, — излагает Вл. С. Соловьев учение Конта, — имеют свою реальность; у первых она более достойная (*plus digne*), у вторых — более свободная и явнотелственная (*plus efficace*). Но ясно, что полнота жизни для тех и для других может состоять только в их совершенном единодушии и всестороннем взаимодействии. И в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка и завершение мировой истории, как не в осуществлении этой целостности человечества, как не в действительном исцелении чрез явное соединение этих двух разлученных его долей? Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его «*Positive*», тот должен будет признать, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт» (13, с. 191).

Автор «Чтений о Богочеловечестве» обрел сродника в лице основателя религии Человекобожества — и предпринял усилия возможно теснее связать его с христианством: «Как раз в то время, как в Париже Конт обнаруживал изложение своей религии, с ее превознесением женственного, эффективного начала человеческой природы и нравственности, в Риме тысячелетний культ Мадонны познал свое теологическое завешение в догматическом определении папы Пия IX о непорочном зачатии Пресвятой Девы» (1854). Но этого мало: образ Софии Премудрости Божией в древнерусских храмах тоже, оказывается, предвозвещает религию Человечества! «Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющая с ним всё, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целостности почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов» (13, с. 188).

Итак, не кто иной, как Вл. С. Соловьев, оказывается связующим звеном между «позитивной религией» О. Конта и «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова¹⁸. Г. В. Флоровский имел все основания заключить: «Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)» (5, с. 327)¹⁹.

Конечно, только в рамках «позитивной религии» можно было выдвинуть идею объединения всего и всех... «Очевидно, — настаивает Н. Ф. Федоров, — что примирению Церквей, примирению не временному, а вечному, включающему войны внутренние и внешние... должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (2, т. I, с. 479).

Как ни странно, эта сомнительная идея высказывается человеком, довольно тонко понимавшим частные трудности устранения конфессиональных споров, отмечавшим, в частности, что «примирение в догмате без примирения в обряде, без усвоения — *того обряда, который есть верное выражение догмата*, не будет ли единомыслием без единой души, которое не может остаться внутренним, а требует внешнего выражения?» (2, т. I, с. 475).

Но частности частностями, а общий пафос вселенского объединения, в том числе, что особенно важно и характерно, объединения науки с религией, знания с верою — остается. Нужно сказать, что этот пафос роднит многих представителей позитивной философии, а также ряд ученых, естествоиспытателей и даже церковных деятелей, с позитивизмом прямо не связанных.

Вопрос об отношениях науки и религии, один из острых и болезненных не только для второй половины XIX столетия, не может, очевидно, решаться без выяснения того, действительно ли, каким образом и в силу каких обстоятельств произошел между ними разрыв.

Проследить истоки «конфликта» науки и религии — дело достаточно непростое, ибо претендующий на полноту знания гнозис противостоял христианству в формах самых различных, неоднократно изменяя цвета и оттенки. Обличать его подвизались и св. Иринеи Лионский, и преп. Максим Грек...

На русской почве православие впервые, по-видимому, столкнулось с личной гностицизмом в связи с обнаружением так называемой ереси жидовствующей, ревностно искоренявшейся преп. Иосифом Волоцким и новгородским архиепископом Геннадием. Но, несмотря на все усилия, уже наследники царя Алексея Михайловича воспитывались на теософских трактатах Николая Сфафария²⁰. Петром I, по преданию, основана первая в России масонская ложа²¹, и в XVIII веке в масонство совращается часть русского духовенства. Именно в XVIII веке отношения «веры» и «разума» резко обостряются...

То, что в XVIII веке представляли как противоречие между «разумом» и «верой», в XIX всплывает как конфликт «науки» и «религии». «Наука» и «религия» уж точно вещи совершенно разные, ибо первое исконно русское слово связывается в течение двух столетий с немецкими учебниками и заморским знанием, а вторым иностран-ным стали называть «веру отцов наших».

Но если вернуться к родным славянским корням и вспомнить, что религией мы исторически недавно стали именовать исповедание веры, а вкладываемый ныне в слово «наука» смысл, может быть, гораздо точнее передается древнерусским «вѣдение» (отсюда «литературоведение», «языковедение», «краеведение» и т. д.; наши дохристианские ученые — «ведуньи»), то истинное отношение «науки» и «религии» представит как связь вѣдения и исповѣдания.

Тут уж совершенно очевидна невозможность противопоставления части (каковой является наука=ведение) целому (религии=исповеданию).

У «конфликта» науки и религии, выражаясь языком традиционных схем, есть свои социальные корни, хотя установление причинных зависимостей в таких вопросах всегда весьма условно, и имеются по крайней мере равные основания считать, что социальное разложение есть следствие духовного упадка, как и наоборот, что духовный упадок есть следствие социального разложения.

Обстоятельно рассматривая вопрос о взаимоотношении веры и знания, проф. А. Ф. Лосев убедительно показывает, что «с диалектической точки зрения, если эта точка зрения всерьез диалектическая, никогда нельзя высказать такой, напр., просветительский догмат, что знание разрушает веру» (14, с. 133—134). «Я утверждаю, — пишет он, — что как все мышление после средних веков есть либерализм и гуманизм, как вся социально-экономическая жизнь этих веков основана на отъединенном индивидуализме, т. е. оказывается капитализмом, и на рационализме, т. е. оказывается машинной культурой, так миф о всемогуществе знания есть всецело буржуазный миф. Это — сфера либерального мышления, чисто капиталистический и мещански-буржуазный принцип» (14, с. 140—141).

Если основательно продумать эти тезисы, станет совершенно очевидным, что ни «соединять» веру и знание, ни давать религии «научное обоснование» не имеет никакого смысла. Не через науку=вѣдение получает обоснование религия=исповѣдание, но, напротив, через исповѣдание приходит к нам истинное знание.

Однако во второй половине столетия о «конфликте» стали буквально трубить на всех углах²² и секуляризованному уму оставалось либо вообще забыть о религии, либо искать способы ее примирения с «наукой». Путь примирения, впрочем, оставался более желательным, ибо сама наука резким расширением сферы действительного и возможного человеческого опыта (и осмыслением его в художественной фантастике) все более настоятельно выдвигала перед потерявшим религиозную опору сознанием вопрос о предельных основаниях человеческой деятельности. Этот вопрос с необходимостью принимал двоякую форму выражения:

- 1) как вопрос о «Я», или личном бессмертии;
- 2) как вопрос о «Не-Я», о космосе, вселенной.

Предельный характер названных вопросов, по существу выходявших из компетенции опытного естествознания, заставлял секуляризованную мысль в условиях фактического господства «научного мировоззрения» изыскивать те или иные способы обойти «цензуру» научного сознания для постановки и решения религиозных проблем.

Субститутом, заменителем, а точнее суррогатом «религиозного» на долгое время не случайно становится «космическое», ибо предельные вопросы о внутреннем и внешнем бытии неизбежно связаны с предельным понятием о внешнем мире — «космосом», совокупностью тварн. «Космическая религиозность» вполне отвечает и тайным упованиям масонского гностицизма и поискам потерявшего всякие смысловые опоры секуляризованного сознания. Вот почему различного рода «космические» синтезы науки и религии предпринимаются в равной мере представителями позитивной философии с одной стороны, и авторами оккультно-теософической ориентации — с другой. Среди «кардинальных догматов Религии Человечества» упомянутого выше В. Фрея на втором месте названо «единение религии и науки», на третьем — «бессмертие через наше влияние на будущее» (*W. Frey. On religion. London, 1888 (Appendix)*; американский последователь Г. Спенсера Джон Фиск выпускает в 1872 г. «Черты космической философии», а позднее занимается вопросами научного обоснования религии²³).

Сочинения авторов оккультно-теософической направленности — К. дю Преля, Е. П. Блаватской, А. Безант, Р. Бекка и др. — полны терминами вроде «космическая точка зрения», «космическое мышление», «космическое сознание», «космическое гражданство», отчасти восходящими к античному стоицизму. Здесь — тот же круг проблем, причем, что характерно, порой звучат похвалы и в адрес Г. Спенсера²⁴. Крайний позитивизм и эзотерический мистицизм сходятся в предельных вопросах «космической», подвергнутой «научной обработке» религиозности.

Очевидно, здесь были свои закономерности. Карл дю Прель, например, признавался: «Исходной точкой пути, приведшего меня к мистике, послужила научная система, дарвинизм»²⁵. Но дарвинизм — одна из исходных точек и философии Г. Спенсера...

Отмеченные как симптоматичные поиски предельных оснований бытия и деятельности не обходились, разумеется, без обращения к мотивам и образам христианской религии. Весьма характерна в этом отношении творческая продукция К. Э. Цюлловского, испытавшего, не говоря уже о Н. Ф. Федорове, в равной мере влияние популярной натурфилософии и оккультных авторов и стремившегося в «космической философии» примирить «знание» и «веру» («Научные основания религии», 1898; «Причина космоса», 1925; «Воля вселенной. Неизвестные разумные силы», 1928, и др.).

Таким образом, для второй половины XIX — начала XX вв. можно считать вполне типичными попытки примирения науки и религии, отправлявшиеся от позитивизма, рационализма, популярной натурфилософии, а также от оккультизма и теософических исканий, разрешавшиеся зачастую в различные варианты «космической философии» (в связи со стремлением дать квазинаучные ответы на в сущности религиозные вопросы о предельных основаниях бытия и деятельности) и использовавшие образы и мотивы христианства; общая духовная атмосфера эпохи делала восприимчивыми к этим попыткам даже мыслителей, стремившихся не выходить за рамки православной традиции.

«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, с одной стороны, — явление для своего времени вполне типичное, но с другой — единственное в своем роде (чего не скажешь о многих других построениях). Уникальность же ее заключается в том, что ответом на вопросы о предельных основаниях бытия и деятельности в ней выступает выдвижение предельных мыслимых задач внешней для нас

тельности. Никакой магизм, оккультизм и рационализм никогда с такой полной определенностью не высказывал своих идеалов, не доводил до сознания смутных желаний и побуждений. Уникальность учения Н. Ф. Федорова заключается также в том, что, выдвигая предельные эстетические и религиозные задачи для научной деятельности, Федоров внешне-формально исходит из вероучительных формул православия, пользовавшегося репутацией наибольшей консервативности и враждебности научному познанию.

Однако при бесспорной способности Н. Ф. Федорова к постановке предельных вопросов, доведению до полной определенности различных тенденций, выдвижению предельных целей деятельности, в проблеме отношений науки и веры он самым заурядным образом воспроизводит распространенную, чтобы не сказать обывательскую, точку зрения, обнаруживает явную неспособность или полнейшее нежелание разобраться в истоках и существе их противостояния. В глубинах православной традиции федоровская постановка вопроса о «научном» воскрешении мертвых недопустима: неблагочестиво поддаваться любопытствующим и маловерным рассуждениям о том, как осуществится всеобщее воскресение, построение же «проекта» воскрешения, намерение восхитить его, есть отягченная горделивым самомнением крайняя степень прелесть.

«Но речет некто, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — како востанут мертвии (1 Кор. 15, 35)? О неверие, о безумие! Кто единым хотением превратил персть в тело, Кто малейшему семени во чреве повелел образовать многовидный и многообразный организм нашего тела, Тот не паче ли может единым хотением снова возавать тело, которое было и разрушилось? *Кои же телом приидут? — Безумие!* Если твое ожесточение не позволяет тебе верить словам Божиим, то по крайней мере поверь делам. *Ты, еже сееши, не оживет, аще не умрет:* и еже сееши, не тело будущее сеиши, но голо зерно, аще случится, пшеницы или иного от прочих. Бог же дает ему тело, якоже восхождет, и комуждо семени свое тело (ст. 35—38)» (15, с. 307).

Федоров, впрочем, не исключает всеобщего воскресения по воле Божией: «я буквально верю, что если люди останутся такими же противниками воли Божией, как теперь, — пишет он, — то последует Воскресение Суда, воскресение вечного наказания; то есть, грешники будут осуждены на казнь, а праведники на созерцание казни», и уточняет далее, что «такое учение, хотя и принимаемое православным богословием, есть католическое» (II, 43). Истинно православным же, с его точки зрения, является неперемнное спасение всех — полнота воскрешенных поколений необходима ему для полного управления миром.

Но «спасение всех» заставляет вспомнить Оригена, а также писателей-теософов, у которых он пользовался известным влиянием. Православная же традиция основывается на словах Господа, провозвестившего, что мертвые воскреснут *по гласу Сына Божия* (Ин. 5, 25, 27—28) «и изыдут сотвориши благая в воскресение живота; а сотвориши злая в воскресение суда» (Ин. 5, 29—30). Эти слова Спасителя были предвозвещены и пророками: св. пророк Даниил, провидя время Суда, писал: «и мнози от спящих в земней персти встанут, сии в жизнь вечную, а онии во укоризну и в стыдение вечное» (Дан. 12, 2).

Тем не менее, сама мысль о всеобщем прощении, если исходит из упования на безграничное милосердие Божие, не будет, по-видимому,

заведомо предосудительной. Но Федоров вполне отождествляет духовное спасение с «научным воскрешением»: все предшествующие поколения, независимо от своих деяний и нравственного состояния, могут через объединение научных усилий «верующих и неверующих» не только получить свои физические тела, но с ними и полное оправдание. Наука, по самому существу своему деятельность инструментальная, с миром духовным лишь отчасти соприкасающаяся, оказывается основным средством духовного спасения...

Обо всем этом так или иначе следовало задуматься автору «Философии общего дела», прежде чем выдвигать в качестве задачи «примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (1, 479). Даже Вл. С. Соловьев — даже он — вынужден был заметить Н. Ф. Федорову, что общее дело «должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов» (16, с. 347).

С точки зрения православной традиции учение Н. Ф. Федорова нельзя определить иначе как рационалистическую ересь. В системе же понятий так называемого «научного мышления» его, с другой стороны, нельзя не рассматривать как необходимое и общезначимое — в нравственном и логическом отношениях — выражение предельных возможных чаяний и внутреннего кризиса западного жизнепонимания. В учении Н. Ф. Федорова западная мысль (а отнюдь не русская) впервые заговорила на языке православия, оставаясь все еще верной своим изначальным мировоззренческим позициям. Если «Философия общего дела» станет для нее «окном» в православие, учение Федорова по-своему получит оправдание. Но в равной мере оно может стать источником соблазна.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Н. Бердяев. Религия воскрешения. Философия общего дела Н. Ф. Федорова. — «Русская мысль», 1915, № 7.
- [2] Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. I. Верный, 1906; Т. II, М., 1913.
- [3] Нила Сорского предание и устав. Памятники древней письменности и искусства. CLXXIX. СПб., 1912.
- [4] С. Голованенко. Тайна сыновства (о христианстве Н. Ф. Федорова). «Богословский вестник», 1915, март.
- [5] Г. В. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- [6] Чжуанцзы. «Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая». М., 1967.
- [7] С. Глаголев. Мечты о прекращении войн. «Богословский вестник», 1915, март.
- [8] Толстовский музей, т. II, СПб., 1914.
- [9] В. В. Зеньковский. История русской философии, т. 2, М., 1956.
- [10] С. Голованенко. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова). — «Богословский вестник», 1914, июль — август.
- [11] А. Белый. Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 1917.
- [12] V. Considérant. Destinée social, vol. 1, Paris, 1848.
- [13] Вл. С. Соловьев. Идея человечества у Августа Конта. — Собрание сочинений 2-е изд., т. IX, СПб., 1913.
- [14] А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 1930.
- [15] Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина точное изложение Православной веры. М., 1844.
- [16] В. С. Соловьев. Письма. Т. I, СПб., 1908.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., «Мысль», 1982; Н. Ф. Федоров. «Фауст» Гёте и народная легенда о Фаусте.— «Контекст — 1975», М., 1977, с. 315—343; В. Львов. Загадочный старик. Повесть-хроника. «Нева», 1974, № 5, с. 65—122 (Отд. изд.: Л., 1977); С. Г. Семенова. Николай Федорович Федоров (жизнь и учение).— «Прометей», т. XI. М., 1977, с. 87—105; Н. Скотов. Спор двух утопистов. «Звезда», 1978, № 8, с. 172—180.

² См.: Л. В. Голованов. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского. «Труды III Чтений К. Э. Циолковского». Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1969, с. 3—16; Н. К. Гаврюшин. Художественное творчество и развитие науки (становление идеи освоения космоса). Автореф. канд. дисс. М., 1973.

³ С. Н. Булгаков. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров). В его кн.: Два града, т. II, М., 1911, с. 270 (впервые: Московский еженедельник, 1908, 5 декабря).

⁴ Письма Вл. С. Соловьева, т. I, М., 1908, с. 346—347; т. 4, СПб., с. 118.

⁵ О том же пишет Н. Бердяев: Федоров «верит в возможность рационально регулировать и управлять всей жизнью мира без всякого иррационального остатка» (I, с. 77).

⁶ Здесь, как это ни удивительно, критика намерения воскресить предков (6, с. 224).

⁷ Нельзя в связи с этим не вспомнить о неопровержимом выводе, сделанном советским филологом проф. А. Ф. Лосевым на основании большого искусствоведческого и литературного материала: «Прометей — это Сатана» (А. Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 296).

⁸ «Общее дело Федорова, поскольку нет в нем созидания, благодатного преобразования, а есть лишь имманентное воссозидание, — неделание» (I, с. 119).

⁹ «В его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «неделания»; «в его проектах» вовсе нет «посторонности» (5, с. 323).

¹⁰ Федоров «почти не понимает тайны Голгофы, мистерии креста и распятия». не верит в дьявола (I, с. 118).

¹¹ Точь-в-точь как позднее у К. Э. Циолковского: девство Пресвятой Богородицы — «мечта» о будущей женщине, которая будет давать детей, но не будет подвержена животным страстям.

¹² М. Нордау, как сказано в одной из новейших работ, «долгое время служил «либеральной ширмой» социализма» (В. Скурлатов. Примечания. В кн.: В. Бегун. Вторжение без оружия. М., 1977, с. 152).

¹³ По мере того, — пишет Р. Штейнер, — как «абстрактные мысли приходились всё более по вкусу, — они также утверждались во всей практической жизни, — люди становились всё более похожими на свои абстрактные мысли» (R. Steiner. Das Künstlerische in seiner Weltmission. Dornach, 1961, S. 112—113).

¹⁴ «...внутренняя роспись Музея храма, — по Федорову, — посвященного миру и согласию (Пресвятой Троице), представит план соединения Церквей, основанный на примирении империй в деле обезоружения Ислама, — план умиротворения степи (кочевья), чрез превращение городской воинской повинности в сельскую, с чем связано и превращение денежного хозяйства в натуральное, т. е. обезоружение Евреев... Музей храм Пресвятой Живоначальной Троицы, вместив в себе, в изображениях, храмы всех стилей, храмы одушевленные, и иконы всех пошибов, требует внехрамового дела, которое и изображается на наружных стенах храма...» (2, т. I, с. 620—621).

¹⁵ Нелишне вспомнить здесь о происхождении Н. Ф. Федорова, незаконного сына князя Павла Ивановича Гагарина, «...Замечательной фигурой был дед его Иван Алексеевич Гагарин, — пишет А. Остромиров, — сановник и один из виднейших масонов екатерининской эпохи» (А. Остромиров. Н. Ф. Федоров. Биографический очерк. В кн.: «Н. Ф. Федоров. Философия общего дела», т. I, вып. 1, Харбин, 1928, с. VIII).

¹⁶ Н. Ф. Федоров. Астрономия и архитектура. «Весы», 1904, № 2, с. 20—24; Н. Ф. Федоров. Письмена. Там же, № 6, с. 1—5.

¹⁷ «Так как христианский Бог бестелесен, то под словом «лицо» здесь может разуметься никак не физический облик, а метафизическая и нравственная личность. и следовательно, выражение: «личность, имеющая три лица», равносильно выражению: личность, имеющая три личности» (13, с. 9); «слово лицо, личность вовсе не имеет такого твердо установленного значения, какое, по-видимому, приписывает ему наш автор» (13, с. 19).

¹⁸ Чтобы полнее представить влияние «позитивной религии» на мировоззренческие поиски русской интеллигенции 1880-х годов, необходимо обратить внимание на деятельность В. Фрея (В. К. Гейнса) — русского дворянина, который, изучив сочинения социалистов-утопистов, сначала вступил в тайную организацию «Земля и воля», а в 1866 г. уехал с супругой в Америку, принял американское гражданство, сменил фамилию и стал проповедником «религии человечества», основанной на учении О. Конта. В 1885—86 гг. он приезжал в Россию поучать своих бывших соотечественников исти-

нам новой религии. Вокруг В. Фрея создалось даже небольшое «братство», в которое входили братья Ольденбурги, В. И. Вернадский и др. (см. *И. И. Мочалов*. Л. Н. Толстой и В. И. Вернадский.— «Русская литература», 1979, № 3, с. 194—195). О воззрениях Фрея дают представление следующие его высказывания: «Я могу допустить, что деятельность христианина может ни в чем не уступить по своей энергии деятельности сознательного религиозного позитивиста (и поэтому для меня безразлично, читает ли он Евангелие или Конта) — потому что в обоих ясно и отчетливо горит одно (и самое сильное) религиозное чувство; но, извините, служение неясному идеалу никогда не может сравниться с ясным служением Человечеству» (*В. Фрей*. [Письма]. «Русские пропаганды», т. I, М., 1915, с. 356); «вместо поблекшего образа Христа подымается теперь образ Человечества» (там же, с. 302—303). Весьма вероятно, что именно к религии Человечества восходит истоки распространенного в современной натурфилософии понятия «ноосфера», связанного в первую очередь с работами В. И. Вернадского и очень напоминающего то, что В. Фрей называет «душою Человечества»: «Совокупность всего великого, прекрасного и истинного, что было пережито и добыто в прошлом, что сохраняется донныне, несмотря на непрерывную смену атомов, участвующих в этой работе» (там же, с. 284).

¹⁹ См., например, такие работы в духе «Философии общего дела», как: *А. Святозар, П. Ивановичий*. Биокосмизм. Материалы № 1. «Креаторий биокосмистов», М., 1921; О пролетарской этике (пролетарское творчество с точки зрения реалистической философии). М., 1918, особенно с. 38—39.

²⁰ О. А. Белоброва. Личность и научно-просветительские труды Николая Спафария.— В кн.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты. Л., 1978, с. 15; *Д. Т. Урсул*. Николай Гаврилович Милеску Спафарий. М., 1980, с. 55—56, 61—62.

²¹ А. Н. Пыпин. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916, с. 498, 530. Автор и редактор (Г. В. Вернадский) симпатизируют масонству и очевидно неплохо информированы.

Что в основе масонской идеологии лежит именно гностицизм в той или иной его модификации — общезвестно, поэтому мы ограничимся лишь одной цитатой: «Главари шведского масонства конца XVIII века утверждали, что им открыто тайное знание, Gnosis. По одному преданию, передаваемому образами, Спаситель мира открыл избранникам из среды апостолов тайну жизни и смерти, тайну бытия, творения и Творца; им же сообщил «Великий Учитель и Пастырь» сокровенный, истинный смысл Священного Писания, но столь великое знание, под печатью строжайшей тайны, передавалось якобы изустно и дошло до храмовников, а от них уже до масонов» (Масонство в его прошлом и настоящем. Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. Т. II, М., 1915, с. 75—76). На стр. 165 этой книги приводится рисунок из старинной масонской рукописи «Масон в символах», удивительно напоминающий схему робота из какого-нибудь современного учебника. Сопоставление этого рисунка с любой православной иконой делает явным и наглядным глубочайшее различие в понимании человеческой сущности двумя мироэстетическими традициями.

²² Например, книга Дж. У. Дрэпера «История конфликтов между религией и наукой», выдержавшая серию изданий на английском языке, выпущена была и в «Международной научной библиотеке» на французском, немецком, итальянском и русском языках также несколькими изданиями. Русский перевод вышел под названием: Дж. У. Дрэпер. История отношений между католицизмом и наукой. Пер. с англ. под ред. А. Н. Пыпина, СПб., 1876 (переводческая деятельность знатока масонства и популяризатора рационализма А. Н. Пыпина вообще весьма показательна). «Я знаю,— писал К. Н. Леонтьев,— что русский перевод Дрэпера у нас одно время был очень в моде. Когда я цензорвал каталоги земских и других провинциальных библиотек, то своих не находил — ни Хомякова, ни Данилевского, ни Страхова, ни Вл. Соловьева, а Дрэпер и Бокль — тут как тут!» (Письмо К. Н. Леонтьева Анатолию Александрову от 15 марта 1889 г. «Богословский вестник», 1914, июнь, с. 297).

²³ «Кажущийся антагонизм между наукой и религией... в космической философии решительно и навсегда устраняется», — писал Фиск (*J. Fiske. Outlines of cosmic philosophy based on the doctrine of evolution with criticism on the positive philosophy*, v. I, Boston & N. Y., 1900, p. 184; *J. Fiske. The Idea of God as affected by modern knowledge*. Boston & N. Y. (1 ed. 1885), 1893). Любопытно, что последняя книга принадлежала ученику и последователю Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову (см. *Н. К. Гаврюшин*. Космическая философия» Джона Фиска (1842—1901). «Труды X и XI Чтений К. Э. Циолковского». Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1978, с. 121).

²⁴ (Е. П. Блаватская). «Пролог» (Проза) к Тайной Доктрине. «Вестник теософии», вып. 2, СПб., 1910, с. 134, 136.

²⁵ К. дю Прель. Философия мистики, или двойственность человеческого существа. СПб., 1895, с. X.