

С. Г. СЕМЕНОВА

Идея всеобщности спасения у Н. Ф. Федорова

(в контексте христианской традиции апокатастасиса)

Идея *всеобщности спасения*, представленная в лоне христианской мысли (Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена...), церковно-догматически принята не была. Между тем, углубленно развитая русскими мыслителями в перспективе *активной, творческой эсхатологии*, предполагающей участие самого рода людского в стяжании онтологических обетований обоженной природы, эта идея представлялась Владимиру Соловьеву и Сергию Булгакову, Николаю Лосскому и Николаю Бердяеву, Евгению Трубецкому и Георгию Федотову капитальной, без которой христианство на земле, замысел Божий о человеке и мире фактически терпит поражение. Не забудем лишь, что Николай Федоров был первым в ее выражении и утверждении.

Так, Бердяев полагает предельной задачей христианской этики именно осуществление всеобщего спасения: «реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преобразению злых», иначе говоря, освободить «всю тварь от временных и “вечных” адских мук», без чего, по мнению мыслителя, «царство Божье не может удалиться»*. Федоров с его практически-цепким мышлением, имея в виду завершительную заповедь Христа, заповедь научения истинам и задачам Благой Вести, собирания всех племен и народов в единство, данную Спасителем ученикам уже после Своего воскресения («Шедше, научите вся языки, крестяще во имя Отца и Сына и Святого духа» — Мф 28: 19) конкретно, разяще иронически обнажает принципиальную невозможность мировой победы христианства при сохранении фундаментального его школьно-катехизического дефекта, упертого в представление о рае и аде, финальном неизбежном разделении человечества на спасен-

ных и вечно проклятых: «Но возможно ли это соединение теперь, когда европейские (то есть нехристианские, хотя и величающие себя таковыми) миссионеры приходят к народам, у которых еще не иссякла любовь к отцам, и проповедуют им, что они, крестившись, будут по смерти наслаждаться зрелищем вечной казни своих родителей? Возможно ли при *такой* проповеди соединение народов на общее спасительное дело?.. Конечно, даже старосветские и новосветские каннибалы догадались, что такие искренние проповеди, годные еще, быть может, для высококультурной Европы совсем непригодны для менее развращенных народов, а потому они и решились скрывать этот столь любезный прогрессивным народам догмат» (IV, 75).

Зададим себе простой вопрос, из разряда таких наводяще-*гевристических*, какие любил ставить Федоров: зависят ли судьбы общества, человека, людей в целом от Бога, в которого они верят или верили их родители и предки, будь то христианская Троица, мусульманский Аллах или какой-нибудь псевдорелигиозный идеал, вроде коммунизма или фашизма, опознававшихся как высшая священная цель? В случае с последними ответ очевиден: зависимость — прямая и достаточно полная. В первом случае высшее Благо, Истину и Красоту являет Бог, и вот когда человек верит в Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою тварь, обрекающего какую-то часть людей (а ведь созданы они в первообразе по Его образу и подобию) на участь неисцеляемых злодеев и грешников, неудачников бытия, вредный сор, тех, кто будет вечно мучиться в отвержении (т. е. награждает их черным бессмертием, нескончаемым отрицательно-адским бытием), то, наверное, это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое поведение, на их как бы свыше санкционированное отношение к *другим, не тем*, недостойным и чуждо *отвратительным* индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, считать за зловредное ничтожество, уничтожать... Кстати, какой-нибудь «сциентифичный ад», «научный», «усовершенствованный», который проектировал Эрнест Ренан*, чтобы в *прекрас-*

* Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 318.

* Э. Ренан, французский философ, историк религии, в работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) признавался: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту — мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий» (Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162). Именно об этом проекте Федоров писал так: «До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 172).

ном *будущем* «аристократия ума», «непогрешимое папство» могли держать в повиновении слабую и лукавую, злобную и преступную часть общества, оказался логически и эмоционально-оправдательно возможным в «ужасной мечте» философа как раз потому, что есть в религиозном устройении бытия такое «замечательное» заведение. И сколько таких обезьяньих карикатур высшего карательного «образца» уже было и, возможно, еще будет на земле!

Казалось бы, *ад* и *рай* — предельно метафизическая, мистическая идея, *невмещаемая* в наше разумение. А вот Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от нее так и несет «социальной обыденностью», в которой преломляются божественные откровения, добавим — преломляются низменно и пошло. Догмат о вечности адских мук, названный Вл. Соловьевым «гнусным», обнаруживает человеческую, *слишком человеческую* основу: мстительно-сладостное распаление под видом «идейной» принципиальности и непреложности (вспомним Тертуллиана, обещавшего в небесную награду правильным и чистеньким многократно умноженное — в сравнении с удовольствием созерцания гладиаторских боев — наслаждение «цирковым» зрелищем адских мук врагов и грешников). И растет эта основа из смертной превратности нашей несовершенной природы: сами каждую минуту дрожим за место под солнцем, за блага, за саму жизнь — вот-вот прервется от какой-нибудь каверзы или случайности, все нас уязвляет и грозит бедствием — и оттого, о, сколь часто вылезает, пусть хорошо замаскированное, удовольствие от худой участи другого: обругали того, оклеветали, оборовали, слетел с должности, слег в больницу, потерял здоровье, а то и жизнь, а я... вот пока тут и ничего, держусь! А ежели этот другой еще случился причиной ухудшения, умаления нашего собственного существования, прекращения жизни близких и угрозы для нашей собственной, то тут уж желание ему кар и казней, почему бы и не жесточайших и вечных, кажется вполне справедливым и законным. (А будь мы в другой, неумаляемой, бессмертной, высшей природе, разве были бы способны на такие чувства?!)

А уж тем более может ли так чувствовать и располагать Господь, Который «благ и к неблагоприятным и злым» (Лк 6: 35), христианский Бог любви и милосердия, пришедший «взыскать и спасти погибшее» (Мф 18: 11)? Какое надо иметь низменное, дурно антропоморфное в нравственном плане представление о Боге, чтобы соделать Его автором такого разрешения конечных судеб для Него пока бесконечно низшей, *падшей*, смертной, хоть и сознательной и наделенной свободой, твари! Разве может Царствие Небесное, предполагаемое спасенное бытие, держаться таким диссонансно-трагическим, застывшим на веки веков напряжением двух крайних полюсов: райского и адского? О том, что вечный ад озна-

чал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога, не раз говорили русские религиозные мыслители. Тогда надо признать, что идея темного рока, непреодолеваемой фатальности будто бы вплетена изначально в замысел Бога о мире и человеке. Но это логический и нравственный абсурд. Не говоря уже о том, что такой Бог вызывает, конечно, трепет страха и ужаса, а, может быть, у особенно бесстрашных сердец отвращение и отталкивание, но ничего другого... Недаром в «Смысле жизни» философ Евгений Трубецкой с дерзновенным внутренним убеждением писал: «Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом, в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*» *.

Именно «эсхатологический терроризм», по определению С. Булгакова, пожалуй, более всего способствовал душевному и интеллектуальному отпадению от христианства, тому богоборчеству, которым отмечена духовная история католического Запада, где особенно свирепствовала «адская» педагогика. По самому большому метафизическому счету, человечество ушло в секулярность, убегая от железно гарантированной большинству адской угрозы. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — всё это вообще не существует в позитивном научном поле современного широкого мировоззрения. Ад столь нестерпим сознанию и подсознанию человека, что тот вообще предпочел отказаться от обещаний вечности, раз таит она в себе участь отрицательного, мучительного бессмертия. И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена (возможно, всеяна известным врагом) и столь решительно такая безумная, абсурдная диспропорция: эфемерно краткий земной срок фундаментально несовершенного существа, отмеченного первородным грехом пожирания и убийства, почти неизбежно в той или иной степени срывающегося в различные формы зла, — и бесконечность наказания в бесконечности времен; световые миллиарды и миллиарды лет, да какие там *световые, адски-крошечные*, — и миг 50—60—70—80 лет, теряющийся в них как *ничтожность*! В атеизме подсознательно выбирается небытие, не чреватое дурным сюрпризом несказанных и нескончаемых страданий.

И это один из психологических аргументов — наряду со многими другими, онтологическими, этическими, социальными... — за фактически анти-божескую, клеветническую на Бога любви и милосердия суть догмата о финальном разделении рода людского на спасенных и навечно проклятых. Любить Бога и добродетель под террором адского наказания — это все равно, что целовать сапоги палача, грозящего тебе дыбой, клясться быть послушным

* Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Париж, 1979. С. 117.

и служить ему на пороге пыточной камеры, дабы избежать ее... Какой жуткий комплекс из ужаса, вытесняющего любовь, из протеста и бунта против Творца свивался не раз из глубинного стресса перед таким Божьим эсхатологическим приговором! Недаром некоторые особо душевно одаренные святые выражали свой внутренний порыв как бы заткнуть собственной жертвой адское жерло: разделить участь отринутых братьев, раз такие будут, добровольно занять место в преисподней ради спасения грешников, обреченных вечным мукам.

Утверждение идеи вечного наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснять исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заполнили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевлял идеал космического преображения в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель космогонического процесса — обожение твари и мира. Оттого здесь столько последователей идеи апокатастасиса — от Климента Александрийского и Оригена (отцов идеи) до свт. Григория Нисского и близких к такому видению свт. Григория Назианзина и св. Максима Исповедника. Оттого и идея всеобщности спасения с новой силой убежденности, онтологической и нравственной, утвердилась и в русской православной мысли конца XIX—XX вв. И конечно, замечательный, многозначительный факт, что в Символе Веры нет ни слова о каком бы то ни было окончательном разделении после Воскресения рода людского на неизбывных грешников, вечных адских страдальцев, и блаженных жителей рая, оправданных своими добродетелями, ни слова вообще о рае и аде. Только великое вздыхание: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века».

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед погибелью и стремлением стяжать прощение и спасение через самоотречение от мира, аскетизм разной степени, через строгое следование обрядовым предписаниям... В этом христианстве и силен элемент педагогический, юридически-судебный в понимании отношения Бога к миру. Его Федоров называл христианством несовершенного этапа развития рода людского. Другое — христианство всеобщего преображения и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность *лучших* перед *худшими*, перед несовершенством и злом мира. Здесь торжествует эрос восхищенной, творческой любви, высшей, благой свободы.

Многочисленные сторонники догмата о вечности адских мук, как известно, в своем, как им представляется наиболее разящем аргументе, объявляют его Божественной уступкой человеческой свободе, апеллируя к *свободному* упорству нераскаявшихся грешников закрыть засовы своей преисподней, так сказать, *изнутри*, добровольно остаться в злобном противобожеском отвержении. Этот коронный аргумент, во-первых, открыто или скрыто напоен манихейским видением мировых вещей, верой в субстанциальность зла, его суверенное, вечное присутствие и действие в универсуме (тогда как для преобладающего христианского взгляда зло не обладает самостоятельно-державной природой и есть лишь «недостаток добра», отрицательная модальность свободы)*. Совершенно не учитывается тот факт, который первым подчеркивал ап. Павел: само уничтожение смерти как «последнего врага» становится актом освобождения разумно-чувствующих, свободных созданий Божиих от ига тяготеющего над ними зла, проникающего сейчас их естество и поведение, в том числе в самых страшных его эксцессах. Злая демоническая иррациональность потесняется и изживается уже в ходе победоносной борьбы со слепыми смертоносными силами, действующими вне и внутри человека, к чему как к Богочеловеческому свершению призывал философ всеобщего дела**.

* Наиболее радикально и последовательно такой взгляд был развит Псевдо-Дионисием Ареопагитом в книге «Божественные имена» (V—VI вв.). Все сущее, рассуждает выдающийся анонимный богослов, скрывшийся под знаменитым именем св. отца I в., происходит только из Блага, которое по природе созидательно и охранительно, зло же, способное лишь к разрушению и уничтожению, никак не может быть «причиной становления сущего, поскольку оно само по себе только искажает и уничтожает основание всего сущего». Даже падшие ангелы, демоны «злы не по природе, поскольку в этом случае они не могли бы ни произойти из Блага, ни измениться и из добрых (ангелов) стать злыми, и вообще они не могли бы существовать будучи изначально злыми по природе» (Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 48, 52).

** Не говоря уже о том, что повоскресное освобождение от смерти вырывает корень иррационально-смертного противления, бунтарско-нигилистической самости, корень зла в человеческой природе (так что кому и зачем противопоставлять себя Богу — такое рождает как раз фатум смерти или ужас посмертного вечного ада), попробуем рассудить простейше-психологически. Каждый, кто имел опыт непереносимых физических болей, знает — какое там может остаться переживание и утверждение личности (в случае с адом личности автономно-противобожеской), когда в таком состоянии все уходит, человек весь *вытекает* (как, кстати, показали писатели XX века, исследовавшие пределы навязанных извне длительных диких

Во-вторых, такой догматический подход не чувствует нового качества повоскресного, бессмертного бытия с преображением всей сознательной твари, добродетельной и грешной («сеется тело душевное, восстает тело духовное» — 1 Кор 15: 44), что открывает обретенному более высокому уровню сознания воскрешенных возможность более-менее длительного выжигания в себе прежнего земного греха, очищения и восхождения в соборное единство со всеми.

Этот эмоционально-мыслительный комплекс, доводивший до полноты жизнеспасительную потенцию христианства, был целиком выражен уже Оригеном, а его религиозные обоснования апокатастасиса (исключая идею предсуществования душ, с которой он связывал *всеобщее восстановление*, за что и был осужден на V Вселенском соборе) были приняты свт. Григорием Нисским, а через полторы тысячи лет богочеловеческим христианством ряда русских мыслителей, начиная с Федорова. Среди этих обоснований несколько самых важных: все существа первоначально сотворены Богом как благие, но само благо субстанциально принадлежит только Богу, для прочих тварных созданий оно подвержено колебанию, увеличению или умалению, вплоть до ниспадения во зло, но и... возвращения к добру. (Образ неабсолютности, неонтологичности зла в христианстве являет сам главный персонифицированный его носитель — сатана, ведь по своей первоначальной природе был он ближайшим ангелом Божиим, а его новый мировой статус после бунта гордости и отпадения рождается из извращения его первоестества. И следовательно, он может от этого извращения избавиться — непереходимых онтологических границ для этого нет.) Более того, обладая заимствованным бытием, не

мук и боли), остается одно безобразное, нестерпимое страдание, которое лишь бы любой ценой прекратить, хоть ненадолго! Также как какая там личность в одичавшем от голода человеке! Одно маниакальное одержание — что-то, все равно что съестное бросить в нестерпимо сосущую внутреннюю пустоту! В этом один из смыслов просьб Богородицы к Сыну в особо любимом на Руси византийском апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», смысл сострадательно-понимающий, женски-проникновенный — хоть на время христианских праздников дать передышку адским страдальцам. Как будто борьба со злом перестанет быть эффективной, если выбросить адские угрозы (как полагают многие христианские *педагоги*, педагоги в широком смысле), а не напротив, только в поле всеобщей надежды не на наказание, а на избавление от генетического, физиологического, социального, нравственного *брака* в человеке, вплоть до самого серьезного и страшного, эта борьба получает возможность стать тотальной, углубленной, внешней и внутренней, преображающей и искупляющей носителей зла.

являясь *причиной самой себя*, сознательно-чувствующая тварь, получившая как жизнь, так и добродетель в качестве милостивого дара Божия, может придать им сущностно-неразрушимое (уже не колеблемое, не изменчивое, не совратимое) качество только как плод выбора и деяния ее самой. Бог дал людям свободу, полагает Ориген (а за ним и свт. Григорий Нисский), «чтобы добро было собственным их добром», чтобы стяжание достоинства первого творения (по образу и подобию Господа) они по-настоящему приобрели «себе своими собственными, прилежными трудами в подражании Богу <...> чрез исполнение дел» *.

Другим *методологическим* обоснованием метафизики спасения было положение, высказанное Оригеном с предельной четкостью: «Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть. <...> Субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания» **. В свете этого положения уясняется уязвимость так называемой концепции «условного бессмертия»; в русской мысли ее развивал Евгений Трубецкой в стремлении преодолеть невыносимые антиномии догмата о вечности адских мук, ища «гуманный» выход из невозможности принять полюса рая и ада, адский садизм, несовместимый с благим всемогуществом, милосердием Божиим. Пытаясь все же не поколебать основной принцип свободы твари, в том числе свободы выбрать и окончательную гибель, Трубецкой находит выход в идее мгновенного уничтожения, изглаживания из бытия тех грешников и злодеев, которые сами окончательно оторвали себя от Бога, источника всякого существования (для них «*вечность ада есть вечность мига*» *** этого страшного разрыва с бытием). Интересно, однако, что добровольно оказавшиеся за *бытием*, *забытые* всеми как небывшие они вместе с *адам* их аннигиляции «со всей его беспредельной мукой» **** остаются, по Трубецкому, только в памяти Бога, «в вечном божественном всевидении» ***** — неотрефлектированно, подсознательно философ как бы *наказывает* самого Господа, похоронив в Нем одном горькое знание неполной удачи творения. Недаром С. Булгаков, объявляя «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» катехизический догмат о еде, решительно утверждал: «Но не меньшим, если еще не большим кощунством и даже прямою ересью является второе понима-

* Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 152, 256—257.

** Там же. С. 261.

*** Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 122.

**** Там же.

***** Там же. С. 123.

ние, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное» *.

Традиция апокатастасиса, начиная с Оригена, видит здесь другое решение, согласующее всемогущую и благую волю Божию с возможностью свободного избрания добра Его тварью, так чтобы воистину осуществилось пророческое обетование: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15: 28); «И ничего уже не будет проклятого» (Откр 22: 3). Повоскресное нетленное совершенство тела способствует совершенствованию естества всех восставших, сознательной самоказни за прежние грехи (когда «человек некоторым образом сам себе будет судьей» **) и постепенному самоискуплению в нематериальном «разумном огне», который каждый зажигает сам, в «духовной бане» очищения прежде грешной души. Этот путь возвращения к добру, путь десатанизации для крайне озлобленных субъектов, отягощенных тяжким преступным грузом, в том числе для самого сатаны, будет долгим и мучительным, но не вечным. Ад в таком смысле, как уже отмечалось, не привязан к определенному геенскому пространству, он не локален, а нравственно-духовен.

По вещему указанию еще пророка Исаяи, чутко воспринятому апологетами всеобщего спасения, речь идет о проходе сквозь собственный огонь, которым грешник наказывается («Идите в пламень огня вашего и стрел, раскаленных вами» — Ис 50: 11), где и сгорают его грехи. «Апокатастасис не есть примирение с грехом и его оставление без последствий как даровое прощение, — отмечает С. Булгаков пространно-поверхностное толкование, — Вся сила греха должна быть изжита и выстрадана в этих веках веков...» ***. Иными словами милосердие Божие не ограничивается малыми пределами земной жизни, где каждому всегда открыто покаяние и обращение к добру, но распространяется и за ее грань, за грань смерти и Страшного Суда, утверждая веру в безмерность благодати Господа, исправимость самых страшных изъязнов, искупление самого радикального зла — при предпосылке нравственно-душевной активности самих несчастных носителей этого зла (когда на земле «душа остается неуврачеванной, то для нее хранится врачевание в будущей жизни» ****). Возрастание в «будущем веке» для всех не ограничивается, «оно необходимо распрос-

* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. С. 204.

** Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Беседа V // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М., 1862. С. 433.

*** Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 224—225.

**** Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 31.

траняется не только на возрастание в добре, но и на изживание зла...» *. Этой верой дышат молитвы за усопших, да и католическое чистилище...

О чистилище как физической и нравственной необходимости для всех и в смертном, и в бессмертном статусе писал Федоров. Не может быть безысходного ада, невозможен ни в какой форме садизм Царствия Небесного. Но готового рая тоже пока быть не может, ибо нет абсолютно праведных, невинных и чистеньких, все причастны к первородному греху пожирания и вытеснения, все нуждаются в очищении. Кстати, Федоров остроумно замечал, что «суду и прискорбному отделению» подлежат, как известно, «агнцы от козлиц (а не от волков), так близких по природе, принадлежащих к одной семье...» (III, 320). Под чистилищем мыслитель предлагает понимать в определенном смысле и всю историю и все настоящее человечества, подверженного бичам слепых природных сил вне и внутри себя: снаружи бушует глад, наводнения, пожары, извержения; внутри индивидуальной и коллективной людской природы рвется злое самоутверждение, насилие, убийство, война, но вместе происходит и самовоспитание человечества, растут его созидательные силы, осознаются пути спасения. «Но если рай должен опуститься в чистилище, то и ад должен подняться до него же, так что будет уже одно чистилище, которое и есть сама наша история, хотя и не выходящая из области, доступной чувствам. Из нее надо создать рай, несравненно высший Дантова, высший, — ибо он будет создан не созерцанием и не словом только, а делом, и в нем не будет ни господства, ни осуждения» (II, 48). Но чистилище истории есть, а может и целиком обернуться форменным адом. На природном, языческом пути человечество идет к своему концу, «страшному суду» самоистребления; признаки конца уже проступают трупными пятнами на теле современного мира. «Для века индустриализма апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней» (II, 209). Проход через настоящее чистилище еще только предстоит; очищение и спасение произойдет в самом процессе созидания рая, Царствия Небесного, постепенного преобразования себя из человека жрущего, вытесняющего и смертного в человека самосозидающего, воскрешающего, бессмертного.

Интересно, что именно эсхатологи апокатастасиса высказывали в общем метафизическом виде, отнесенном к повоскресному эону бытия, те установки постепенности созидания Царствия Небесного (до «восстановления в первоначальное единство», благо и красоту

* Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М., 2005. С. 507.

«очищение и исправление будут совершаться постепенно» *), эволюционного вращивания в высший божественный тип бытия, который применительно к истории как «работе спасения» разрабатывали русские активно-христианские мыслители, основываясь, в частности, на знаменитых евангельских притчах о посевах и всходах, о горчичном зерне, о закваске... «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.» **, — высказывался Вл. Соловьев в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания», проникнутом идеями Федорова, правда, без той деловой конкретики, которую, по первоначальной договоренности с библиотекарем Румянцевского музея, он должен был внести в свое выступление, но отказался от этого «по обстоятельствам публичного свойства» (IV, 244).

Первым из отечественных мыслителей ставя идею всеобщего спасения в неизымаемый краеугольный камень здания *активного христианства*, Федоров недаром счел необходимым написать единственную молитву — касалась она как раз того, что еще прямо не вошло ни в молитвенный свод, ни тем более — в догматический кодекс: «Молитву о всеобщем спасении» (См. II, 47—48). Вообще надо отметить, что развитие религиозной идеи, и прежде всего христианской, идет как раз в направлении расширения объема спасения: в Ветхом Завете оно ограничивалось избранным народом, в Новом Завете уже обнимает *все языки*, в Новом же содержатся залогов богочеловеческой синергии, проецируемой в историческое и сверхисторическое свершение, с утверждением уже *личностного искупления и спасения всех*.

Правда, и в Новом Завете чувствуются еще глубоко укоренившиеся в сознании ветхозаветные влияния, неизжитая борьба противоположных религиозных тенденций: сильно тянет назад иудейская *избирательность* спасения, устрашающая педагогика эпохи религиозного детоводительства, и тут же *совершеннолетняя* Весть об усыновлении Богу, о необходимом совершении сынами человеческими Его дел, о взыскании погибших, искуплении злых. И в «Откровении св. Иоанна» соседствуют и сталкиваются взаимоисключающие ценностные струи: тут, с одной стороны, «и смерть и ад повержены в озеро огненное» (Откр 20: 14), т. е. уничтожены, и видение Небесного Иерусалима с древом вечной жизни, где

* Ориген. О началах. С. 261.

** Соловьев В. С. О упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Мю.ю 1998. С. 339.

«смерти не будет уже» (Откр 21: 4), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр 22: 3), т. е. не остается ничего и никого, изъятого из круга спасения и преображения; с другой, тут же звучит традиционное как необходимая, затверженная присказка: «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр 20: 15), «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов — участь в озере, горящем огнем и серою; это — смерть вторая» (Откр 21: 8). Правда, здесь нет зловещего рефрена, время от времени возникающего в Евангелиях, о вечности мучений, о *черве неумирающем* и *огне неугасающем*, непрестанно терзающих грешников, скорее, речь идет о некоем окончательном их уничтожении — «смерти второй», как бы онтологически финальной (что-то вроде только что рассмотренной бытийственной одномоментной аннигиляции отверженных у Евгения Трубецкого).

Размышляя над апокатастасисом в логике свт. Григория Нисского, философ всеобщего дела внес ряд свежих и ценных его обоснований и уточнений. Начнем с одного, на первый взгляд, *психологического* аргумента мыслителя. Он призывает вдуматься в само понятие «*Страшного суда*» и финального разделения *одесную* и *ошуюю* сынов и дочерей человеческих и почувствовать чистым сердцем и ясным умом: такой эсхатологический вариант будет на деле тотально карательным не только для проклятых грешников, но и для предполагаемых «спасенных», и может быть, для последних еще в большей мере, памятуя, что им надо вынести вечное разделение с *недостойными* братьями по человечеству, обреченными на ужасную участь! Так что, резюмирует Федоров: «одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук» (II, 129). Онтологически же углубляя — при взаимосвязанности, физической и нравственной, всех детей Адама, «*во всяком проступке виновен весь род человеческий* <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*. Если же всеобщее спасение достигнуто не будет, тогда наказание будет всеобщим» (II, 129).

Неудобно-железная конструкция школьной апокалиптической догмы рушится, появляется возможность выбора благого спасительного варианта, преодолевающего губительный конец. Идея условности апокалиптических пророчеств, всесторонне продуманная автором «Философии общего дела» с убедительной опорой на Священное Писание, была воспринята в русской религиозной философии как откровение. Н. А. Бердяев оценивал федоровское «истолкование Апокалипсиса» как «гениальное и единственное в истории христианства» *. Близко выражался и Г. Федотов: «Идея

* Бердяев Н. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 100.

Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе» *. Пророчество о дурном конце — открывает Федоров — условно, начатки именно такого понимания можно найти в отдельных высказываниях отцов Церкви, заложено оно и в самом Священном писании, в словах пророков о том, что Господь в случае обращения от злых дел отлагает то зло, которое помыслил сделать народу (см.: Иер 18: 7—11; Иоил 2: 13—14), в знаменитом пророчестве о скором сокрушительном изничтожении погрязшей в грехах Ниневии, снятом Господом после покаяния ее жителей (Книга пророка Ионы), в ряде указаний Самого Иисуса, внимательно собранных мыслителем.

Пророчество в религиозном смысле всегда есть не грозно-неизбежный приговор, а предупреждение о дурном обороте в случае упорства на ложных, противобожеских путях. Как «событие роковое, фатальное» (II, 49) его утвердило, по мнению Федорова, ученое сословие, склонное к созерцанию, к констатирующему знанию, оторванному от дела, от собственно религиозного дерзающего пафоса преображения налично-данного. «Будет ли кончина мира катастрофой, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединяясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (II, 50) — так в деловом, реалистически проективном духе переводит Федоров известное евангельское указание на два выбора человечества, нынешнего *широкого пути*, что не стесняет эгоистически-самостной, вытесняющей, расточающей богатства мира природы человека, но неизбежно ведет к гибели, и *узкого пути* восхождения к новой творчески-преображающей, бессмертной природе, двигаться по которому возможно только через отказ от животной-страстной, сомнительно-демонической безбрежности своего несовершенного, смертного естества.

Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскресение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой

* Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. Париж, 1938. № 13. С. 52—53.

странности, как при трансцендентном, при коем воскресение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). Тут, действительно, два различных выбора и исхода. Первый, трансцендентное воскресение, — как финал противления и бунта против Бога, нераскаянности, и к нему недаром отношение всегда было и не могло не быть амбивалентным. И, возможно, поэтому сама эта цель, это увенчание земной жизни — *воскресение* — не стало, как должно было бы, центральным в христианской религии и культуре, его почти бессознательно, но настойчиво изгоняли сами верующие как центральный пункт из своей веры, вообще как-то оттеснили на обочину христианства. Оказались необходимы особые нажимы, акценты, религиозно-философские обновления (начиная с Мережковского и других русских религиозных мыслителей, не говоря уже о Федорове, долго оставшемся в тени), чтобы остро напомнить, чего же мы чаем и во что верим.

А уж секулярный мир, уважая и нравственные христианские заповеди, и высокий облик Христа, Учителя морали, и даже идею Его искупительной жертвы, уж совсем мало задумывался, что значит это *воскресение* и не имеет ли оно отношение и к этому миру. В учении об имманентном воскресении предполагается другой путь: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», реальная натурально-онтологическая гармонизация мира и человеческой природы, ведущая к ее искуплению (и тут уже не должно быть никакой амбивалентности и страха). Благой вариант разрешения мировой драмы состоит в *органическом* вызревании Царствия Небесного в лоне земного бытия — через действительное осуществление библейской заповеди обладания землей, через регуляцию внешних природных стихий и все большее управление духом материи в самом человеке, когда неуклонно сужается сфера иррациональной злобности в нем, вплоть до ее полного исчезновения, и воскресенное человечество в полном составе своих преображенных поколений выходит в ту «полноту родства», совершенного многоединства, которую являет Божественная Троица. Это и есть вместо Страшного Суда — образ новой Каны Галилейской, пира бессмертия, любви, радостной встречи с Богом...

Кстати, один из последователей Федорова 1920—1930-х годов Н. А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (1932) дал оригинальное истолкование Откровения Иоанна Богослова, указав, что пафос его далеко не только катастрофический (линия угрозы) — в его символическую ткань затканы оптимистические образы конечного идеала, «Иерусалима Небесного», преображенного мироздания, а также образы, рисующие пути к нему: к примеру, победа над драконом и зверем из бездны — обуздание стихийно-смертоносных, хаотических сил в природе, обществе, человеке, тысяче-

летнее царство праведников — этап обожения (такая трактовка близка тому, как понимался миллениум апологетами первых веков христианства, такими как Иустин Философ и св. Иринея Лионский, видевшими в нем особый период, когда воцарится на Земле мир и совершенство, гармония между воскрешенными праведниками и преображенной природой, своего рода промежуточную, переходную полосу между современным падшим состоянием мира и окончательным торжеством Царствия Божьего для всех).

Большинство христиан понимает и принимает историю, включающую и их собственный малый жизненный срок, как полосу, которую необходимо лишь достойно *пережить*, а то и просто *пертерпеть*, крепясь лишь финальными за-историческими обетованиями. Тот «малый апокалипсис», который явлен в синоптических евангелиях, как будто в этом их еще раз высочайше утверждает. Откровение св. Иоанна в этом смысле несет другое послание. История — это, во-первых, борьба двух станов, христианского и антихристианского, разных ценностей и целей («вавилонская блудница» и «жена, облеченная в солнце», лжепророки и верные Христу и т. д.). Во-вторых, история здесь — достаточно длинный и драматически-захватывающий сценарий как разворачивания внутренней борьбы в природно-смертном человеке и внешней между эгостически-самостными индивидами, так и противостояния стоящих за этим вселенских сил зла (энтропии, распада, хаоса, если реалистически их раскрыть) и сил добра (порядка, стройности, восхождения сознания в лоне материи). Тут есть процесс, становление, тут есть этапы и переходы к окончательно обоженному Царствию Небесному — тысячелетнее царство Христа на земле (гл. 20).

Хилиастическую перспективу, явленную в Откровении Иоанна Богослова, чаще всего стараются не замечать, отмечают как неважную подробность. Ведь она особенно очевидно вносит в эсхатологию временно^{2е}, историческое поступание, имманентное начало, включает в историю метаисторический вектор. Прот. Сергей Булгаков призывал видеть в Апокалипсисе не только и не столько *жуть*, сгущающийся кошмар борения противоположных земных и вселенских сил (а ведь это и стало нарицательным: *апокалиптический* значит для нас ужасный, катастрофический), но и те радость и свет, что прорываются и царят и в пророчестве о тысячелетнем земном царстве праведников, и в образе Нового Иерусалима, преображенного эона бытия, где не будет уже «ничего проклятого». Тот же Булгаков призывал увидеть в Апокалипсисе, этой «полузапечатанной книге», не только эсхатологию, но и историю, некий мост между временным, земным и вечным, *небесным*. И этот мост явлен прежде всего образом миллениума, воскресения первого (Откр 20: 1—6). Для оглядывающегося, догма-

тически-*благочестивого* сознания как загвоздка и указание стоит здесь прорыв в более сложное видение, преодолевающее, говоря словами Булгакова, «антиисторический нигилизм под предлогом аскетизма»*.

Каким образом понять и представить в реалистической, активно-христианской, «федоровской» перспективе этот пророческий эпизод, в котором сатана сковывается на тысячу лет в бездне, затем следует воскресение не всех, а только праведников**, и они царствуют с Христом на земле эту тысячу лет, чтобы уже, как «священники Бога и Христа», не узнать «смерти второй» и войти без нового суда в окончательное Царствие Божие? В одной из заметок Федоров писал: «Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно полной внутренней регуляции (мыслитель имеет в виду психофизиологическую регуляцию человеческого организма, включающую превращение «питательного процесса в созидательный», а «родотворного в дело воскрешения или воссозидания». — С. С.) и при внешней, ограниченной лишь земной планетой, следовательно, воскресение тех, прах коих не был рассеян вне земли, не вышел за пределы земной атмосферы» (III, 357). И еще: «Первое Воскрешение есть земное (как оно и в Апокалипсисе представляется), потому что действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» (III, 358), притом что, естественно, Федоров рассматривает это «первое воскресение» лишь как первый важнейший этап, предполагая неуклонную и всё ускоряющуюся *последовательность* в деле воскрешения и преображения, включающем в бессмертный, космически-творческий («*переход* с земли на другие миры»), обоженный статус всех.

Хилиастическое пророчество можно раскрыть и как некое, поначалу неполное, частичное объединение тех людей на земле, ко-

* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 306.

** Церковное толкование 20 главы «Откровения св. Иоанна» о тысячелетнем Царстве Христовом на земле говорит о якобы воскресении лишь душ праведников, а не их телесном воскресении. Удивительным образом подобное повторяет и Булгаков, правда не твердо и не всегда (в этом пункте он колеблется), хотя тут явное недоразумение: как могут души воскреснуть, когда они и так бессмертны по своей природе. Сказано твердо: «это — первое воскресение» (Откр 20: 5), а воскресение может быть только целостно-личностное. Что это иначе за духовно-бестелесное воскресение, когда также твердо сказано, что воскресшие праведники становятся в тысячелетнем Царстве «священниками Бога и Христа» и изымаются из последующих эсхатологических процедур: смерти второй, нового воскресения и суда... Как может земной миллениум *царствовать* со Христом в качестве бестелесных душ?!

торые приняли высший христианский идеал воскрешения и преобразования, долг победы над «последним врагом», опознали себя орудием осуществления Божьей воли на земле (активные «праведники»). Они создают свою общину (это может быть даже одно из государств или союз государств, некая область или регион планеты) и здесь организуют жизнь вокруг *всеобщего богочеловеческого дела* с удачным широким опытом регуляции природы, преобразования естества человека, оживления и преобразования умерших. Прервется ли этот первый показательный опыт, будет ли он еще столь грозно и решительно, хотя и не надолго, оспариваться служителями другого, смертно-потребительского, фундаментального выбора, возглавляемого сатаной, как то кратко описано в Откровении? Может быть, и да, но, следуя логике условного характера пророчеств, скорее всего нет: *благая и успешная* интенция, созидательная потенция и инерция будут всё возрастать, обнимая всё большее количество стран, народов, людей, до — в конечном итоге, *всех* без исключения. Хилиазм оказывается первой кульминацией земного успеха активного христианства перед окончательным обожением всего и всех.

В любом случае — повторим — в откровении о тысячелетнем земном Христовом царстве для умов боязливых, скованных катехизической буквой, открывается *авторитетная* возможность свежего, углубленного видения истории и эсхатологии в их связи и соотношении, а для умов смелых, метафизически *совершеннолетних*, усвоивших идею богочеловеческой синергии, — еще одно обоснование их религиозного выбора.

В упомянутом выше сочинении «О конечном идеале» Сетницкий высказал плодотворную мысль о том, что столь частые в истории срывы в воплощении «прекрасных и высоких» идеалов происходили оттого, что все они в той или иной степени страдали дробностью, дефектностью, не предполагая всецелого преобразования земли и человека. А вот наивысший, предельный, целостный идеал, который несет в себе полноту блага, счастья, ведет к спасению всеобщему (именно его раскрывает перед человечеством активное христианство), как раз и может реально рассчитывать на воплощение.

«Радостно»-напряженные ожидания второго грозного пришествия Судии, распространенные в некоторых «благочестиво»-христианских кругах, кому, можно сказать, гарантировано личное спасение, кто брезгливо отторгает себя от прочего гнусного, обреченного мира, — вся эта болезненно-пассивная экстастика. «Ей, гряди!», да поскорее, покарай, кого следует, превращает, по точному определению Федорова, «Создателя мира в губителя его» (II, 50). (Для Федорова вообще выдвижение на первый план таких определений Бога, как Владыка, Господь, Судия, «вызываются на-

шим лишь несовершеннолетием», расслабляющим желанием веч-
н
о
в нем оставаться. Недаром некоторые отцы Церкви, по замечанию мыслителя, осуждали злоупотребление подобными предикатами Бога как обличающими низменное о Нем представление.) Мыслитель напоминает нам совсем другое отношение ближайших учеников Иисуса, Его первоверховного апостола Петра: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр 3: 9), и любимого «сына Громова», апостола Иоанна, передавшего в своем Евангелии удивительное обещание Христа, столь мало замеченное в его анти-апокалиптической глубине: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5: 24). «Не знает ли это, — глубокомысленно замечает пророк всеобщего дела, — что проповедь христианства может быть успешна, объединение может совершиться, и что переход в этом случае к новому небу, к новой земле будет без катастрофы, без суда, будет делом самого рода людского, как послушного орудия божественной воли...» (I, 372).

Кроме условного понимания собственно апокалиптических пророчеств «Откровения св. Иоанна Богослова» («...все сказанное против безусловности пророчеств о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса» — II, 50) Федоров внес тот же принцип к разрешению противоречия между «безусловно очевидными притчами» (II, 50), дышащими духом всеобщего спасения, такими как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа, и теми, где звучит мотив страшного конца мира и мучительной вечной кары грешникам. И в них он усматривает ту же, не фатальную, а педагогически-условную угрозу, требующую для своего исполнения определенных негативных данных, которые в случае раскаяния могут быть стерты и прощены.

Как «наилучшее выражение праздника Пасхи» (I, 274) Федоров выделял известное «Слово огласительное...» на день Христова воскресения свт. Иоанна Златоуста, завершающее пасхальную заутреню, в котором так эмоционально-красноречиво утверждается надежда на прощение всех, вне зависимости от суммы заслуг («часа» вступления на путь спасения). Недаром такое важное место в раздумьях мыслителя заняла и фигура разбойника, висевшего на кресте рядом с Христом, пронзенного божественно-незлобивой Его реакцией на подлое издевательское поведение толпы и уверовавшего в Него, — и вот он, преступник и душегуб, первым из рода

людского получает обетование прощения и спасения — яркое свидетельство возможности искупления самого радикального зла в человечестве.

Более того, к орудиям искупления (любви, милосердию, покаянию, вере) мыслитель добавлял еще и знание, *полноту знания* природы человека, сложнейшей, глубоко укорененной цепи причин, приводящих в каждом конкретном случае к преступлению и злодейству (*понять — простить*): «Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, 312). Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к самым далеким предкам, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным. Искупляющий эффект рождается из знания и понимания конкретного человека, истории жизни, мотивов поведения. Но чтобы простить действительно страшного, непростительного злодея, Иуду, например, надо понять очень многое, чуть не весь свиток истории мира и человека должен заговорить ясными, окончательными глаголами. «Исследование, как действие разума, входит в молитву, которая есть проявление всей души, всех ее способностей, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще не святых; исследование даже Иуду предателя не оставило в аде *, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника» (I, 312).

* В статье «Иуда Искариот» (Православное обозрение. 1883. № 9. С. 37—82) церковный писатель и богослов М. Д. Муретов, рассматривая различные версии о мотивах предательства Иуды, решительно отвергает ту точку зрения, что учеником Иисуса руководила корысть. По его мнению, Иуда, иудей из города Кариота, человек незаурядный, который, без сомнения, «имел в себе задатки быть истинным апостолом» (недаром Иисус избрал его «в число довереннейших учеников»), вначале горячо и беззаветно уверовал в Учителя, оставил дом свой и последовал за ним. Но вера его на деле не выходила за рамки общеиудейского ожидания Мессии и грядущего царства Израиля. Поэтому когда в проповеди Христа в последнюю неделю Его земной жизни все сильнее зазвучали слова о «Своей смерти», о гонениях, которые претерпят Его ученики, Иуда разочаровался в божественном посланничестве Иисуса, увидел в Нем лжепророка и сразу ощутил глубину собственного отпадения от веры своего народа. Акт предательства был вызван стремлением оправдаться в глазах правоверных иудеев и вернуться перед праздником Пасхи в лоно отеческой веры. Однако очень скоро — после суда над

Исследование переходит в дело — одушевленное идеалом всеобщего спасения (единственно гарантирующего, хотя бы теоретически, его признание всеми), это дело не признает ни грана селекции, ни одного отверженного, а все усилия — от медико-биологических до нравственно-духовных — направляет на возвышение природы человека, на выправление и самого ужасного и зверского, тупого и, казалось бы, безнадежного. Речь идет о том, чтобы изгнать брак (в смысле негодных, неудачных людских экземпляров) как якобы спокойную неизбежность; бракованного человека (наследственно, генетически, обстоятельствами рождения и жизни, роковыми случайностями) не обречь на труху, усушку-утруску бытия, на бесследную аннигиляцию, а, напротив, на развитие, преображение — хоть из одной его ценной душевно-духовной молекулы, из самой малой искры сознания, пусть и зловонно зачавшей в обстоятельствах его прежнего существования...

Еще один залог прощения и спасения греховного человечества Федоров видел, казалось бы, парадоксально в его... *несовершеннолетии*. Это, может быть, самый точный, убедительный, всем, ученым и неученым, внятный *натуральный* диагноз возрастного статуса рода людского: как подросток, он так и не ответил на главный вопрос: «для чего он существует и на что способен?» (III, 306). А вот то, что этот вопрос уже радикально поставлен в активном христианстве, хотя, увы, не доведен до массового сознания, указывает, что совершеннолетие уже вызревает в духовном авангарде землян. Незнание же высшего смысла своего явления в мир, непонимание своего предназначения быть орудием осуществления Божьей воли на Земле выражается в разительных приметах несовершеннолетия. Это буйно-подростковая растрата сил, «вечное ребячество», не находящее настоящего дела, «бесцельное существование, рознь, взаимное истребление» (III, 319), разрушение (вместо созидания), нескончаемая борьба друг с другом наций, регионов, религий, классов, групп, отдельных людей с сопутствующими хитроумными, увлекательными интригами, борьба за превозношение и власть, страсть к «мануфактурным игрушкам», «собрание богатства и расточение его» (II, 49), «вечный брачный пир на могилах отцов» (III, 36), злые забавы, игра... Именно игровые осно-

Иисусом в синагогине и у Пилата, где, как предполагает Муретов, Иуда присутствовал, видел всю несправедливость суда, лживость судей, сомнение Пилата в вынесении приговора и, наконец, поведение Иисуса, — он убедился в невинности Учителя и разочаровался в мессианском идеале, слыша, как первосвященники кричали Пилату: «Не имеем другого царя, кроме кесаря». Тогда, придя в храм со словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф 27: 4), он бросил тридцать сребреников, «пошел и удавился» (Мф 27: 5).

вы и игровой характер современной цивилизации (с философским экзальтированием игры как высшего, эстетически свободного, практически бесполезного проявления человеческих фантазий и сил — *человек играющий*) особенно очевидно для русского мыслителя указывают на ее несовершеннолетие. «Вырождение и вымирание», глобальный, все углубляющийся кризис, вплоть до возможного рукотворного апокалипсиса, — вот к чему приведет хозяйничанье на планете несовершеннолетнего человечества. Именно к такому человечеству в целом можно будет обращено горькое, но прощающе-извинительное (как в отношении детей неразумных) Христово слово: «Не ведают, что творят»...

Да, само опознание бытийного возраста людей как несовершеннолетних уже содержит в себе зерно естественного снисхождения — что взять с еще недорослей, таких кризисно-противоречивых, дисгармонично растущих, с уязвленной смертной самостью и изощренно направленной эгоистической активностью! «В одном уже признании всего прошлого и настоящего несовершеннолетним выражается глубина любви Христианской — это *амнистия*, а вместе открывается безграничная надежда после полного отчаяния (пессимизма)...» (III, 307). Так, из «объявления рода людского несовершеннолетним» и проистекает, по убеждению Федорова, «всемирная амнистия», за которой следует вступление, наконец, сынов и дочерей человеческих в то совершеннолетие Богочеловеческого дела, которое приводит к постепенному, трудному осуществлению ныне столь невмещаемо-дерзновенной заповеди Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф 5: 48).

При этом русский мыслитель сохраняет логику свободы, утверждая капитальный принцип добровольности и исключительно благих средств в процессе перевода человечества «в меру возраста Христова», предполагающего всеобщее участие в онтологическом деле обожения. (Оттого всякие пугающие рассуждения о «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная нелепость.) Самый успех этого Дела ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: вразумится — не вразумится, встанет на путь — не встанет. Философ не исключает возможности метафизического и вполне физического фиаско земли и ее блудных сынов и дочерей, не исключает «неумолимого страшного суда» (I, 372), как его ни понимать, *естественно* ли — в виде вполне рукотворного конца, в который упрется род людской в своем губительном фундаментальном выборе, или сверхъестественно, как трансцендентное воскресение гнева и всеобщего наказания: «Вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т. е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о распространении регуляции чрез воскресенные поколе-

ния и на другие миры; или же, увлеченный городской суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род людской признает регуляцию невозможной, делом для себя непосильным, окажется, таким образом, бесплодным и будет отвергнут, как отвержен еврейский народ... И отнимется у него царство Божие и дано будет другому роду разумных существ на иной земле, или планете, живущих» (I, 433). И все же, предполагая такой худший финал, Федоров, на мой взгляд, в него не верил, ибо понимал, что касается он не только человека, «венца творения», но и Бога, обрекая Его домостроительство на неудачу. Автор «Философии общего дела» допускал подобную катастрофу скорее как теоретическую посылку, как своего рода педагогическую угрозу, сам, как видим, иногда «пугая» даже не свойственной ему картиной других заместительных *космических* альтернатив (на самом деле мыслитель разделял христианскую интуицию единственности жизни и разума на Земле, которая бесконечно и *незаменимо* повышает их вселенскую ответственность).

И ему по сути ближе всего было обнадеживающее, *оптимистическое* видение ап. Павла, выразившееся в словах удивительной глубины: «У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду; а у кого дело сторит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня. Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор 3: 14—16). Спасение для вершинного творения Божьего будет в любом случае, и в самом неблагоприятном варианте, касающемся и отдельного человека, и, возможно, рода людского в целом, который далеко зайдет в упорстве на ложном пути. Оно произойдет — пророчески указывает апостол — и уже на грани отрезвляющего и, наконец, вразумляющего конца, «как бы из огня». Похоже, что опаматеемся, отступим от губительного пути, когда запольхает и начнет окончательно рушиться наше противобожеское здание. Не просто *синяки* и *шишки*, бесконечно набиваемые и ныне, а огни радикальной катастрофы, почти издыхание — вот через что прорвется в резкое взросление ныне буйный, одуревший от безумных игр и авантюр, от сомнительного сладострастия жизни в похотливую утробу подростковой род людской. Это Павлово спасение «как бы из огня» — спасение в последний, катастрофический, уже как бы гарантированно безнадежный момент. И каждый должен пройти сквозь огонь очищения от греховных напластований, коросты зла на нем.

Итак, настоящее бытийственное одоление зла для Федорова — в преображении его носителей, в обращении их к добру, но никак не мстительное, на веки вечные мучительное наказание, — тем более жестокое и непонятное, что все жертвы их злых дел уже воскрешены и приняты в свет божественного преображения. Такое жестко

мстительное склонение сердец «хороших» еще хоть как-то можно было бы понять, если бы их пострадавшие близкие на те же веки вечные остались в царстве смерти, так не дожив и не испытав до конца даже свой земной удел из-за вот этих злодеев, страшных гадов — ату, их, ату!! Царствие Небесное, новый обоженный, бессмертный порядок бытия, воистину, лежит «по ту сторону добра и зла», но не в ницшеанском, а в истинно христианском смысле, убежден мыслитель. Сама дихотомия добра и зла, напряженность добра в его противостоянии злу и обратно, их борьба между собой — всё это состояния и коллизии мира сего; в преображенном эоне бытия этого разделения уже не должно быть, оно уходит в преодоленный анахронизм прошлой природно-смертной фазы существования. Сохраняется же эта дихотомия лишь в *слишком человеческой* конструкции с адом и раем, когда как раз абсурдно остается земной дуализм и трагическая напряженность двух полюсов. Полная гармонизация мира бессмертных, творческих, разумных существ осуществляет себя в *красоте*, во всеобщей радости и блаженстве; где уж тут прежние счеты и разделения между добрыми и злыми, пределы и границы добра и зла?!

Из всех русских мыслителей именно Федоров наиболее всеобъемлюще раскрывал суть будущего *совершеннолетия* — *совершенства*. Скажем, Евгений Трубецкой традиционно останавливался на райском идеале блаженного «вечного покоя». Даже Михаил Булгаков в своем знаменитом романе и то, как мы помним, не удостоил такое состояние высшего онтологического ранга, оставив его за *Светом*. А другой Булгаков, Сергей, богословски раскрывал финальную гармонию тотально искупленного Божьего мира как «богообщение, боговедение и богожитие»*, хотя по существу это тоже далеко не выходит за широко распространенное представление о рае как бесконечном созерцании Бога, питании Его духом и премудростью. А вот мыслитель всеобщего дела настаивает на необходимости уподобления деятельной, творческой природе Бога, тому, что Сам Христос раскрыл как главное онтологическое Его занятие, свидетельствующее о незавершенности творения: «Отец мой донныне делает, и Я делаю» (Ин 5: 17). И эта ориентация на отвержение метафизического «субботства» действительна для Федорова не только в период созидания нового порядка существования, достижения всеобщего восстановления и бессмертия, но и в повоскресном обоженном состоянии, которое распахивается в новый творческий эон бытия, распространенный на всю Вселенную...



* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 223.