



## ФИЛОСОФ БУДУЩЕГО ВЕКА (личность, учение, судьба идей)

Мы уже переступили порог третьего тысячелетия христианской эры, христианской истории. Впрочем, само чувство и понятие истории, т. е. движения вперед по некоему вектору, развития от чего-то к определенному результату, а то и к завершению и увенчанию, понимание хода веков как медленного, постепенного воспитания рода людского, — все это выросло из нового христианского мироощущения, возникшего на развалинах античного мира. Эпоха летосчисления, начавшегося с Рождества Спасителя, по самому своему определению, должна нести в себе христианскую задачу. Русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1829–1903), давший, быть может, впервые в истории четкое раскрытие этой задачи (В. С. Соловьев писал о его учении как о «первом движении вперед человечества по пути Христову»<sup>1</sup>, а В. Н. Ильин был убежден, что слово «этого мудрого книжника, посланника Христова»<sup>2</sup>, — от Самого Логоса), именно та уникальная фигура, по которой можно определять (увы, пока, главным образом, от обратного), куда катится мир, сверять наши надежды...

Человечество вступило в новое, третьего тысячелетие с каким-то неподъемным грузом проблем, который, кажется, вот-вот раздавит его. Где упования на «прогресс», на неуклонное совершенствование мира и человека? Буквально осуществляется федоровская формула, запечатлевшая ложный выбор пути: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений»<sup>3</sup>. Мир неуклонно вдвигается под знак конца, знак Апокалипсиса, *отрицательного* варианта развития, когда, по словам Федорова, «противление Божественной воле достигнет высшей степени» (I, 180). Негативная реальность нашей жизни переживается всеми и живописуется постоянно: идет эра глобальных кризисов — экологического, экономического,

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Письма. Т. II. СПб., 1909. С. 345.

<sup>2</sup> Ильин В. Н. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1931. № 8. С. 24.

<sup>3</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 51. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская — страницу. Дополнительный том: Федоров Н. Ф. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000 — обозначен как *Доп.*

национального и нового, похоже, главного, разверзшегося внутри самого человека, *антропологического*. Современный австрийский историк культуры Вольфганг Краус в книге «Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории» (рус. пер. — М., 1994) убедительно показал, что отрицание идеалов и ценностей, смысла жизни ушло внутрь самого человека, стало неврозом («психоневротический нигилизм»), проникшим во все сферы его деятельности. Проявляется он в невиданном умножении алкоголизма, наркомании, преступности, агрессивного поведения, тяги к самоубийству. Веер самоощущения и отношения к окружающему тут широк: от мертвящей скуки или заведенной суетливости до экзальтации садомазохистского, демонизированного удовольствия «жить в рушащемся мире». Деструктивная патология, обострившийся и изоцирившийся инстинкт агрессии и саморазрушения бушует в подсознании, вырывается наружу, грозит изнутри уничтожить человеческую цивилизацию. Будущий апокалипсис подкрадывается из недр самого человека. И происходит такое от обесмысливания бытия, отчаяния в спасении, неверия и презрения к человеческой природе как таковой, трагизма индивидуального смертного бытия. Исток этой «странной душевной болезни», поразившей уже до трети населения многих стран, Краус видит в «целевой недостаточности», а другой западный психолог и философ Виктор Франкл — в «чувстве бессмысленности», в утрате высшего смысла существования, называя такое состояние психики «ноогенными неврозами».

Никто, на мой взгляд, так глубоко и пронизательно, как Федоров, не дал диагноза надвигающемуся явлению «вырождения», «зооморфизации» человечества, увидев еще в XIX веке, считаемся *эпохой Оптимизма*, то, что в полной мере обнаружит век XX, *эпоха Разочарования*: начала и ростки Большого Фиаско городской, юридико-экономической, секуляризованной цивилизации на избранных ею путях. Кто же был этот человек, о котором говорилось, что самим его рождением и жизнью «оправдано тысячелетнее существование России», какую альтернативу фундаментальному выбору современного человечества предлагал он?

## ЖИЗНЬ ИЛИ ЖИТИЕ?

О Федорове говорили, что он единственный философ Нового времени не с жизнью, а с житием, существование которого укладывается почти в агиографическую схему неустанных духовных подвигов, самоотверженной помощи людям, святого поведения, аскетического уклада жизни... Правда, вспоминавшие о нем касались исключительно второй половины его жизни, времени, так сказать, открытого выхода на служение, когда он стал известен как легендарный библиотекарь Румянцевского музея, «московский Сократ», своего рода первосвященник «активного христианства» по чину Мелхиседека, т. е. не по «закону», а по свободному благодатному избранию. Первая же половина его жизни долго пребывала под покровом тайны, шли лишь глухие слухи о том, что отцом его был некий знатный барин, что Николай Федорович сам отказался от наследства и добровольно принял подвижнический удел. И только в последнее время удалось более точно раскрыть загадку его рождения:

как установил искусствовед В. С. Борисов, будущий мыслитель появился на свет в июне 1829 г. в селе Ключи Тамбовской губернии; отцом его был князь Павел Иванович Гагарин, помещик и позднее — театральный антрепренер, принадлежавший к славнейшему российскому роду, а мать — «дворянской девицей Елизаветой Ивановой»<sup>4</sup>. Как незаконнорожденный, Николай получил отчество и фамилию от своего крестного отца.

Сильнейшее потрясение, взлом сознания лежат у истоков личности Федорова. Необычная установка органов чувств и понимания определилась еще в детстве. Формирование гения, великого человека — чудо; неисчерпаемо созвездие его истоков и причин. Попробуй судьба вынуть из этого созвездия самое, казалось бы, малое и странное впечатление, какой-нибудь генетический фактик, часто уходящий далеко в прошлое родственной цепи, — и не состоится этого чуда. Почти все пишущие о Федорове цитируют отрывок явно автобиографического содержания, найденный в его бумагах после смерти, где он пишет о трех определяющих воспоминаниях детства: о «черном-пречерном хлебе», который ели крестьяне в голодный год, о потрясшем его объяснении войны (люди убивают друг друга?) и, наконец, о том, что оказывается, «есть и не родные и чужие» и «что сами родные — не родные, а чужие» (IV, 161). *Голод, смерть, неродственность* — эти фундаментальные натуральные бедствия человека, ставшие главным предметом преобразовательного дерзания мыслителя, впечатались в него сильнейшим экзистенциальным первооткрытием. «Чувство смертности и стыд рождения» — так позднее определит Николай Федорович два основных аффекта, образующих травматическое ядро человека. Ранняя смерть деда, знаменитого вельможи Ивана Алексеевича Гагарина, повергшая в безутешное горе всех близких в имени отца, где воспитывался маленький Николай, позднее смерть дяди, предводителя тамбовского дворянства Константина Гагарина, его покровителя, на чьи деньги он учился в Тамбовской гимназии и в одесском Ришельевском лицее, не говоря уже о «стыде рождения», усугубленным самим фактом незаконнорожденности, — в случае с Федоровым мы сталкиваемся с обостренно-невротическим переживанием и «стыда рождения», и «чувства смертности», давшим уникально-созидательный, религиозно-пророческий выход.

Осень 1851 г. — поворотный рубеж в жизни Николая Федоровича; внешне он означен смертью дяди, уходом из лицея, внутренне — колоссальным переворотом, когда ему открылась основная Идея его учения. Сам Федоров рассказывает о рождении этой Идеи как о некоем откровении: оно раскалывает, переворачивает все его существо и претворяет в нового человека, точнее, сына человеческого, остро осознавшего долг живущих (еще) детей перед умершими (уже) отцами и матерями. Если сравнить это озарение с метаморфозой пушкинского пророка, то вряд ли молодому Федорову внятен стал «гад морских

<sup>4</sup> Недавно О. Б. Муратова выдвинула гипотезу о том, что мать Н. Ф. Федорова носила фамилию «Макарова», поскольку именно на эту фамилию были записаны две сестры Николая Федоровича, также родившиеся от ее связи с П. И. Гагариным (*Муратова О. Б. Философ родства, его родословная и родные // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 400—403.*

подводный ход» и уж точно при нем осталось сердце и только затрепетало еще сильнее, зато совпало одно и главное: «Исполнишь волею Моей». Все его откровение как раз и заключалось в необыкновенно ясном явлении Божьей воли человечеству. Вот это, можно сказать, *детское*, в евангельском смысле (т. е. посрамляющее «умных и разумных») понимание: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире через человека, и предназначение его — соделаться сознательно-активным орудием Божьей воли. Воля же Господа дана в откровении Евангелия, Благой Вести о Царствии Небесном, преображенном, бессмертном порядке бытия, в котором принципом связи всего со всем, основой устройства является не борьба и вытеснение, а любовь. Бог смерти не создавал, Он — «Бог не мертвых, а живых», желает спасения каждому, Он послал на Землю Своего Сына с вестью *усыновления* людей этому новому обоженному порядку бытия, с призывом уподобления Себе, с указанием на созидающую, творческую природу Бога («Отец Мой доныне делает, и Я делаю» — Ин. 5: 17) и на то, следовательно, что творение еще не завершено, оно идет, и человек приглашается к сотрудничеству в нем словами Христа: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12). Объем же этих дел никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал продемонстрированный Спасителем полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших. Таким образом, от человека требуется активность, творческий труд в стяжании новой природы («Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» — Мф. 11: 12). Как позднее сформулировал Федоров, Бог не только создает и совершенствует человека через него самого (начиная с первого акта его самодеятельности — принятия вертикального положения), но и учит его, так сказать, «геврестически», только наводя, наталкивая на мысль о его предназначении и цели, давая ему возможность самому до них додуматься.

Итак, человечество должно осознать, что Бог через него самого будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преображение их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия. И в ходе длительной исторической работы должно оно приуготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда-то в сотрудничестве с Божественными энергиями род людской станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. Простейшая вещь поразила юного Николая Федоровича: катастрофический конец мира с предварительными борьбой, войнами, разгулом стихий, природных и космических казней, а затем воскресением гнева — апокалипсический сценарий, предполагающий разделение единого рода людского на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, может быть понят, подобно всякому пророчеству, лишь как угроза, а не роковой приговор. Так свершится, если будем упорствовать на пути рабствования своему низменному естеству, не начнем восхождение к высшей природе — да, тогда конец и кара всем: ведь ужаснее, тоньше всех наказаны будут не грешники, а лучшие, чистые, обреченные в вечности сознавать вечную разлуку с «недостойными» братьями, а то и созерцать их муки (как нередко это представляли многие, и вовсе не худшие христиане). Вот чем грозит трансцендентное воскресение гнева, венчающее исто-

рию человечества, так и не осознавшего воли Божией и не ставшего Ее исполнителем! Федоров же зовет к другому, благому варианту разрешения мировой драмы: постепенному *эволюционному*, органическому вращению в божественный порядок бытия, как бы вызреванию Царствия Небесного в лоне земного бытия — через действительное осуществление библейской заповеди обладания землей, через регуляцию внешних смертоносных природных стихий, все большее управление духом материи внутри самого человека. Не конец, а переход, не сгущение тьмы, уплотнение зла до моментального трансцендентного выхода в свет (но, увы, далеко не для всех!), а постепенное их рассеяние с верой во всеобщее спасение, *не катастрофа, а преобразование* — такова суть федоровского прозрения новой, активной, творческой эсхатологии.

Двадцати двух лет Николай Федорович бросил такой решительный вызов смерти (по новозаветному слову: «Последний же враг истребится — смерть» — 1 Кор. 15: 26), как никто из смертных за всю историю. Явление Идеи совпадает с резкой сменой ценностей: не попадаться в сладкую ловушку человеческого жребия, забываясь в автоматизме его исполнения — семья, деньги, успехи по службе, благолепная кончина. Выбор был сделан: подвиг в миру и вызревание Слова для будущего явления миру Дела воскресения. Произошло второе духовное рождение к жизни уникальной, посвященной вначале глубоко потаенному служению одной Идее, ее продумыванию и развитию, сердечному и умственному испытанию. Когда через тринадцать лет, в 1864 г., молодой Николай Павлович Петерсон, ставший верным учеником Федорова, впервые встречается с ним в Богородском уездном училище, тот уже давно ведет совершенно необычную жизнь монаха в миру, питается в основном чаем с хлебом, спит три-четыре часа на голом сундуке без подушки, ходит круглый год в одной старенькой одежде, все свое жалованье раздает нуждающимся... Надо отметить, что Николай Федорович обладал страстным, почти неистовым темпераментом, доставшимся от отца (тот был большим женолюбом, от последней его пассии — итальянской певицы Ольги Вервициотти — родился сын, ставший знаменитым актером, «первым любовником России» — Александр Ленский). Но в Николае Федоровиче происходит как бы возгонка родотворных, по его выражению, энергий в силу воскресительной мысли, каждодневное подвижничество.

Четырнадцать лет Федоров отдал школе, причем начальной, дающей первое направление сердцу и уму. Он не случайно пошел прежде всего к детям, к естественным носителям родственного чувства, которое было для него критерием нравственности. Возвратить «сердца детей к отцам их» (Мал. 4: 6), как наказывал последний пророк Ветхого завета Малахия, — вот основной внутренний перелом, что должен произойти в людях. В преподавании географии и истории («География говорит нам о земле как о *жилище*; история же — о ней же как о *кладбище*» — II, 212) Николай Федорович и пытался начать непосредственно на детских душах конкретную работу в данном направлении, используя при этом метод активного участия самих учащихся в познании. Материал знаний добывался учениками, его сотрудниками, из непосредственного изучения родного края, его истории, из наблюдений над природными и космическими явлениями. Сочетание мыслительной разработки вселенски-преобразовательных проектов с обязательной, тут же выходящей в жизнь

практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было свойственно деятельности Федорова до конца.

Это же сопряжение мы встречаем в его долголетней библиотечной работе. В 1869 г. он устраивается помощником библиотекаря московской Чертковской библиотеки, а в 1874 г. переходит в Румянцевский музей (ныне — Российская государственная библиотека), где при скромной должности дежурного по читальному залу на четверть века становится высшей нравственной инстанцией Музея, духовным и интеллектуальным средоточием всей его деятельности. Колоссальный авторитет Федорова у коллег и посетителей, среди которых были виднейшие ученые, писатели, философы, выросал из его нравственной чистоты, материального самоотречения, фантастического объема знаний, щедро раздаваемого нуждающимся (говорили, что он знал содержание чуть ли не всех книг самого большого в России книгохранилища), а для посвященных — из удивительной глубины и оригинальности его учения. Труд свой здесь Федоров рассматривал как «священное дело», служение одному из центров мировой памяти и проявил себя настоящим новатором и подвижником наиболее целесообразной, системной организации, сохранения и живого бытования этой памяти.

Под обаяние его светлой личности («он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть именно такие», — вспоминал о нем сын Льва Толстого Илья Львович)<sup>5</sup>, его мощного ума, «могучей диалектики», поразительной мысли попадали и А. А. Фет, и Л. Н. Толстой, и В. С. Соловьев. При этом кроткий и уступчивый в личных отношениях, Николай Федорович становился непримирим, когда речь шла об учении общего дела, его он расценивал как доведенный до высокого градуса сознания голос веков и поколений (недаром и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым», как бы от имени этих масс, живущих и живших). От близких людей, с которых сама их духовная высота заставляла требовать многое, мыслитель не признавал ничего среднего между «да» и «нет». Его попытки, в духе древней и христианской традиции, переложить на авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении полного успеха не имели. Хотя для самих кандидатов на эту роль — будь то для Достоевского, познакомившегося с идеями Федорова в письменном изложении перед работой над «Братьями Карамазовыми», или для Л. Н. Толстого и особенно для В. С. Соловьева — их контакт с личностью и идеями необыкновенного библиотекаря остался далеко не бесследным.

Федоров вовсе не был чудаком-отшельником, как это иногда представлялось. Он стремился не только участвовать в общественных событиях своего времени, но и повернуть их в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Все его выходы в свет со своим учением (всегда анонимно или под псевдонимом) привязывались к поводам конкретным и злободневным: сближение России и Франции, засуха и голод, конгресс мира, дебаты о разоружении... Его статья «Разоружение» («Новое время», 14 октября 1898 г.) с проектом превращения армии в естествоиспытательную силу получила отклик в русской печати и заинтересовала некоторых западных публицистов. Редко что

<sup>5</sup> Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 189–190.

так увлекало Николая Федоровича, как идея внести свет самосознания и самоисследования в существование русской провинции, буквально каждого забвенного ее угла. Любое поселение — историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и — шире — общемировой. Сбирать, изучать, сохранять все следы родного близлежащего прошлого, историю своего края, своих отцов и дедов надо так, чтобы вставали для начала в памяти их живые единственные образы («отечествоведение»). Где бы сам Федоров, пусть недолго, ни жил, будь то Керенск, Воронеж, Асхабад, куда он приезжал к Петерсону, помогавшему мыслителю в работе над рукописями, он тут же разворачивал деятельность то по сбору краеведческих материалов, то по организации музейных выставок, археологического съезда. Его волнуют судьбы русской школы, Румянцевского музея, Кремля как священной крепости, сторожащей прах предков. Он пытается привлечь к проекту устроить из Кремля научающую истинному пониманию долга перед историей национальную святыню, «воспитательный музей» ряд культурных деятелей, в том числе художника В. В. Верещагина. Первым в России Федоров начал целое движение за соби́рание сведений и исследование обыденных храмов северной Руси, созидавшихся в единомыслном народном порыве, священном аврале за день-два в години народных бедствий, войн, эпидемий.

В последние годы жизни философ напряженно работает над окончательным приведением своих рукописей в порядок для скорейшего их обнародования уже под своим именем, но труд его прерывает неожиданная тяжелая болезнь — двустороннее воспаление легких. Скончался он 28 декабря 1903 г. в Мариинской больнице для бедных, где в одном из флигелей родился Достоевский. До конца волновала мыслителя судьба его главной Идеи, умирал он с именем великого читателя Воскресения, только что тогда канонизированного святого Серафима Саровского на устах... Похоронили Федорова на соседнем с больницей кладбище Скорбященского монастыря. Могила философа памяти, призывавшего живых обратиться сердцем и умом к умершим, была снесена вместе с другими в 1929 г.; место последнего упокоения было утрамбовано под игровую площадку. Осуществилось его пророчество о нравственном одичании, одним из симптомов которого станет «превращение кладбищ в гульбища», а «сынов человеческих» — в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

## УЧЕНИЕ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА

Результаты мыслительной и душевной работы Федорова нескольких десятилетий были собраны двумя его последователями В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном в большой труд под заглавием «Философия общего дела» (I том вышел в 1906 г. в г. Верном, II — в 1913 г. в Москве, III том остался в рукописи). Богатство его, философское, богословское, историософское, социологическое, эстетическое — огромно. Войти в него по-настоящему можно, опознав ту невиданную и часто ошарашивающую оптику взгляда на мир и человека, которую он предлагает. Во-первых, это оптика *родовая*: осознать свой долг человек может, лишь почувствовав, что он есть *сын человеческий* (как и называл Себя Сам Христос), т. е. сын умерших отцов и матерей, верени-

цы предков, погребенных в землю, вплоть до первоотца и первочеловека, которые ему дали все: жизнь, средства к ней, цивилизацию и культуру, а он, вольно-невольно повинувшись *падшему* природному порядку вещей, вытеснил их из бытия, чтобы быть, в свою очередь, вытесненным своими детьми, те — своими, новыми валами поколений... Для детей, что удаляются и, наконец, полностью отдаляются от родителей, те обращаются в «скорлупу яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод» (I, 100), — столь жесток природный закон, достанет он и самих птенчиков, и они пойдут на скорлупу. И тем не менее родовая солидарность поколений — самая натурально глубокая и неотменимая связь между людьми, как бы она ни оскорблялась «блудными сынами и дочерьми»; родовая логика лежит в основе языка и мышления; родовая спайка помогла в первобытные времена выжить и развиваться роду людскому перед лицом грозной природы, и только родовое единство в новом всечеловеческом качестве поможет и сейчас обуздать смертоносные эффекты истощенной, извращенной, отравленной неразумными человеческими руками природы, еще более опасной, чем некогда дикая и непроходимая, и более того — даст возможность нынешним смертным выйти в бессмертный, космический статус своего бытия.

Но пока так далеко до подобных перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, озверелого человекоубийства, говоря словами Федорова, *неродственности* всех форм от крайне вопиющих до более мягких. Человек — единственное в природе существо (пожалуй, кроме крыс) — предается самой ожесточенной внутривидовой борьбе. Австрийский зоолог, один из создателей этиологии, науки о поведении животных, Конрад Лоренц видел причину такой борьбы у крыс в том, что они более-менее успешно справились со своими видовыми проблемами, им почти не страшны естественные угрозы, и тогда накопленный агрессивный инстинкт устремляется в ложном направлении — на особей своего же рода. С человеком происходит нечто похожее: он вроде бы царь природы и планеты, вооружившийся разнообразными орудиями защиты от внешней опасности. Но это, увы, лишь иллюзия! Федоров не устает повторять, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах (добавим к этому новых выпущенных джинов типа радиации) казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, а вместо этого сцепляемся с ближним — идут народ на народ, люди одних убеждений на других... Сместить адресат агрессии и борьбы с себе подобных на общего всем врага: стихийные, разрушительные силы, смерть — вот главный призыв философа общего дела. Остается надеяться на вразумление *синяками* и *шшками*, отрицательными уроками, попущенными, по мнению мыслителя, «в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом»: «На благоразумие трудно рассчитывать; нужен высший интерес для объединения, или общее бедствие, для борьбы с коим только и можно надеяться на соединение. И быть может, ничтожный жучок, какое-либо микроскопическое насекомое и будет тем бедствием, которое соединит всех».

Во-вторых, это оптика *активно-эволюционная* и *активно-христианская*. Идея восходящей эволюции стала естественно-научным обоснованием его

проекта регуляции природы и воскрешения умерших. Федоров усматривал в эволюции стремление к порождению сознания, разума — а они призваны стать активным орудием уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направленного этапа совершенствования мира. Человек и вершина эволюции (пока!), и вместе существо — кризисное, кричаще-противоречивое, ибо быть смертным и осознавать свою смертность, т. е. неизбежный трагизм личностного бытия, есть такой странный, казалось бы, невозможный для существования живой, ходячий парадокс, что он должен в конце концов или самоуничтожиться, или разрешиться в новое бессмертное, божественное качество. Сам эволюционный закон восхождения духа в лоне материи («цефализация»<sup>6</sup>) влечет человеческую природу в более высокое, совершенное онтологическое качество. Неоязыческий, как называет его мыслитель, идеал общества потребления делает ставку на наличную несовершенную, смертную природу человека, предлагая в лучшем случае лишь ее улучшение на краткое «время живота». Это, по выражению Федорова, «мануфактурно-промышленное» язычество, культ «мануфактурных игрушек» — служат они и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего «высшим благом, последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта» (I, 84). Но пока остается смерть — убежден философ — остается глубокий, натуральный исток зла и нигилизма разного рода и масштаба в человеке и человечестве, и заклинивание их в кризисном смертном качестве приведет в более-менее дальней перспективе к саморазрушению.

Разработка идеи регуляции природы, касающейся и внешнего мира, и самого человека, стала наиболее философски глубокой и оригинальной стороной федоровского учения. Здесь и представление о новом типе органического прогресса, осуществляющегося в самой природе человека (психофизиологическая регуляция) в противовес прогрессу чисто техническому, орудийному, *протезному*, так сказать. Это и обретение способа питания по образцу растений, синтезирующих необходимые органические соединения и строящих свои ткани из элементарных веществ среды и солнечного света (автотрофность), это и идея «самосозидания», «естественного тканетворения», будущей «полноорганности» человека, дающей ему возможность бесконечного перемещения, «последовательного вездесущия», это и метеорическая, космическая регуляция, и конкретные воскресительные проекты, развивающие интуиции христианских эсхатологов, прежде всего свт. Григория Нисского.

<sup>6</sup> Явление цефализации было открыто в 1851 г. американским геологом и минералогом Д. Дана, установившим, что с эпохи кембрия, когда появляются зачатки центральной нервной системы, и далее идет медленное, пусть с остановками, но без откатов назад усложнение, усовершенствование нервной системы, в частности головного мозга. От моллюсков до homo sapiens это нарастающее движение неотразимо обнаруживает себя. В. Вернадский, излагая современным языком идею цефализации, писал: «В наших представлениях об эволюционном процессе живого вещества мы недостаточно учитываем реально существующую направленность эволюционного процесса» (*Вернадский В. И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965. С. 271).

При этом все идеи и проекты, мысли и прозрения Федорова движутся по одному, центральному нерву его учения — требованию воскрешения умерших. Тут — его «одно виденье, непостижное уму», тут его высокое безумие, тот главный и заветный пункт, с которого его не стронуть никакой силой, его сверх- и моноидея, а используя его собственное выражение, «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом, все!» (II, 73). Федоров предельно укрупняет императив воскрешения, по нему определяя активное христианство, ибо это сразу придает тому резкий и определенный, а главное, конкретный и деловой характер. В письме к В. А. Кожевникову от 1 июля 1903 г. он пишет о том, что «самых страшных врагов» учение о воскрешении имеет в «иносказаниях, метафорах, символах, аллегориях» (IV, 481), т. е. в метафорическом, *окультуренном* понимании высших истин о Боге и человеке, о духе и материи, когда все это выносится в *безобидную* горную область метафизического или мистического умозрения и видения, изощренной дискурсии.

Но воскрешение — не только христианское обетование или тем паче выдумка одинокого русского чудака, «воскресения ради юродивого». Приложенное мыслителем как *принцип* и *критерий* к существованию на земле рода человеческого, оно вскрывает объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все связанное с человеком, от первых религиозных культов до искусства и науки, — сознательно и бессознательно — проникнуто воскресительным духом, потребностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т. д., восстановить его хотя бы в форме подобию и образов. Достаточно напомнить об изобретениях последнего времени, необычайно раздвинувших способы и средства запечатления и восстановления (*воскрешения*) жизненных явлений: фотографии, кино, телевидении, интернете, видеоманитофонной записи, голографии, методиках восстановления ушедших форм, применяемых в археологии... Речь идет, правда, о воскрешении голоса, лиц, событий, хотя и материальном, но в точном смысле неживом. Возможен ли тут качественный скачок? Ведь прогресс такого воскрешающего развития не может быть остановлен — он отвечает какой-то глубиннейшей потребности человека. Федоров ясно осознает необходимость следующего этапа: превращения воскрешения из только *мысленного*, художественно-мнимого, духовного, обобщенно-типového в факт действительный и индивидуализированный.

В расширении идеи бессмертия до долга воскрешения выражается особый нравственный максимализм учения Федорова. То, что лишь какие-то будущие счастливые олимпийцы смогут обрести бессмертную природу, а предшествующие поколения вольно-невольно пойдут в *перегной* грядущей гармонии, казалось мыслителю по меньшей мере безнравственным («Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок» — I, 297), не говоря уже о том, что, по большому счету, такое сужение цели обрекает всеобщее дело борьбы со смертью на участь очередной утопии. Кто захочет переориентировать привычный смертный уклад жизни, идти на титанические усилия в работе на такую цель, если у него нет или мало шансов дожить до ее реализации для себя лично?!

Федоров подходит к возможности восстановления прежде живших как к особой гипотезе, гипотезе *проективной*, требующей своего доказательства только всеобщим опытом и делом. Фактически все умершие, когда бы ни произошел их уход из жизни, минуту, час или год, век или тысячелетие назад, должны, по мысли Николая Федоровича, считаться как бы клинически мертвыми, а все сыны и дочери умерших матерей, отцов, предков должны почувствовать и осознать себя призванными на отыскание всех возможных средств для их возвращения к новому, уже бессмертному существованию. Точно представить эти средства пока трудно: их откроет и сумеет развить только широкое исследование старения, смерти, посмертного состояния и творческий эксперимент.

Однако Федоров пытается прощупать и конкретные направления поисков того, как возможно было бы восстановить жизнь и обессмертить ее. Первый его проект связан с собиранием и синтезированием разложившихся частиц праха умерших на основе «познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира». Именно этот проект дал повод для обвинения мыслителя чуть ли не в вульгарном материализме, хотя на деле, как ни парадоксально, он восходил не к Бюхнеру и Молешотту, а к важнейшим интуициям христианских эсхатологов, пытавшихся в полемике с античными мыслителями (которые отметили идею воскресения как сущую нелепицу) найти реалистические аргументы за саму возможность воссоздания распавшегося, рассеявшегося тела умершего. Так, они отмечали, что каждая частица человеческого тела отмечена особой личностной печатью, которую накладывает на нее душа, понимавшаяся в аристотелевской традиции как некий «эйдос», духовное семя, формообразующий принцип человека, содержащий в себе идеальный «вид», предсуществование целого организма (ср. ген). И в посмертном рассеянии частицы тела сохраняют эту индивидуальную отметину души, а потому в момент воскресения родственные частицы как бы опознаются конкретной душой и воссоединяются в бывший единый организм (естественно, что для отцов Церкви такая операция осуществляется исключительно волею и мощью Бога). Интересно, что эта богословская интуиция в наше время обрела вид научной идеи и даже начавшейся практики клонирования, создания целого организма по одной клетке, несущей, как стало известно, всю генетическую информацию о нем.

Вместе с тем Федоров не считал, что восстановление комбинации уникальных телесных частиц человека, сохранение или отыскание хотя бы одной его частицы, чего по принципу клонирования может оказаться достаточным, исчерпывает воскресительный процесс для такой многоуровневой реальности, как человек. «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организма со всеми их недостатками и достоинствами. <...> Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей» (I, 282). Федоров провидит еще один путь воскрешения, который можно назвать наследственно-генетическим. Он предполагает тщательное изучение родителей и предков, сначала в душе, мысли, в документально-художественном виде (дело Музея). Это восстановление стремится ко все большему и полному охвату последовательности поколе-

ний, народов, семей, вплоть до постепенного воссоздания генеалогического древа человечества, восходящего, как известно, к немногим генетическим прародителям.

В предвосхищающем видении Федорова воскресительный процесс идет последовательно, в родовом ряду, цепь за цепью: сын и дочь как бы *из себя* восстанавливают своих отца и мать, те — своих, и так далее разворачивается, раскручивается в новое бытие все свернутое полотно когда-то чувствовавшей, сознательной жизни. Ясно, что имеется в виду возрождение предка по той выявленной и изученной наследственной информации о нем, которую он передал потомкам (причем в реальном воскрешении будет приниматься во внимание все сложнейшее и тончайшее переплетение генетических связей и по прямым, и по боковым родственным линиям). Речь, по существу, идет о восстановлении генетической формулы организма предка, которую он записал по частям в своих потомках, начиная с чего можно — по крайней мере теоретически — уже ставить вопрос о его воссоздании.

Однако через генетическую формулу можно скорее получить нечто вроде генетического двойника жившего человека. Остается основная задача — вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, содержание его личности. У самого Федорова мелькает образ неких «лучевых образов» умерших; возможно, точнее всего они могут быть поняты на фоне современной концепции биопсиполя, которую разрабатывает белорусский ученый А. К. Манеев. Носитель индивидуального самосознания человека (то, что с древности называлось его бессмертной душой) обладает биополевой, не подверженной энтропии природой и сохраняется после смерти: «И если излученные поля (например, радиоволны) ведут уже независимое от их источника существование, что, однако, не мешает им нести в себе соответствующую информацию, то столь же возможно существование и биополя, “излученного” при гибели организма, но все же сохраняющего всю информацию о нем». «На базе информационных программ биополевых систем» и видит Манеев возвращение «к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме»<sup>7</sup>. Таким образом, ученый предполагает радикальное преобразование телесной организации человека в адекватное его биопси полю преобразенное, бессмертное качество.

Федоров считал: полное воссоздание прежде живших — это не буквальное их возвращение к прежней физической природе — та была несовершенной, паразитарной, зацикленной по смертному типу существования. Речь идет о ее претворении в самосозидаемую, управляемую сознанием, способную к бесконечному самообновлению, в которой сохраняется самосознание личности (по существу, именно этот духовный центр и средоточие «я», точнее, носитель самосознания, и должен быть найден и восстановлен). Преображение организма воскрешенных касается и самих воскресителей, т. е. тех, кто сумел достичь бессмертия, не испытав собственно смерти, а пройдя лишь через смерть прежней материальной своей организации, которая, по мнению Федорова, не

<sup>7</sup> Манеев А. К. Философский анализ антиномий науки. Минск, 1974. С. 130–131, 136.

только функционально, но и морфологически, органически становится иной, регулируемой, одухотворенной, могущественной.

Русский мыслитель не устает повторять, что все даровое, природой данное в слепом рождении человек должен *выкупить* трудом, заменив на сознательно регулируемое, творчески-трудоовое, сотворенное: «Наше тело будет нашим делом». Тут попутно встает вопрос метафизического порядка. Как *рожденное* существо, человек смертен, как *сотворенное* когда-то Богом, еще в первой своей, райской, догрехопадной природе — нет. Сотворенное не столь фатально смертно вообще. Недаром то творение в миниатюре, которое человек осуществляет в своем художественном творчестве, также менее смертно, чем сам творец, относительно бессмертно. Причем различные временные рамки этой относительности — более узкие или широкие — зависят от красоты и совершенства самого творения. Человек, по Федорову, должен уже для самого себя это определение «относительно» снять, имея образец в Божественном бытии. Работа над достижением бессмертия будет проходить различные этапы, в том числе и этап более-менее относительного бессмертия — продление жизни до 100–200–500 и более лет — до возвращения человечества к Эдему богоподобия. Итак, в глубинах библейского мифа человек вначале мыслит себя как чистое творение, т. е. бессмертным. И только с грехопадения он вступает в порядок рождения, страдания, вытеснения, смерти. (Или можно перевернуть: существующий природный порядок рождения, вытеснения, смерти и представляется высшему человеческому прозрению как падение, грех, недолжное состояние.) Так раскрывается метафизический смысл федоровского требования заменить рожденное сотворенным, что значит: смертное — бессмертным, зависимое, не имеющее причины существования в самом себе, — истинно свободным, несущим в себе божественную прерогативу быть *causa sui*, *причиной самого себя*, обрести истинное бытийственное *совершеннолетие*.

Идея необходимости преобразования при восстании из мертвых («сеется тело душевное, восстает тело духовное» — 1 Кор. 15: 44) несет в себе абсолютную надежду на спасение всех. Новый, высший уровень сознания воскрешенных, в том числе и бывших злодеев, раскрывает перед ними — как и перед всеми, только в разной степени — всю бездну сотворенного ими земного зла, так что этап нравственного мучения и очищения (разной длительности «адские муки») предшествует их включению в единое любовное бытие «по типу Троицы». Федоров развивал то течение в христианской мысли, которое стремилось утвердить полноту восстанавливающих, жизнетворческих начал высшего христианского идеала: Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена, в новое время прот. С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев с их учением о всеобщем апокатастасисе, т. е. искуплении всех без исключения и преобразованием восстания к вечной обоженной жизни. Иррациональный, природный корень зла, уходящий в естественную необходимость вытеснения, пожирания и убийства, будет вырван для всех через обретение новой природы, избавленной от рабства тлению, рабства материи, чувственности и гордыни. К тому же учтите, что убийственные результаты злой деятельности аннулируются, ибо все жертвы вытеснения, и вольного и невольного, возвращаются к жизни вечной и блаженной. Кто же может остаться носителем зла? Будет искуплен — в том числе и собственным «врачеванием от скверны греха» (свт. Григорий Нис-

ский) — и Иуда, и Нерон, и убийца собственных родителей, и сладострастный истязатель слабого, и сатана в конечном счете. Зло не просто исчезнет, считает свт. Григорий Нисский, но не оставит в итоге по себе и памяти.

Федорову чрезвычайно близок такой подход к проблеме зла, не признающий за ним державной онтологической природы (зло — лишь «недостаток добра»); добро несет в себе возможность неограниченного развития, зло же имеет свой предел: в крайней своей точке оно может дойти до самоуничтожения или... превратиться в добро. Важнейшим нравственно-философским принципом активного христианства становится необходимость превращать зло в добро, трансформировать извращенно, зло направленную энергию человека и человечества в благоую и жизнестроительную. В убеждении, что сами «наши пороки суть извращенные добродетели», что носители зла и зло подлежат разной участи: первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, в этом убеждении — залог всеобщего спасения.

Кстати, Федоров тот мыслитель, который соединяет ум и чувство, признает единственно нравственным, дающим верную оценку и должный проект, *ум сердечный*. Его подходы нередко доказывают себя *нефилософским* образом, через чувство, призывом прислушаться к своим самым глубоким внутренним желаниям. Вот, к примеру, как он разворачивает один из аргументов за воскрешение. Сама нынешняя история, «история как факт», может привести человечество через горький отрицательный опыт, страдания и кровь, упертость в тупики и отчаяние от избранного ложного пути к сознанию необходимости исполнять эволюционное требование онтологического совершенствования своей природы, управления стихийными смертоносными силами, победы над смертью и, наконец, воскрешения. Человек сможет почувствовать себя исполнителем высшей благой воли. Но как удостоверит он для себя, что эта воля действительно благоая? А вот так — предлагает мыслитель: представьте себе ваши ощущения повоскресной встречи с дорогими и любимыми вами людьми, аж дух захватывает от неопишуемой радости обретения потерянных и погребенных и свидания с ними уже навеки — такого ликования и счастья позволить себе сейчас не можешь даже в предвосхищающей мечте... Да, великая «радость воскресающих и воскресаемых, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136), становится для русского мыслителя критерием действительно благого дела, опознавателем блага.

Воскрешение, главный принцип и высшая цель в философии Федорова, приводит к последовательной ориентации на *синтез* как тип мышления и функционирования сущностных сил человека, на новый синтезирующий склад культуры как творчества самой жизни. Вся нынешняя цивилизация, по Федорову, напротив, стоит на анализе: в своем производственном фундаменте она убивает, расчленяет, препарирует живые первопродукты природы и сельского хозяйства, чтобы соорудить из них головокружительное изобилие мертвых, искусственных вещей; и наука торгово-промышленного, *городского* общества — «наука разложения и умерщвления»; само глубинное согласие на смерть (а она первый натуральный, радикальный анализатор, разлагающий сложное на все более простое) предопределяет соответствующие привычки

аналитического, разделяющего, диалектического и трагического мышления. Воскрешение же есть обратный процесс воссоединения разрозненного, разложившегося, воспроизведения сложного, цветущего из простого и элементарного с приобретением нового, преображенного качества. (А работающая в его векторе наука станет уже «наукой сложения и восстановления».) Воскресительная мысль и соответствующий уклад бытия движимы синтезированием всех сил и способностей человека, энергий и скрытых возможностей природы и мироздания, пафосом преодоления расколов и антагонизмов: ученых и неученых, города и села, знания и дела, чувства и мысли, веры и науки, эгоизма и альтруизма.

Возьмем, к примеру, федоровский подход к антиномии *эгоизма* (знание только себя, служение себе, когда остальные полагаются лишь орудием твоего самоосуществления и услаждения) и *альтруизма* (жертвенность, добровольное самоумаление ради другого), притом что альтруизм считается высочайшей моральной позицией. Для Федорова же это категории одного типа нравственного сознания, тесно связанные между собой, как лицо и изнанка: альтруизм буквально порождает, пестует эгоизм в объекте приложения своего благодеяния — самоотречение одних предполагает вечный эгоизм других. К тому же отдача себя целиком другим может стать преступлением перед собой, «отречением от себя», утратой собственной личности... Не эгоизм и не альтруизм, относящиеся, по Федорову, к людям, взятым в отдельности (обе позиции взаимно погашаются в таком плодотворном синтезе, из которого родится «мы» и «все»), а жизнь, работа и творчество «*со всеми и для всех*» в едином, кровно родном для всех деле. Кстати, только в таком общем деле спасения всех от болезней, страдания, смерти, деле действительного преображения естества существующее личностное неравенство в смысле физического или умственного превосходства одного над другим не будет вызывать, как сейчас, злобы или зависти, а только радость, ведь эти преобладающие качества, выдающиеся таланты будут работать на всех и особенно на отставших в развитии, на их подтягивание и совершенствование, на возвращение к жизни дорогих умерших.

Итак, философия всеобщего дела предлагает последовательно синтезирующий способ мышления и достижения высших целей; это воистину *философия синтеза*, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела* (Бог, человек и природа)» (I, 388), *литургического* (литургия и есть «общее служение», «общее дело») синтеза религии, науки и искусства в едином богочеловеческом деле.

Первоначальные религиозные прозрения Федорова были им развернуты в целостную систему «богословия как богодействия», или, точнее, богочеловекодействия, теoантропоургии. Как коротко определить федоровский вклад в то, что он сам называл *совершеннoлетним, активным христианством*? Это прежде всего идея превращения догмата в заповедь, т. е. понимание догмата как образца для человеческого действия и устройства. Скажем, догмат о двух природах Христа, Божественной и человеческой, раскрывается как залог самой возможности сочетания и сотрудничества Божественных и человеческих воли и энергий в едином Деле. А догмат Троицы, нераздельной и неслиянной,

существующей в тесном единении и вместе ипостасно-личностной самобытности, должен быть принят как идеал для человеческого многоединства, призванного устроиться не «по типу организма» (т. е. не разделительно-функционально, как члены в теперешнем физическом теле человека, по модели которого — разделение функций, подчинение, иерархия — строится и земное общество), а «по типу Троицы», идеального родового коллектива, живущего по закону любви, взаимного дополнения и обогащения, бессмертного и всемогущего. Кстати, русский религиозный ум с его практическим склонением и ранее нащупывал подход к догмату троичности как к заповеди. Преп. Сергей Радонежский, недаром первый святой в пантеоне федоровского учения о воскресении, был чителем Троицы именно как *образца* для общежития монахов, ставил Ее зеркалом для поведения и действия. Мистериальная храмовая литургия, причащение верующих к плоти и крови Христовой, к Его бессмертной Божественной природе, в мысли Федорова расширяется до внехрамовой литургии и внехрамовой Пасхи: она объемлет уже всю Землю и Вселенную, реально обращая мертвый прах при помощи «сил небесных», природных и космических энергий в «тело и кровь умерших». Наконец, им была всесторонне продумана, с убедительной опорой на Священное Писание, и идея условности апокалиптических пророчеств, воспринятая в русской религиозной философии как настоящее откровение. Эта идея — альтернатива пассивно-апокалиптическому мышлению, утверждающемуся и в наши дни сознательно и бессознательно, индивидуально и массово. Тяготеев проклятие конца над всеми, верующими и неверующими, обессиливает волю, погашает надежду. И с таким фатально обреченным психическим фоном вступили мы в новый век, и он для многих так и видится в зловещих отсветах финальной катастрофы. Между тем пророчество о дурном конце — открывает нам Федоров — следует принимать как предупреждение, а не железный, неотменимый приговор, и это, кстати, явлено в пророческих книгах Ветхого Завета, особенно ярко в знаменитом пророчестве о разрушении Ниневии и уничтожении ее погрязших в грехах жителей, отмененном, однако, Господом после покаяния ниневитян (Книга пророка Ионы). Так что нет фатально предписанного свыше «конца света» — от нас самих зависит, какой поворот примет человеческая история, упрется ли она в «страшный суд» самоистребления рода людского или подойдет к переходу в новое творчески-преобразующее качество.

Принцип добровольности и исключительно благих средств (только через убеждение и дело!) — один из основных в учении Федорова, потому всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у русского мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: поймет — не поймет, осознает — не осознает, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный суд, и воскресение гнева... «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 воскрешенные поколения также и на другие миры; или же, увлеченный городской суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род человеческий признает регуляцию невозможною, делом для себя непосильным, окажется таким образом, бесплодным, и будет отвергнут <...>. 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, надо полагать, 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).

Особо ценил Федоров эстетическое богословие, художественно-символическую, воспитательную сторону обряда: в самой воплощенной зримости истин веры видел он некое приуготовление к Делу. Как известно, основным аргументом за иконопочитание св. Иоанна Дамаскина, подготовившего своими трудами определения последнего, седьмого Вселенского собора (787 г.), стал факт вочеловечения Иисуса Христа. То, что Божественное начало обрело зримую плоть, метафизически обосновывало саму возможность творить иконы, создавать явленные образы, в которых воплощались бы Божественные сущности и святые лица. (В то время как в Ветхом Завете, в иудаизме и исламе Бог принципиально незрим, откуда — строгое воспреещение Его изображения.) Опираясь на соборные догматы, развивая логику, лежащую в их основании, Федоров расширяет идею священного искусства, т. е. наглядно-материального выражения духовных начал, до необходимости религиозного Дела, осуществления в действительности религиозного идеала. В своих уникальных иконо-философских проектах росписи образовательного храма-музея он сам стремился дать активному христианству предварительное «архитектурно-живописное выражение», которое раскрыло бы с равной силой поучения и убеждения и прошлое, и будущее, и историю *как факт*, и историю *как проект* дела регуляции и воскрешения, обожения человека и мира.

Искусству Федоров придавал гигантское значение в осуществлении общего дела. Интересно, что, продумывая несколько раз собрание и издание своих трудов, он *возглавлял* их именно вопросом об искусстве. Вот один из примеров: «Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: “Чем должно быть искусство, как оно началось, чем было и чем стало, или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть”» (III, 293). Правда, в планах на будущее речь шла об искусстве пока проективном, *коперниканском*, занятом творчеством самой жизни. Но статья таковым *в конце* оно может именно потому, что в самом своем *первоначале* родилось в акте житнетворчества, осуществленном порыве и прорыве в вертикаль самосозидания: «В вертикальном положении, как и во всем самовосстании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть

эстетическое толкование бытия и сознания, притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*» (II, 162).

То же, что, собственно, называют искусством, родилось — считает мыслитель — как своего рода попытка «мнимого воскрешения»: из погребальных обрядов, отпевания, стремления восстановить и сохранить облик умершего, хотя бы искусственно, в живописном и скульптурном виде. И древнее эпическое искусство, летопись родового предания — священная поэма памяти о героических предках и скорби об их утрате. Воскресительный импульс никогда не исчезает из искусства, становясь его определяющей генетической чертой: ведь так или иначе в особом художественном пространстве идеально существующей *вещи* (будь то роман или картина) происходит своего рода *обесмертвование* мгновений и лиц, запечатление переходящих жизненных форм в прекрасные и вечные. Искусство для Федорова — прообраз воскресительного акта и даже самого типа его реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни и людей как бы «из себя». Существующее искусство, с присущим ему арсеналом выразительных средств и способов воздействия, становится своего рода лабораторным *предварением* (особенно убедительным в храмовом литургическом синтезе искусств) того искусства будущего, которое в синтезе с религией и наукой станет силой самой жизни, реально воскрешающей и преобразующей погибшее, распространившей творчество в благе и красоте на всю Вселенную.

Всемирная история предстает в оригинальной оптике Федорова как грандиозное развертывание восточно-западного вопроса, т. е. противостояния двух различных принципов жизнеустройства, в своей крайности приходящих: Восток — к насильственному единству, деспотизму, давящему личность; Запад — к такой свободе личности, которая ведет к ее атомизации, к постоянной розни и соперничеству. Важное место в мысли автора «Философии общего дела», точнее, в его впечатляюще панорамном видении мировой исторической драмы в основных ее коллизиях и узлах, занимают не только перипетии сюжета Запад–Восток, «борьбы океанического мира с континентом», но и перспективы мирного схождения, — а их Федоров видит в объединении против единого, общего всем врага: стихийных, разрушительных сил, смерти. Особое значение в таком потенциально созидательном повороте земной истории философ отводит России, рассматривая те задатки в характере ее народа, особенностях природы и истории, которые позволили родиться здесь проекту воскрешения и могут дать ей возможность стать инициатором Вселенского дела. Исполнение этого великого долга стало бы, по Федорову, поворотом не только в истории человечества, мыслящих существ Земли, но имело бы и вселенское значение. Сама космическая эволюция обрела бы новое течение, получила новый вектор, восстанавливающий, преодолевающий время, энтропию, конец, вышла бы в новое измерение бытия — в сосуществование всего со всем, в вечность. «Но зато и исполнение этого долга будет эпохой не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной» (II, 13).

## УЧЕНИЕ ФЕДОРОВА В ОЦЕНКАХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ И БОГОСЛОВОВ

Федоров со своими идеями и проектами *регуляции природы*, преодоления слепых, смертоносных начал вне и внутри человека, выхода в космос для его активного освоения и преобразования, обретения человеком и человечеством более высокого онтологического статуса (вплоть до его бессмертия и возвращения к преобразенной жизни прошлых поколений), был признан родоначальником активно-эволюционной, космической, ноосферной мысли XX в. А в ее ряду стоят такие замечательные ученые и мыслители, как Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Ф. Купрович, П. Тейяр де Шарден. Каждый из них по-своему утверждал и развивал основную мировоззренческую интуицию философа всеобщего дела: восходящий характер природной эволюции, необходимость нового сознательно направленного ее этапа, ведущего ко все большему одухотворению природы человека и мира<sup>8</sup>. Но главное — Федоров открывает религиозно-философское возрождение в России конца XIX–XX в., причем ту его линию, которую сам он назвал *активным христианством* (именно *так* определив новую ступень в осознании христианской задачи в мире, где речь уже шла о реальном воплощении коренных метафизических чаяний самим человечеством, осознавшим себя орудием осуществления воли Божией). Автор «Философии общего дела» стал первым и вместе наиболее радикальным (и в силу полноты идеала уже позднее непревзойденным) выразителем основных оригинальных положений активно-христианской мысли: *Богочеловечества, всеединства, соборности*, условности апокалиптических пророчеств, всеобщности спасения, творческой эсхатологии...

Как же отнеслись к явлению федоровской мысли сами русские религиозные философы и богословы, начавшие с ней более детально и углубленно знакомиться по выходе в свет в 1906–1913 гг. I и II томов «Философии общего дела»?

Еще до публикации «Философии общего дела» была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 г. выразил Вл. Соловьев, признав в трудах «дорогого учителя и утешителя» решительный прорыв человечества в осознании сущности дела Христова, а еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий, в покоях которого в самом начале 1907 г. проходили чтения и обсуждения работ Федорова, — преемство Павлова наследия<sup>9</sup>. С другой — моментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: «несовместимо!», сразу запугивание сетями ереси, а то и чуть ли не клинический приговор: нелепость и безумие.

Последнее очень напоминает критику христианства язычеством — почитайте высокомерно-недоуменно-брезгливое третирование «нового учения» ка-

<sup>8</sup> Подробнее см. раздел «Современные исследования» во II книге наст. Антологии.

<sup>9</sup> См. публикацию материалов этих чтений в I книге наст. Антологии, а также главу «В архиерейских покоях» работы А. Л. Волинского «Воскрешение мертвых», помещенную там же.

ким-нибудь «умным и разумным» Цельсом. И в центре такого третирования, конечно, безумие из безумий — идея воскресения. Федоров же вновь, как это и должно быть в истинном христианстве, поставил ее в самый центр, более того, раскрыл как задачу богочеловеческую: Бог действует через человека и человечество как свое сознательно-волевое орудие. То есть многократно повысил действенность этого чаяния, подключив еще и ответственность человека, высочайшее к нему требование. Сейчас идея воскресения вовсе перешла в разряд *безобидного*, отвлеченного верования (пусть себе, тем более что мы сами тут вовсе не при чем!), а тут вдруг такое серьезнейшее отношение, призывающее задуматься: а может быть, и наше это дело? Разве вопрос столь уж кощунствен, что не хотят даже признать его достойным размышления и обсуждения, а сразу же затыкают уши и запечатывают рты?! — вот что больше всего мучило самого Федорова, когда он при жизни сталкивался с реакцией такого немедленного отторжения.

Отношение к федоровскому учению его великих современников — Достоевского, Льва Толстого, Вл. Соловьева будет рассматриваться далее в специальном отделе и останавливаться на нем я не буду. Первым, кто, не считая учеников Федорова, сказал о существенном влиянии его идей на творчество Вл. Соловьева, был С. Н. Булгаков. Федоровым он заинтересовался через В. А. Кожевникова, автора книги «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам», первоначально печатавшейся в «Русском архиве» в 1904–1906 гг., а в 1908 г. вышедшей отдельным изданием (эта книга, высоко оцененная в философских и богословских кругах<sup>10</sup>, на долгие годы стала главным и наиболее авторитетным источником знаний о личности и идеях мыслителя). Кожевников и Булгаков входили в «Кружок ищущих христианского просвещения», основанный в Москве в 1907 г. М. А. Новоселовым, издателем «Религиозно-философской библиотеки». К этому объединению были тесно причастны такие религиозные философы и богословы, как П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, Г. А. Рачинский, ректор Московской духовной академии еп. Феодор, а также такие фигуры, как Л. А. Тихомиров и священник Иосиф Фудель, один из духовных руководителей «Союза русского народа». Состав был неоднородным и текучим; так, скажем, Н. А. Бердяев, одно время посещавший Новоселовский кружок, вышел из него, неудовлетворенный его консервативно-ортодоксальным духом. Интересно, что именно наиболее духовно

<sup>10</sup> О ней с восторгом отзывались даже те, кто воскресительных идей Федорова отнюдь не разделял. «Ваша последняя статья прямо удивительна, — писал В. А. Кожевникову Д. А. Хомяков после выхода очередной главы книги в «Русском архиве». — В Вашем изложении “Федоровский Гнозис” оставляет в душе и уме чарующий осадок, так что хочется сугубо помолиться за душу человека, столь глубоко переживавшего свои мысли в то время, когда у людей вообще умственные вопросы почти ничего не имеют общего с задушевностью.

Федоров, конечно, более чем крупная величина. Как мелок сравнительно с ним В. Соловьев! И конечно, большим для Вас утешением должно быть то, что Вам удалось вставить такую “величину” в соответствующую рамку. Ведь рамка к Дюреровской “Троице” сама представляет предмет художественного чествования!» (Цит. по: Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М., 1996. С. 256).

чуткие и творческие члены этого кружка: Булгаков, Флоренский, Трубецкой — в отличие от других, скажем, Новоселова или Ф. Д. Самарина, «благочестиво» отрещивавшихся от вникания в какое-то *новое слово*, — откликнулись на идеи Федорова, готовые обсуждать их значимость для христианской мысли.

Статья Булгакова «Загадочный мыслитель» (1908) стала по существу первой реакцией религиозно-философской общественности на публикацию I тома «Философии общего дела». Примеров «принципиальной близости и даже зависимости» Соловьева от Федорова Булгаков приводит здесь немало: прежде всего это «идеал активности в христианстве», «борьба с пассивною аскетическою метафизикою», необходимость «творчески-преобразовательного воздействия на мир»<sup>11</sup>. Автор «Загадочного мыслителя» признается, что для него только после чтения Федорова стали наконец ясны истоки житнетворческого пафоса соловьевской эстетики, он узнал здесь «выраженную на языке эстетики» идею регуляции природы и имманентного воскрешения. Раскрылся истинный смысл многих мыслей Соловьева: об отношении к природе в связи с голодом, о сверхчеловечестве в статьях о Ницше и Лермонтове, не говоря уже о знаменитом реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», где, по выражению Булгакова, «недоговоренные, с большой уклончивостью, осторожностью, с непонятными для непосвященных намеками выражены федоровские идеи» (с. 273). Но, следуя за Федоровым в «признании конечных задач», Соловьев, по мнению Булгакова, «весьма расхотел с ним в понимании их непосредственности и средств к ним приближения» (с. 273).

Нечто близкое в полемике с Н. П. Петерсоном утверждал и Е. Н. Трубецкой, автор фундаментального исследования «Мирозерцание В. С. Соловьева», в котором он, однако, существенно преуменьшил факт сильнейшего идейного воздействия Федорова на Соловьева. «Мне приходилось неоднократно говорить с Соловьевым о Федорове, начиная со второй половины восьмидесятых годов. Хорошо помню, что он говорил с величайшим сочувствием о поставленной Федоровым цели, но при этом относился весьма скептически к его естественнонаучным способам воскрешения мертвых»<sup>12</sup>, — вспоминает через 30 лет Трубецкой. У Федорова «мы имеем мечту о воскресении без преображения», якобы в противоположность взглядам Соловьева, — главная здесь претензия. Увы, она говорит лишь о том, что Трубецкой недостаточно знал идеи того, кого Соловьев называл «своим учителем и отцом духовным». Ведь Федоров как раз настойчиво развивал момент преображения в воскресительном процессе: речь идет о воссоздании человека в новом, самосозидаемом, «полноорганичном» качестве, на принципиально другом, высшем онтологическом уровне одухотворенного, бессмертного, обоженного существа. Более того, именно в этом пункте Федоров вступил в полемику с Вл. Соловьевым, который напротив утверждал, что «не требуется никакой новой, сверхчеловече-

<sup>11</sup> Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1911. С. 274. Далее в тексте страницы этого издания обозначаются после цитаты. Такой принцип сносок выдержан по всей главе.

<sup>12</sup> Трубецкой Е. Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 118. С. 421.

ской формы организма, потому что форма человека может беспредельно совершенствоваться внутренне и наружно, *оставаясь при этом тою же*<sup>13</sup>. Вл. Соловьев, как и Федоров, признает «процесс усложнения и совершенствования природы бытия», «космический рост», который явственно прослеживается в эволюции жизненных форм на Земле. При этом он тонко замечает, что «развитие душевной жизни организмов», иными словами, рост и усложнение мозга и психики, шли через создание новых органических, телесных форм. Но с появлением человека возник, по мнению Соловьева, такой морфологически устойчивый и законченный организмический тип, который, благодаря его особенному «нервно-мозговому аппарату», может бесконечно внутренне развиваться и возрастать, оставаясь тем же, разве что изменяя свой «способ функционирования» на более одухотворенный. При этом он вполне удовлетворяется техническими приставками к нынешним человеческим органам, которые призваны усилить их возможности.

Вопрос о преображении природы человека, переходящего от смертного к бессмертному типу бытия, Федоров ставит более последовательно и радикально. Смертность, по его убеждению, — «органический порок человека и животных» (IV, 82), а потому и ее преодоление требует соответствующих изменений. «Не только отправления всех органов (функции), но и морфология органов должна быть произведением знания и дела, труда. Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т. д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т. е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно, — везде» (IV, 81–82). Федоров вновь и вновь настаивает на этом: «Человеку будут доступны все *небесные* пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника» (I, 405). Философ всеобщего дела говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, чтобы научиться у них *чудесной* способности строить свои ткани, не пожирая чужой жизни, из солнечного света и неорганических веществ (предвосхищение идеи В. И. Вернадского о будущей автотрофности человечества).

И тем не менее некоторые его критики ухитрились этого не заметить, упрекая учение всеобщего дела в диких нелепостях, типа «оживления трупов», «некромантии», «воскрешения смерти». Что касается Соловьева, то он действительно отказывался вдаваться в «преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности»<sup>14</sup>, как выражался он в «Смысле любви», где,

<sup>13</sup> Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 631.

<sup>14</sup> Соловьев В. С. Смысл любви // Там же. С. 547.

впрочем, теоретически полностью совпадал с мыслью Федорова. Под этими «неудобными подробностями» философ имел в виду прежде всего те конкретные проекты метеорической регуляции, вызывания дождя методом взрыва в облаках, с которыми Федоров побуждал выступить самого Соловьева в голодный 1891 г.

Вернемся, однако, к оценке Федорова Булгаковым. В ней выделяются три этапа. Первый отражен в статье «Загадочный мыслитель», где передано ошелмляющее впечатление от мысли исключительной, «дышащей подлинным и непоказным величием». Намекнув на богатство затронутых в «Философии общего дела» тем и проблем, оригинальность и глубину их решения, Булгаков призывает читателя к дальнейшему пристальному знакомству с федоровскими идеями. Обращаясь к тем, кто не сумеет разделить все идеи мыслителя, кто *запнется* на высоком пороге самых смелых их дерзновений, автор завершает свою статью на такой взволнованной интонации: «Но вряд ли он, после этого чтения, не почувствует себя окрыленным, оплодотворенным, обогащенным. И то вещее, загадочное и страшное, но вместе с тем великое и зажигающее, что он там прочитает, заставит его заглянуть в самые глубины и своей души, и матери-природы, Божьего мира» (с. 277).

Это начальное, честное, не оглядывающееся на догму впечатление от открывшейся, еще плохо вмещаемой *вещей* правды федоровского прозрения (как вспоминал Э. Радлов, Булгаков провозгласил тогда Федорова «величайшим философом чуть ли не всех времен и народов») <sup>15</sup> сменяется на много более критическим подходом в книге «Свет невечерний» (М., 1917). И здесь Булгаков признает Федорова «глубоким русским мыслителем», давшим «грандиозную систему философии хозяйства» <sup>16</sup>. (Кстати, и над книгой самого Булгакова 1912 г. «Философия хозяйства» ощутимо витал дух федоровских идей.) Но, поставив хозяйству воскресительную задачу, Федоров тем самым, по мнению Булгакова, превратил ее в «теургию хозяйственно-магическую».

Надо сказать, что в целом критика федоровского учения в «Свете невечернем» оставляет довольно тягостное впечатление. Автор предполагает два варианта понимания идей Федорова. Один, как он пишет, вполне «защищаемый», который на деле ближе всего к их сути и вполне приемлем для самого критика. Речь идет о воскресении как богочеловеческом деле, в котором человек становится соработником Богу. Но почему-то Булгаков не рассматривает такого адекватного варианта, а все свои критические стрелы направляет на какой-то *материалистический, мечниковский* муляж федоровского учения, извращающий оригинал *до наоборот*. Так, он упрекает Федорова в отсутствии задачи победы над смертностью как качеством падшего природного бытия (хотя идея преодоления природного, смертного порядка бытия — центральная в «Философии общего дела»). Конечно же, у него отсутствует момент преображения тела, опять возникает пугающий призрак «оживленного трупа» (еще раз повторю: у Федорова речь идет о новой воскрешенной, духоносной плоти). Наконец, Федоров хочет, чтобы, «осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога» (с. 364),

<sup>15</sup> Радлов Э. Л. Голоса из невидимых стран // Дела и дни. 1920. Кн. 1. С. 190.

<sup>16</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 360.

тогда как мыслитель призывал человечество осознать свою долю участия в геополитике (богочеловекодействии). Вот так расправившись с этой дикой карикатурой федоровского проекта, Булгаков спохватывается и призывает далее понять его «не по букве, а по духу», хотя сам только что и представил не просто «букву», а искажение самой этой буквы<sup>17</sup>.

И наконец, третий, завершающий этап в осмыслении Федорова. В работе «Душа социализма» (1931) Булгаков пересматривает главную посылку «Света невечернего», на которой по крайней мере метафизически убедительно могла основываться серьезная критика Федорова, признав, что *хозяйство* несет в себе и эсхатологические задачи, высказав упрек христианству, что оно до сих пор не сумело религиозно освятить хозяйство, не раскрыло Божественную заповедь об обладании землей. В «Свете невечернем» Булгаков настаивал на непреходимой грани между историей и эсхатологией, теперь же он видит в позиции трансцендентного катастрофизма обесмысливание человеческих исторических и культурных усилий, «нигилизм в истории», принимает то, на чем стоит Федоров: «имманентное созревание эсхатологии»<sup>18</sup>, постепенную подготовку элементов этого мира для будущего преображения. Если в «Свете невечернем» Булгаков противоестественно выдавал федоровское учение чуть ли не за последнее, радикальное слово «материалистического экономизма» (отсюда ядовитость критики, обвинения в хозяйственном магии), то в «Душе социализма» новое, более глубокое видение обнаружило совсем иное: «Федоров <...> пролагает путь и к положительному преодолению экономизма материалистического, своеобразно применяя к хозяйству основные догматы христианства» (с. 58).

И уже в решительную оппозицию встают тут две фигуры, знаменующие путь: один — к Вавилону, другой — к Граду Божию: Маркс и Федоров. Булгаков сетует на то, что никто из великих так и не решился сказать последнему ни «решительного “да”», ни «прямого “нет”»: «...пророку дано упреждать свое время» (с. 58). К такой чистой и безусловной ноте восхваления и прития Федорова пришел в конце концов Булгаков. Она же звучит и в одной из последних его работ — «Православие. Очерки догматического учения православной церкви». В главе «Православие и хозяйственная жизнь» философ подводит своего рода итог своей богословской трактовке хозяйства, прямо подкрепляя ее федоровским авторитетом: «Здесь может быть поставлен общий вопрос православной философии хозяйства: имеет ли оно общий эсхатологический смысл, помимо добывания насущного хлеба на каждый день? Включаются ли его достижения в образ спасения мира? Каков смысл хозяйственно-технического прогресса? Эта сторона еще мало выявлена в историческом православии и составляет предмет лишь богословской спекуляции, которая движется в новейшее время примерно в кругу следующих идей. Человек есть хозяйственный деятель не только как индивидуальное существо, но и как родовое. В этом смысле можно сказать, что хозяйствует не индивид, но

<sup>17</sup> Подробнее см. в наст. Антологии комментарий к фрагменту работы С. Н. Булгакова «Свет невечерний».

<sup>18</sup> Булгаков С. Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.

все человечество, причем отдельные усилия и достижения слагаются в общий итог человеческого овладения природой. Человек осуществляет свое предназначение — быть господином вселенной, раскрывая ее энергии и подчиняя их своей воле. В хозяйственном труде творится *общее дело* всего человечества (согласно определению русского мыслителя Н. Ф. Федорова, сделавшего этот вопрос средоточием своей богословской системы). В хозяйстве, вообще, раскрывается *космизм* человека, его призвание и мощь в качестве космического агента»<sup>19</sup>.

Вслед за Булгаковым практически никто из мыслителей русского религиозного возрождения XX в. не обошел вниманием патриарха этой плеяды и одновременно ее наиболее радикального, «гениально-дерзновенного» (Бердяев) представителя. Конечно, степень этого внимания была различной. Скажем, Лев Шестов ограничился небольшой рецензией на попытку переиздания в конце 1920-х гг. в Харбине «Философии общего дела», в которой он добросовестно и сочувственно изложил ряд основных идей мыслителя и предостерег его «правоверных учеников» против «соблазна уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе сумел избежать»<sup>20</sup>. Спокойным объективным тоном отличается и глава о Федорове в «Истории русской философии» Н. О. Лосского. В ней он рисует необыкновенную личность подвижника в миру, представляет его религиозные и научные идеи, усматривая в федоровской философии «своеобразное сплетение глубокой религиозной метафизики с натуралистическим реализмом»<sup>21</sup>. Лосский, впрочем, не уверен до конца, о каком — преображенном или непрображенном — воскресшем теле идет речь у Федорова и направляет свою критику на второй вариант (как известно, мыслителю общего дела чуждый). Лосский предрекает и усиление значения федоровских идей, рост их влияния в будущем, в эпоху общепланетарных, глобальных проблем. Во вступлении к публикации отрывка из Федорова в своей антологии русской мысли С. Л. Франк ограничился лишь самой общей, но высокой характеристикой: «Федоров — один из самых оригинальных русских мыслителей. Глубокое и оригинальное понимание метафизического существа христианского откровения он сочетает с нравственно-практическим устремлением к преобразованию и преображению мира». И хотя «по типу мышления» он может напоминать французских утопистов, его проект, по мнению Франка, ставит другую, «теургическую задачу», «сводится к метафизическому преобразованию мира», сочетая «радикализм с преданностью патриархальному прошлому» и обосновываясь «через толкование христианского откровения»<sup>22</sup>.

Может быть, больше и чаще всех обращался к имени Федорова Николай Бердяев. Сама лексика и интонация, в которые облекается у него оценка Фе-

<sup>19</sup> Булгаков С. Н. Православие. Очерки догматического учения православной церкви. Париж, 1962. С. 356–357.

<sup>20</sup> Шестов Л. Н. Ф. Федоров // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 30.

<sup>21</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 88.

<sup>22</sup> Франк С. Л. Николай Федоров // Из истории русской философской мысли конца XIX — начала XX в. Нью-Йорк, 1965. С. 49.

дорова, несут в себе акцент исключительности, невиданности (все «впервые» и «самое»): «В пределах христианства никогда еще не утверждалась такая активность человека». «Это поистине новое религиозное самочувствие человека» («Смысл творчества»). Бердяев не только высоко оценил основной пафос федоровского учения, но и сам был им захвачен, его мы узнаем у Бердяева в требовании активного, творческого христианства, в идее незавершенности творения и необходимости «восьмого дня творения», предполагающего сотрудничество божественной и человеческих энергий в деле спасения. Вместе с тем Бердяев четко выделил у Федорова то, что ему казалось неприемлемым: его излишний рационалистический оптимизм, недооценку иррациональных истоков и глубин зла в мире, его религиозный натурализм, «фантазерство» конкретных проектов регуляции и воскрешения, его патриархально-родственную утопию жизнеустройства. Бердяев утвердил ставший для многих почти классическим канон «взвешенного» восприятия учения Федорова: «ветхая оболочка», «позитивно-материалистическое обличье», за которым, если их отбросить, таится драгоценное зерно новой, творческой религиозной эпохи.

Бердяев первым заметил особую ценность собственно богословских идей Федорова: так, в его послышке, что Творец действует в мире через человека, он увидел «зачаток совершенно оригинальной космологии», счел федоровское учение о Троице глубоко *своеобразным, смелым и значительным*, а его понимание условности апокалиптических пророчеств — «поистине гениальным». Именно эта федоровская идея открыла русской религиозной философии путь для разработки активной, творческой эсхатологии, живущей надеждой на всеобщности спасения. Она дала возможность в рамках христианской философии истории и эсхатологии найти благой, оптимистический вариант их примирения и, как это ни парадоксально, сотрудничества. История в таком видении не обрывается резко апокалиптической катастрофой, за гранью которой спасение светит лишь горстке праведников. «Форма конца», по выражению Г. П. Федотова, может мыслиться уже не как катастрофа, а как преображение. Тогда в самой истории, в культурном творчестве, осененных идеалом христианского всеобщего дела, начнется органическое, эволюционное созревание преображенного порядка бытия. Для Федотова предел такого встречного Богу движения человечества — «закон природной необходимости», смерть (здесь он не дерзает следовать за Федоровым); и тогда выступает Христос, пришествие которого уже «не Суд (“Я не пришел, чтобы судить мир”», но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля»<sup>23</sup>.

Тема «Флоренский и Федоров» специально ставилась современным церковным публицистом и богословом В. А. Никитиным<sup>24</sup>. Он, в частности, собрал все упоминания и оценки Федорова в трудах Флоренского. В «Столпе и утверждении Истины» (М., 1914) Флоренский вспоминает автора «Философии общего дела» несколько раз, правда все больше по боковым поводам: он помещает его в близкий себе ряд русских философов, относящихся к школе

<sup>23</sup> Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 54.

<sup>24</sup> См.: Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров) // Символ. 1988. № 20. С. 218–236.

теистического онтологизма; в связи с особым чином братотворения, существовавшим в Церкви, приводит «замечательные» суждения «глубокомысленного» Федорова по этому поводу; привлекает внимание читателя к «множеству поучительных мыслей» Федорова «о целомудрии и его космическом значении», касаясь центральной темы философа о «воскресении и святости тела», ставит его рядом с Иринеем Лионским.

В письме к В. А. Кожевникову от 15 марта 1912 г. Флоренский пишет: «На днях взял (почти случайно) Н. Ф. Федорова и Вашу книгу о нем (которые читал ранее невнимательно) и был поражен, до какой степени основные идеи Федорова тождественны с тем, что я пишу и говорю на лекциях, особенно о Канте. Стыдно стало собственно то, что я не использовал Федорова ни в сочинении своем, ни в лекциях, а до столь многого доходил своим умом»<sup>25</sup>. Основные точки соприкосновения между Федоровым и Флоренским Никитин находит в их представлениях о литургическом, священном искусстве, о храмовом действе как синтезе всех искусств. Можно добавить к этому, что о. Павел перекликается с философом памяти и в своей историософии, неразрывно сопряженной с философией рода. В конспекте лекций «Об историческом познании» (1925) читаем: «История — *помянутое отцов* и есть не что иное, как сторона древнейшего из культов — *культ предков*. Тут мы подходим к кругу идей † Ник<олая> Феод<оровича> Федорова, который признает, что *религия*, а стало быть, и вся культура — производное религии — “*родилась на кладбище*” и что задача человечества — *общее дело* человечества — *воскрешение предков*, одним из моментов какового является *познание их*. История, для него, и есть познание отцов сынами и сохранение памяти их. Вся философия этого загадочного мыслителя есть философия общего дела, т. е. дела воскрешения отцов. И все познание он признает должным и правым тогда лишь, когда оно — ради воскрешения отцов.

Я не берусь защищать или оправдывать перед Вами этой удивит<ельной> философии, в которой, как бы мы ни относились к ней в целом, есть глубокая мудрость и значительность. <...> Я хочу только подчеркнуть Вам, что вопросы, поднятые нами, действит<ельно> чрезвычайно глубоки»<sup>26</sup>. Следует упомянуть и выдвинутое Флоренским в 1920-е гг. понятие «пневмосферы» (письмо к В. И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г.<sup>27</sup>), родственное концепции ноосферы и федоровской идее регуляции как «внесения в природу воли и разума».

Однако вернемся пока в 1910-е гг., на которые в основном и падает переписка Флоренского и Кожевникова. В связи с судьбой идейного наследия Федорова в ней всплывают имена И. П. Брихничева, бывшего священника, а затем публициста, В. П. Свенцицкого, религиозного деятеля и писателя, позднее священника, и А. К. Горского, выпускника Московской духовной ака-

<sup>25</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 98. Эта во многом образцовая научная публикация, снабженная тщательным комментарием, дает интересный материал для уточнения отношения к Федорову и Флоренскому, и Кожевникову.

<sup>26</sup> Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 58.

<sup>27</sup> Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 164–165.

демии, одного из самых крупных мыслителей федоровской ориентации 1920–1930-х гг. И Брихничев, и Свенцицкий примкнули к движению так называемого «голгофского христианства», образовавшемуся после революции 1905 г. во главе с еп. Михаилом (Семеновым)<sup>28</sup>, и Брихничев в 1910-е гг. стал одним из главных его идеологов. Отталкиваясь от аскетически понятного православия, от идеи и практики только индивидуального спасения, от государственной Церкви, это движение «общественного христианства» ставило целью коренное обновление жизни, и социальное, и метафизическое, идеал «новой земли», всеобщего спасения. О новой Церкви, «забытой Церкви», осознавшей, «что воля Господня должна быть осуществлена не только “на небеси”, но и “на земли”», вышедшей «на великое общественное служение», писал Свенцицкий. Ей должно принадлежать «святое водительство» человечества, которое «выстрадает себе веру в бессмертие, живую и пламенную»: «Вера в действительную жизнь раскроет глубочайший смысл и глубочайшую правду идеи всеобщего воскресения. А это определит и жизнь каждого человека: как великий долг перед Богом и подвиг перед людьми»<sup>29</sup>. Органом голгофцев в начале 1910-х гг. была редактировавшаяся Брихничевым газета «Новая земля» (затем «К новой земле»), при которой выпускалась целая библиотечка проповеднических, прозаических и стихотворных текстов. К этому времени Брихничев уже знакомится с федоровскими идеями (скорее всего, через увлеченного ими Горского). Во всяком случае, их влияние уже чувствуется в его стихах и проповедях, выходивших в этой серии. «Единственная заповедь голгофского христианства — всеобщая ответственность за зло мира», активное соучастие человека в тотальном искуплении мира («рая как блаженства нет и не будет, пока все не спасется»<sup>30</sup>). «Цель исторического процесса — Воскресение и Преображение Всего Космоса»<sup>31</sup> как продолжение и завершение Христова дела в едином богочеловеческом творчестве. Преемником закрытой властями «Новой земли» в конце 1912 — начале 1913 г. становятся три номера журнала «Новое вино» (тоже вскоре запрещенного), где прямо упоминается имя Федорова и печатаются его избранные мысли. В публикуемых здесь статьях Брихничева и Свенцицкого созвучие с федоровскими идеями чувствуется главным образом в духе толкования евангельских текстов: «Новое вино принес на Землю Христос. Это было новое животворное учение — о царстве Божиим на земле. О новом свободном человеке — Сыне Божиим... О всеобщей Голгофе. И как следствие ее — победе над смертью и Всеобщем Воскресении»<sup>32</sup>. Онтологическая задача преобразования природы человека и мира была у голгофцев в известном смысле общей с Федоровым, хотя ставилась ими — в отличие от философа воскресения — лишь в самом обобщенном риторическом виде. А вот в плане *общественно-политических воззрений* Федоров и

<sup>28</sup> См. подробнее: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 222–225.

<sup>29</sup> *Свенцицкий В. П.* Смерть и бессмертие // Свободная совесть. Кн. 1. М., 1906. С. 65–66.

<sup>30</sup> *Брихничев И. П.* Что такое голгофское христианство? М., 1912. С. 68.

<sup>31</sup> *Брихничев И. П.* Огненный сеятель. М., 1913. С. 24.

<sup>32</sup> Новое вино. 1912. № 1. С. 2.

голгофцы с их антицерковным, антимонархическим пафосом стояли на позициях противоположных. Это, кстати, стало одной из причин отказа и Кожевникова, и Петерсона от сотрудничества с Брехничевым в готовившемся федоровском сборнике «Вселенское Дело», который вышел в Одессе в 1914 г. К тому же в этом труде проявилась и новая тенденция привлечения к разработке федоровских идей не только богословов и философов, поэтов и публицистов, но и ученых, экспериментаторов, чьи научные результаты могли бы быть использованы для борьбы со смертью. Это практическое склонение больше всего пугало и Флоренского, и Кожевникова возможностью материалистической вульгаризации идей Федорова.

Именно эти обстоятельства: с одной стороны, напор безоговорочных адептов федоровского учения, к тому же планирующих чуть ли не немедленный приступ к его практической реализации, и, с другой, настороженность, а то и неприятие этого учения (кстати, при недостаточном его знании) рядом религиозных деятелей, близких Новоселовскому кружку, — побудили Флоренского дать в «Богословском вестнике», только что открытом журнале Московской Духовной академии, редактором которого он стал, целую серию статей, посвященных представлению и богословской критике «Философии общего дела». Автор их — один из учеников Флоренского Сергей Голованенко, закончивший Духовную академию в 1912 г. и готовивший в это время диссертацию. Еще в декабре 1913 г. журнал напечатал его рецензию на «Философию общего дела» (это был год выхода ее второго тома и подготовки «Вселенского Дела»).

Голованенко здесь дал только самую общую оценку Федорова «как глубокого мыслителя», чья «философия — попытка нового истолкования христианства», более того, с намерением быть «философией русского православия». Отметив ряд ее привлекательных черт, автор рецензии упирается в тот дух трезвения, который Федоров противопоставлял всем формам духовного опьянения и замутнения истины и человеческого долга. Но это стремление быть философией трезвости представляется Голованенко достаточно амбивалентным, в нем он видит опасность срыва к гностицизму. Но все же первый его вывод таков: «Но вообще говоря, как проповедь трезвого делания, проповедь всеобщего метафизического родства и действительного воскрешения, она имеет глубокое нравственное и догматическое значение»<sup>33</sup>. Следующим шагом — необходимо было раскрыть это «глубокое значение». И к нему Голованенко приступил поначалу довольно успешно.

В статьях 1914 г. (апрель и май) «Философия смерти и воскрешения (проективизм Федорова)» и «Православие и культ предков» Голованенко достаточно вдумчиво изложил философские и богословские идеи Федорова. И хотя автор начал с утверждения, что «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова не может быть названа системой в обычном смысле этого слова», в его *имманент-*

<sup>33</sup> Голованенко С. А. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Богословский вестник. 1913. № 12. С. 843. Интересно, что в рядом помещенной рецензии того же Голованенко на книгу С. Н. Булгакова отмечено следующее: «“Философия хозяйства” С. Н. Булгакова родственна “Философии общего дела” Н. Ф. Федорова» (Там же. С. 844).

ной реконструкции явилось мировоззрение удивительно цельное, глубококомысленное, поразительное по размаху и глубине поднятых тем, открывающих новые горизонты христианской мысли. В следующих статьях «Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова)» — июль–август 1914 г., «Тайна сыновства (о христианстве Н. Ф. Федорова)» и «Проект или символ? (О религиозном проективизме Н. Ф. Федорова)» — март и июнь 1915 г. — Голованенко сменяет взгляд и тон на аналитически-критический. Сохранив и здесь «несомненное сознание, что философия Федорова нечто новое, глубокое, важное», критик высказывает к ней ряд претензий с точки зрения христианской ортодоксии: «умаление тайны», «затенение всего мистического», понимание трансцендентного не столько в его внутренней непознаваемой сущности, сколько как образец, задачу для имманентного воплощения. Но и здесь критик как будто забывает, что речь у мыслителя идет вовсе не о каких-то категорических утверждениях, а просто о различных акцентах. И если он утверждает необходимость превращения догмата в заповедь, с чем вполне согласен Голованенко, то при этом вовсе не отрицает и онтологическую, объективную значимость догмата, как то кажется критику. Вообще создается впечатление, что автор критического разбора начинает слишком часто бить по им же самим придуманным, мнимым мишеням. Правда, надо учитывать и факт внешнего давления на диссертанта Духовной академии.

Дело в том, что уже первая его статья — «Философия смерти и воскрешения», набранная для январского номера 1914 г., была остановлена ректором академии еп. Феодором (Поздеевским)<sup>34</sup> и только по настоянию Флоренского появилась позже. Конечно же, было дано обещание усилить критический элемент в последующих статьях, что и произошло. Появившийся довольно сильный элемент отработки ортодоксального урока по своим приемам весьма напоминает нашу недавнюю идеологическую философскую критику, когда добросовестный и сочувствующий предмету исследователь, даже подступив к нему с пластического изложения, с представления его внутренней логики, завершал сокрушением собственных объективных результатов выводами «до наоборот».

Вот и Голованенко, вжившись в текст, делает такое обобщение: «Итак, философия Федорова, философия жизни — Всеединства. Как философия Всеединства, она действительный имманентизм; как философия смертного сознания — действительный прагматизм. Эти три черты могут быть залогом истины: это черты жизни. Не только правильно поставлена основная религиозно-философская проблема, но и правильно расчленена»<sup>35</sup>. Но приземляется уже после кульбитов своей заданной мыслительной эквилибристики на тезис вполне обратный: «Религиозная философия Федорова не действительный

<sup>34</sup> См. письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 5 марта 1914 г. // ОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 53–53 об.

<sup>35</sup> Голованенко С. А. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. Июль–август. С. 570.

имманентизм, не действительный психологизм, не действительный прагматизм»<sup>36</sup>.

Мыслившаяся как некий этап в освоении философских и богословских идей «загадочного мыслителя», эта растянувшаяся на два года публикация была по существу провалена туманно-витиеватым, болтливо-софистическим подходом (частично вынужденным), отдававшим хоть и даровитым, и весьма ученым, но школярством. И осталась лишь соблазнительным источником (как же, специально о Федорове, и так много, и в таком ответственном месте!), чтобы черпать в нем — по надобности — противоположные оценки его учения<sup>37</sup>.

Голованенко все же рассматривает Федорова в кругу христианской философии, ни в коем случае не считая его «нехристианином, антихристианином», находя в его учении лишь некоторые «примеси чужеродные и пятна ядовитые»<sup>38</sup>. Другой автор, на этот раз журнала «Христианская мысль», А. Жураковский признает «несомненно громадной заслугой» Федорова его требование «человеческой активности в деле спасения», полагая, что истинная «христианская метафизика воскресения предполагает активное участие в нем человека». Жураковский, следуя за мыслью самого Федорова и Кожевникова, высказывает принципиальное положение: учение активного христианства по своему духу и заданию открыто для сотворчества всем, для дальнейшего развития и обогащения во всех планах, в том числе и религиозном. «Учение Федорова не есть застывшая система, в которой ничто не может быть изменено <...> оно может и должно быть вновь пересматриваемо и перерабатываемо, причем на первый план должно быть выдвинуто оставленное великим учителем в тени участие Христа в «общем деле»»<sup>39</sup>. Выделяет Жураковский у Федорова и его «смелую и оригинальную» эсхатологическую концепцию, последовательное утверждение идеи «всеобщности спасения», твердое неприятие догмата о «вечных муках», нуждающегося, по собственным словам автора, в радикальном перерешении<sup>40</sup>.

Среди голосов, раздававшихся в стане богословия по поводу учения Федорова, своим резким неприятием выделился один, ставший широко извест-

<sup>36</sup> Там же. С. 586.

<sup>37</sup> Интересно, что в архиве С. А. Голованенко, находящемся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, хранятся еще две его статьи о Федорове, написанные уже после революции, в начале 1920-х гг. в Ярославле, где тогда жил и работал бывший выпускник Московской духовной академии (одна из них печатается во II томе Антологии). Они свидетельствуют о прочном и глубоком интересе Голованенко к идеям Федорова, также косвенно подтверждая, что бичевание философа общего дела, устроенное им на страницах «Богословского вестника», было в значительной степени вынужденным и искажало реальное отношение автора к предмету своего исследования.

<sup>38</sup> Голованенко С. А. К суждению о христианстве Н. Ф. Федорова (ответ Н. П. Петерсону) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. № 1. С. 131.

<sup>39</sup> Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917. № 3–4. С. 51, 53.

<sup>40</sup> Жураковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916. № 7–8. С. 80; № 9. С. 68.

ным. Я имею в виду, конечно, мнение прот. Георгия Флоровского, высказанное им в книге «Пути русского богословия» (1937), а еще ранее — в статье «Проект мнимого дела (О Н. Федорове и его продолжателях)» (Современные записки. 1935. № 59).

Насколько мне известно, Флоровский был первым, кто печатно выступил с попыткой отнять Федорова у православной мысли, у христианства вообще: «Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык <...> *Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*. Он *благодати* противопоставляет *труд* <...> Но его мировоззрение, “в большинстве своих предположений”, не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разногласит»<sup>41</sup>. Отношение Флоровского к Федорову явило яркий образец пасквильной критики, когда при внешнем правдоподобии разоблачаемых положений на деле подсывалась подменная личина и самого Федорова, и его учения. И личность у него какая-то подозрительная: обособленный, уединенный, «беспочвенный» мечтатель, и не подвижник он вовсе, а скорее (и находится-таки неприятное слово) «абстинент», и даже его скромность и бедность — «своеобразный вид неделания» (!). И духовную ему генеалогию Флоровский подбирает сомнительную для христианского сознания: «давнюю магическую традицию», французских утопистов, «религию человечества» О. Конта. Сквозь зубы процедив пару объективных положительных констатаций в начале и в конце главы: «Федоров был мыслитель острый и тонкий», «у Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений», Флоровский последовательно нагнетает образ какого-то духовного монстра, вместившего «хозяйство, технику, магию, эротику, искусство» в «некоем прелестном и жутком синтезе». И смертью Федоров «зачарован», и личности-то он не чуёт, его волнует «только судьба человеческого тела», и та решается средствами «какой-то человеческой биотехники», и «космический организм» хочет заметить «механизмом», и планирует чуть ли не принудительную «космическую многолетку». И все это в серии бездоказательных утверждений — верьте интуиции и авторитету автора!

Здесь особенно уместно отметить, что в критике Федорова больше всего недоразумений возникало как раз в связи с отношением мыслителя всеобщего дела к природе. Его не раз упрекали в уничижительном третировании природного естества, его прав, в нелюбви к природе, в стремлении к гордынно-человеческому ее покорению. Из него делали технократа, покушающегося на естественный природный ход вещей, беспощадного недруга природы вообще. Да, на вопрос о «нашем общем враге» он действительно отвечал: *природа*. Но что мыслитель имел при этом в виду? Конечно, природу как определенный порядок существования, стоящий на рождении, половом расколе, взаимной борьбе, вытеснении и смерти (иначе говоря, на принципе: всякое последующее вытесняет предыдущее), но вовсе не природу как *совокупность существующего*, живое многообразие творения. Не произведя разделения двух ликов природы, природы как принципа бытия и природы как взаимосвязанного единства всего живого и неживого, невозможно понять федоровского взгляда.

<sup>41</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 323, 326, 327.

Ведь именно в тисках природного закона, по новозаветному слову, «вся тварь совокупно стенает и мучится доньше» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8: 19, 22). Оттого — уточняет мыслитель — природа нам враг только *кажущийся* и *временный*, а станет «другом вечным» (I, 412). Война объявляется «слепоте», стихийности, фатальности природного закона, несущего «голод, язву и смерть», за спасение и преображение самой природы в братском соборе всей земной твари. Более того, и регуляция, и воскрешение идут из самой природы, ее наличных явных и скрытых сил, ресурсов и энергий, направляемых сознанием и волей сынов человеческих, ставших орудием Божественной воли. «Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, созная в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения» (I, 101). Короче говоря, «обращение слепой силы в управляемую разумом» будет и целью, и средством.

Еще одна абберрация в отношении Федорова, проявившаяся не только у Флоровского, но и у других интерпретаторов его идей, — связана с упреками в том, что в своем воскресительном проекте он делает ставку на технику и только на технику. Но процитируем одно из писем философа В. А. Кожевникову: «Что касается до техники, превозносимой Вами, то я признаю ее существование и значение, но лишь как временное и переходное. На что понадобилось Вам летание? Конечно, и оно может иметь значение в деле исследования, следовательно, полезнее велосипеда. Думать, что аэростат может служить исходным пунктом, открывающим возможность перемещения в небесных пространствах, переходом в другие небесные земли, по нашему мнению, есть большая ошибка. Гистотерапия и органотерапия, которые не только служат обновлением, но и началом воссозидания своего организма, а вместе с тем и возвращением отцам отеческого, они и создадут организмы, способные к безграничному перемещению» (IV, 322). До сих пор свое расширение в мире, господство над его стихийными силами человек осуществлял прежде всего за счет искусственных орудий, продолжавших его органы, одним словом, при помощи технических средств и машин. На этом пути достигнуты колоссальные успехи, осуществились сказочные мечтания о сапогах-скороходах, коврах-самолетах, волшебном зеркальце и т. д. Но, развивая технику, человек не покушается на собственную природу как таковую, он священно блюдет ее норму и *границу*, оставляя себя самого *как есть*, ограниченным и физически, и умственно, более того, слабая и изнеживаясь по мере исхищрения своих *добрых помощников*. И этот разрыв между мощью техники и немощью самого человека как такового все растет и потому все более ошеломляет, даже начинает ужасать (отсюда современные мифы-фобии «восстания машин», порабощения людей будущими киборгами, могучими роботами). Нельзя отрицать значения техники, нужно только поставить ее на место. Развитие техники, считает Федоров, может быть только временной и боковой, а не главной ветвью развития. Нужно, чтобы человек ту же силу ума, выдумки, расчета, озарения обратил — грубо говоря — не на искусственные приставки к своим органам, а на сами органы, их *улучшение*, развитие и конечное радикальное преображение (так, чтобы человек мог сам летать, видеть далеко и глубоко, мыслить и соображать без ограничений...). Это и станет задачей психофизио-

логической регуляции, так сказать, *органического* прогресса, заменяющего нынешний тип чисто технического прогресса, протезной цивилизации, необходимой для определенного лишь этапа самоустроения человека на земле.

У Флоровского в его отношении к Федорову объявленных последователей оказалось совсем немного. Вот, к примеру, один из них: это современный автор, спрятавшийся в статье в «Богословских трудах» 1983 года под псевдонимом А. М., который в свое время вызвал немало домыслов и предположений. Сейчас автор своего имени не скрывает: новым изничтожителем Федорова был тогдашний сотрудник Института истории естествознания и техники Н. К. Гаврюшин.

Мы уже сталкивались с тем, как некоторые авторы ополчаются не столько против Федорова, сколько против своего поверхностного представления о нем. Здесь же можно говорить о сознательном извращении рассматриваемых идей, о применении софистических приемов, призванных создать отрицательную эмоциональную реакцию у читателя. Скажем, стремясь доказать предельный рационализм и механицизм федоровских проектов, его критик утверждает, что «п р и н ц и п о м» и «н а ч а л о м» у Федорова выступает «б е з л и ч н ы й р а з у м», и сам он «мнит построить прекрасный человеческий мир с помощью б е з л и ч н ы х, б е с ч е л о в е ч н ы х с р е д с т в»<sup>42</sup> (разрядка авторская, для большего эффекта!). Хотелось бы знать, где это критик нашел у Федорова «безличный разум», когда его главным принципом были как раз *сердечный ум, сыновнее знание*, не отделяющееся от религии и нравственности? Но это еще не все. Гаврюшин тут же патетически подводит читателя к необходимости драматического выбора: «Но — что-нибудь одно. Или мы верим и исповедуем личное начало — надмирный триипостасный Лик и жизнь свою устроаем по явленному нам Образу Божию... или мы верим в безобразный разум, ему подчиняем жизнь» (с. 246). Но ведь любой, кто хоть мало-мальски ознакомился с «Философией общего дела», знает, что именно Федоров призывал устроить все человеческое общежитие по типу Троицы.

Примеров таких критических *безобразий* в статье Гаврюшина можно набрать множество. Вот он приводит некий кусок из Федорова, в нем речь идет о том, что «основной цвет науки — белый», а веры — красный, и это тут же преподносится как пример «текстуального склонения Федорова к гностицизму». Да почему же? — не успеет задуматься читатель, как ему уже дается «изложение антропософских взглядов Штейнера, сделанное Андреем Белым», в котором «в каббалистических традициях цвета спектра соотнесены с различными понятиями» (с. 251). Правда, оказывается, что понятия тут совсем другие, чем у Федорова, но раз есть сравнение с цветом и тут, и там, то это для Гаврюшина уже доказательство железное. Но самый-то курьез заключается в том, что если мы не поленимся открыть самого Федорова в цитируемом месте, то окажемся в тексте статьи «Собор», где он разбирает различные попытки монументальной храмовой росписи. И это вовсе не его цветовые аналогии, а Рафаэля, который в своей «Афинской школе» облек символическую фигуру религии в красный цвет, а богословского знания — в белый, и Федо-

<sup>42</sup> А. М. [Гаврюшин Н. К.] Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова) // Богословские труды. Вып. 24. М., 1983. С. 245.

ров строит свое рассуждение, имея в виду цветовую символику итальянского художника. А какую многозначительную, разоблачительную конструкцию возвел на этом наш ученый критик! На таком же уровне федоровское учение приводится ко всем темным традициям: оккультизму, масонству, теософии. В лучшем случае подобные мыслительные операции обличают абсолютное невосчувствие автором своего предмета. Эта традиция была не просто далека от Федорова, но внутренне, органически ему чужда, даже отвратительна на уровне, если хотите, сердечного, умственного вкуса. Не говоря уж о том, что он постоянно с ней боролся.

Но и этого Гаврюшину мало. Все, начиная с Бердяева, утверждают особенную русскость Федорова — ничего подобного: видите ли, Федоров выступал против смертоносного природного порядка бытия, а вот действительно «р у с с к и й поэт, выразитель народной души» Тютчев воспевал, напротив, «непостижимую гармонию Божьего мира», и автор торжественно цитирует: «Люблю грозу в начале мая...». И это о поэте, которого Блок называл «самой ночной душой русской поэзии», поэте, как никто обнажившем дисгармоничную, хаотическую, «ночную» основу природного и космического бытия (конечно, если у него прочесть еще кое-что, кроме «Люблю грозу»)! Более того, Федоров у Гаврюшина становится «выражением п р е д е л ь н ы х возможных чаяний и внутреннего кризиса западного жизнепонимания» (с. 257). А завершает он свое изничтожение автора «Философии общего дела» совсем уж «тонко»-махровой инсинуацией: мало того, что тот оказался мыслителем и не христианским, и не русским, с теософскими, магическими, масонскими, гностическими корнями, но еще и сочувствующим, как оказывается, только... «идеологу с и о н и з м а» Максиму Нордау. (Это Федоров как-то раз с одобрением процитировал место из его книги «Вырождение» о необходимости «разумной организации борьбы против природы».)

Так в своем взгляде на федоровское учение Гаврюшин не только целиком принимает все выводы Флоровского, но и использует тот же тип пасквильной критики, значительно усугубляя и вульгаризируя ее на потребу дня, не оставив ни одной идеологической *дохлой собаки*, которой бы он не навесил на шею автору «Философии общего дела».

С прямым несогласием подобного взгляда на Федорова (в связи с оценкой его Флоровским) в свое время выступил его же коллега, профессор Богословского Православного института в Париже, прот. В. В. Зеньковский. Вынести из «Философии общего дела» вывод, что это своего рода «программа „гуманистического“ активизма» (Флоровский), можно лишь «при беглом знакомстве с Федоровым». При серьезном же вникании в его мысль нельзя «не убедиться в том, что в основе ее построенный лежит действительно христианство»<sup>43</sup>. Известное *убойное* обвинение в противопоставлении труда благодати Зеньковский парирует точно и красиво: «Но ведь „труд“, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в „усвоении“ благодати» (с. 146). «Несомненный привкус некромантии», который почувствовал у Федорова тот же Флоровский, «нечувствие преобразования», призрак «оживших трупов» Зеньковский счел вопиющим недоразумением. Он же полностью поддержал С. Н. Булгакова в

<sup>43</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Париж, 1950. С. 131.

утверждении «религиозного, а не социально-активистического смысла идей Федорова», выделив «основное вдохновение его исключительнейшей и напряженнейшей обращенности к Царствию Божию» (с. 138), к христианскому преображению смертно-греховного порядка бытия<sup>44</sup>.

Зеньковский считает невозможным рассматривать федоровское учение вне магистрального движения диалектики русской мысли, он видит в нем «высокое выражение и, можно сказать, завершение» свойственного ей «теургического беспокойства». Затронуты построения «Философии общего дела» и «духом утопизма», который «веет вообще над русской мыслью». Зеньковский делает при этом тонкое замечание: «Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия» (с. 147). Автора «Истории русской философии» смущают «примеси моментов магизма и чистой фантастики» в конкретных проектах Федорова, но это не заслоняет для него главного: «света христианского благовестия о воскресении», которым сияет «основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью» (с. 146).

Близок к оценке Зеньковского и замечательный религиозный мыслитель и публицист В. Н. Ильин. Только его отношение к русскому «пророку» (это его определение) еще более безусловное и исключительное, оно ставит учение Федорова на уровень редчайших вершин в человечестве. Все собственно богословские воззрения Федорова на Троицу, на храмовую и внехрамовую литургии, его осмысление христианского богослужебного круга, рассматриваемые Ильиным, проникнуты, по его мнению, «борьбой с риторическим и пассивным пониманием истин христианства». «Пламенное стремление к реализации делает Федорова литургистом в предельно глубоком смысле слова»<sup>45</sup>, как апостола выплеснувшейся в мир, обнявшей его целиком литургии внехрамовой, Пасхи всемирной. Это «православное возглавление всего земного бытия Пасхой» у Федорова и обнаруживает, по словам Ильина, глубинную, «таинственную связь» «этого мудрого книжника, посланника Христова» с другой заповедной русской фигурой — преп. Серафимом Саровским, великим чителем Воскресения.

Об этой же связи писал за четыре года до статьи Ильина и А. К. Горский в своей работе «Богословие Общего Дела». Она может безусловно считаться наиболее точным проникновением в дух и букву федоровской религиозной мысли; в ней убедительно показано, насколько Федоров в главных линиях своей мысли стоял на христианской догматике, одновременно восполнив в православии раздел нравственного богословия и разработав то, что сам мыслитель называл «православием проективным, богодейством»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А. А. Киселева, учившегося у Флоровского, тот в последние годы жизни изменил свое отношение к учению Федорова в сторону его значительно большего принятия.

<sup>45</sup> *Ильин В. Н.* Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский // Вестник РСХД. 1931. № 8. С. 25.

<sup>46</sup> *Остромиров А.* [Горский А. К.]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Проективизм и борьба со смертью. Богословие Общего Дела. Харбин, 1928. С. 29.

В статье «Русская религиозная мысль и революция» Бердяев писал: «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»<sup>47</sup>. Столь же высоко (зровень со святоотеческой мыслью) ставил русскую религиозную философию и Б. С. Бакулин, автор десятитомной «Богословской энциклопедии» (пока неизданной). Ведь в ее лоне были выработаны идеи богочеловечества, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения, — и все это стоит как проблема перед догматическим сознанием, требуя и своего церковного решения. Да, Федоров дал наиболее радикальный и практически действенный вариант этих идей. В его учении, читаем у современного богослова и церковного историка В. А. Никитина, «идея синергизма, то есть идея соработничества с Богом, сформулированная еще в V веке преподобным Иоанном Кассианом Римлянином», оказалась «гениально завершенной»<sup>48</sup>. И столь же завершенным — и то чаяние всеобщего спасения и преображения мира (без всякого изъятия), которым вдохновлялись идеи апокатастасиса и обоже-ния, идущие к нам из времен раннего христианства, от учителей и отцов Церкви — Оригена и свт. Григория Нисского.

В июне 1988 г. журнал «Дружба народов» напечатал беседу с митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием. В ней речь шла и о влиянии христианской мысли на русскую литературу. Митрополит Алексей отметил «очень сильное впечатление», которое произвел на него «Котлован» Андрея Платонова: «Своим письмом она (эта вещь. — С. С.) напомнила мне лучшие образцы русской иконописи — огромная глубина в как будто бы лишенном перспективны изображении. И несомненное, несомненное влияние Николая Федоровича Федорова, нигде прямо не высказанное, но как бы звучащее в интонации и слове, особенно в тех местах, где писатель говорит о смерти»<sup>49</sup>. И далее для подтверждения своего впечатления митрополит приводит мнение Зеньковского из его «Истории русской философии» о том, что у Федорова «была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царствию Божию <...> Эта неутолимая жажда Царствия Божия, как полноты, как жизни “со всеми и для всех”, не была простой идеей, но была движущей силой его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царствие Божие». Более того, уточняет митрополит Алексей — «питательной почвой для его идеи о реальном воскрешении всех когда-либо умерших поколений» (с. 206). Эти проникновенные слова Зеньковского, давшие точный

<sup>47</sup> Бердяев Н. А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.

<sup>48</sup> Никитин В. Н. Ф. Федоров и православие // Журнал Московской патриархии. 1991. № 10. С. 78.

<sup>49</sup> Алексей, митрополит Ленинградский и Новгородский и Нежный А. О чем нам говорят столетия // Дружба народов. 1988. № 6. С. 205.

ключ к личности и учению Федорова, с которыми оказался солидарен и будущий патриарх Московский и всея Руси Алексей II, естественно венчают главную ноту восчувствия и восценения идей всеобщего дела теми, кто продолжил и углубил основные интуиции, темы и прозрения активного христианства.

## ИДЕИ ФЕДОРОВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

Никто другой из блистательного созвездия русских мыслителей конца XIX и XX в. не объял в своем влиянии такие широкие ряды культуры, как Федоров: от Ф. Достоевского и Л. Толстого до М. Горького и В. Брюсова, В. Хлебникова и В. Маяковского, Н. Клюева и Н. Заболоцкого, от художников В. Чекрыгина и П. Филонова до такого выдающегося прозаика философского склада, как М. Пришвин, или такого гения, как А. Платонов...<sup>50</sup>

Через месяц с небольшим после смерти Федорова впервые с полным упоминанием его имени и репродукцией портрета работы Л. О. Пастернака печатается небольшой отрывок из его сочинений: «Астрономия и архитектура». Опубликовал этот фрагмент и дал ему название Валерий Брюсов, тогда глава символистской школы, в только что начавшем выходить литературном ее органе, журнале «Весы» (1904. № 2).

О личности и идеях «необыкновенного библиотекаря» Румянцевского музея Брюсов узнает в конце 1890-х г., когда становится секретарем и постоянным сотрудником «Русского архива», редактируемого Петром Ивановичем Бартевым, а с ним Николай Федорович начинал свою службу в Чертковской библиотеке еще в конце 1860-х гг. Сам Петр Иванович и особенно его сыновья Юрий и Сергей, с которыми тесно общался Брюсов в эти годы, глубоко сочувствовали учению Федорова. Через Юрия Петровича Брюсов лично знакомится с Федоровым. Запись в дневнике поэта от 21 апреля 1900 г. хранит след этого события.

Позднее, с выходом в свет сначала первого, а затем второго тома «Философии общего дела», Брюсов более обстоятельно знакомится с идеями Федорова, которые вторгаются и в его поэзию, особенно последнего ее периода. Но и в дооктябрьских сборниках поэта уже явно прослеживаются федоровские мотивы: это и творческое преобразование мира, регуляция природы, превращение Земли в управляемый космический корабль. («В неоконченном здании», «Хвала человеку»), и «штурм неба», и преодоление физической ограниченности человека («Первым авиаторам», «К счастливым», «Земля молодая», «Детские упования»). В статье «Пределы фантазии» он прямо упоминает Федорова: «Русский философ Федоров серьезно проектировал управлять движением Земли в пространстве, превратив ее в огромный электромагнит. На Зем-

<sup>50</sup> См.: Семенова С. Г. Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 100–132, 153–164, 262–394; Семенова С. Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — видение мира — философия. М., 2001; Семенова С. Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 217–358, 390–456, 481–510; Т. 2. М., 2004. С. 7–39, 128–163, 207–342.

ле, как на гигантском корабле, люди могли бы посетить не только другие планеты, но и другие звезды. Когда-то я сам пытался передать эту мечту философа в стихах, в своем «Гимне Человеку»<sup>51</sup>.

После революции Брюсов усматривает свою главную творческую задачу в реализации идеала «научной поэзии». То «сознательное мирозерцание», которое содержательно питало ее, включало в себя и дерзания мысли «великого учителя, необузданного старца», как Брюсов называл Федорова<sup>52</sup>. Поэт планирует создание целого сборника стихов под характерным названием «Planetaria». В предисловии к нему он выражает уверенность, что «наступит такой этап в жизни человечества, когда вся Земля будет объединена, в виде ли единого “государства” (всемирной социалистической республики) или в иной форме, соединяющей труд и усилия всех людей, живущих на планете, для общих целей. Тогда наступит новый период жизни: завоевание своего места в Солнечной системе»<sup>53</sup>.

«Planetaria» так и не увидела свет, но зато два других сборника Брюсова, «Дали» (1922) и «Меа» (1924), осуществили ее замысел: ввести в поэзию планетарно-космический угол зрения на «явления и события» современности. В них мы встретим резкое обличение науки, что отринула служение коренным нуждам жизни — «продовольственному и санитарному вопросу», говоря словами Федорова («Стихи о голоде»), призыв коллективным усилием овладеть и пространством — выйти в космос («Штурм неба»), и временем — победить смерть («Невозвратность», «Как листья в осень...»).

В своей вере: «Царем над жизнью, нам селить просторы / Иных миров, иных планет!», внушенной во многом идеями всеобщего дела, Брюсов был не одинок. Горький в публицистических выступлениях 1920-х — начала 1930-х гг. также приветствует проект «регуляции природы», верит в возможность безграничного развития человечества, в том числе достижения бессмертия («О знании», «О борьбе с природой», «О “праве на погоду”», «Засуха будет уничтожена», «О темах»). Последователи Федорова Н. А. Сетницкий и А. К. Горский разрабатывают и углубляют его наследие, философ В. Н. Муравьев вводит федоровское понимание труда в теоретические поиски, а затем и практические начинания существовавшего в те годы Центрального института труда, поэт и философ Иона Брихничев, в 1920-х гг. секретарь Центральной комиссии помощи голодающим при ВЦИКе (Помгол), в своих рабочих докладах прямо высказывает федоровские взгляды на решение «продовольственного вопроса». Наконец, тот же Брюсов знакомит с «Философией общего дела» молодых, главным образом пролетарских, поэтов. Вспомним, что Валерий Яковлевич был основателем и ректором Высшего литературно-художественного института и, по выражению Павла Антокольского, «линейкой нас учил не умирать». Да и поддерживает он прежде всего тех поэтов, которые развивают мотивы вселенского космического труда, радикального преобразования мира.

<sup>51</sup> Литературное наследство. Т. 85. М., 1976. С. 70–71.

<sup>52</sup> Брюсов В. Я. Дневники. 1891–1910. М., 1927. С. 85.

<sup>53</sup> Литературное наследство. Т. 85. С. 237.

Надо сразу же отметить, что идея революции и социализма оказалась в поэзии конца 1910-х — начала 1920-х гг. особенно напоенной превращенно-религиозным пафосом с его устремленностью к предельному благу и тотальному преобразению естества. В стихах и статьях М. Герасимова и В. Кириллова, И. Филипченко и А. Гастева, С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского революция представляла не как обычная политическая и социальная революция, по-новому распределяющая власть и собственность и регулирующая отношения классов и сословий, а как гигантский катаклизм, онтологический переворот, открывающий новый планетарно-космический эон, который целиком пересоздаст самого человека в его натурально-природной основе и порядок вещей в мире. Для одного из самых темпераментных поэтов «Кузницы» — Ивана Филипченко главная задача революции в том, чтобы «победить болезни и самую смерть <...> организовать борьбу с косной материей»<sup>54</sup>.

Залог самой возможности гигантского расширения человеческой власти в природном мире Федоров видел, как известно, в безграничности творческих способностей совокупного человечества, в труде планетарно-космических масштабов. Федоров — философ и, можно сказать, поэт труда. «Труд и есть всеобщая добродетель, которая внесет в мир согласие, любовь» (II, 369). Интересно, что принципиально новым содержательным моментом, который внесли в литературу пролетарские поэты, была как раз тема труда, причем трактуемого ими настолько всеобъемлюще и титанически (поэма М. Герасимова «На фронт труда» и др.), что тут трудно не вспомнить Федорова.

В центральной поэме сборника Ивана Филипченко «Эра славы» (М., 1918), носящей то же заглавие, звучит восторженный гимн такому труду, прославляется его царство, храм славы, возводимый освобожденным братским человечеством. Идет сознательное управление силами природы: побеждается «разъяренных стихий бесчинство», вся Земля от полюса до полюса становится огромной творческой мастерской, сама планета превращается в управляемый человеческой волей космический корабль (воплощается проект Федорова, восхищавший Брюсова), а «философы и астрономы <...> Со стихиями, смертью воюют, колебля грома». Поэт чувствует ответственность и за всех погибших на долгом и страдальческом историческом пути: «Я одену их телом, им душу вложу, / Я их воскрешу». В финале поэмы, великом празднике Славы, возникает сияющее видение всеобщего и полного преобразования естества, всех существ, стихий, самой материи. Торжествует новый (вместо борьбы и вытеснения) принцип бытия: «мировой согласованности», взаимной любви, *опрозрачивания*, радостного отражения друг в друге: «...всюду эхо и отклик!» «Борьба и Труд изменяет естество, / Мы будем человечеством крылатым», буквально способным — без всяких технических средств — к свободно-му, безграничному перемещению. Так в утопической мечте пролетарского поэта возникает не только традиционная для «кузнецов» тема машины, доброго помощника человека, но и идея преодоления механизации и перехода к преобразению физической природы человека (*органический* прогресс, разработанный в мысли космистов).

<sup>54</sup> Филипченко И. О творческом материале // Красный журналист. 1920. 1 авг.

И здесь Филипченко более всего смыкается с духом активно-эволюционной мысли Федорова, которая решительно настаивала на тупиковости чисто технического прогресса для человечества и предполагала развитие и коренное преобразование самого физического организма человека, его органов и способностей — так, скажем, чтобы он мог управлять бессознательно протекающими процессами своего тела, регулировать их, обретать новые способности и возможности.

Всяческая же гипертрофия принципа механизации, тем более распространенная на самого человека, приводила к зловещим построениям в той же пролетарской культуре. И наиболее яркий здесь пример — «железный Гастев», поэт, затем организатор Центрального института труда, автор «Поэзии рабочего удара» и ряда теоретических брошюр. «Улучшение» природы человека у него предполагалось на иных путях, чем у Филипченко: так *укоротить* и *обрезать* противоречивую, непокорную эгоистическую натуру человека, чтобы лишить ее эмоциональности, подсознательной жизни, вообще личности и тем привести к своего рода «гармонии» единого слаженного машинного агрегата. Иначе говоря, речь шла не о качественном восхождении природы человека, а о ее *понижении*, примитивизации.

Титаническое пролетарское *Мы*, претендовавшее явить в себе не только все человечество, но чуть ли не космический, вселенский разум, было далеко не однозначным. Разлив коллективистской психологии в эти годы был, по существу, тотальным. Бесконечные «тысячи тысяч, миллионы миллионов, миллиарды», биллионы, легионы, мириады и тьмы дефилируют на страницах и Филипченко, и Маяковского, от имени *Мы* вещают и Блок, и Кириллов, и Маширов-Самобытник, и Герасимов, и Орешин, и многие другие. Тут было свежее, восторженно переживаемое чувство выхода из скорлупы свернутого на себя «я», единения с другими, и предвосхищение колоссальных творческих потенций общеземного коллектива, начинало прорастать некое планетарное сознание (на объективной неизбежности и необходимости которого так настаивает космическая, ноосферная мысль). Но не надо забывать, что в рассматриваемую эпоху это рождающееся сознание постоянно искажалось яростными энергиями противостояния, разделения на «чистых» и «нечистых», на «мы» и «они». А в коллективной стихии нередко топились высшая ценность — уникальная человеческая личность.

Однако сразу же отметим кардинальное различие между пролетарским видением преобразования мира и тем, как представляла себе преображение падшего естества активно-христианская мысль. Эта мысль стояла на идее сотрудничества человека Богу, на богочеловеческой синергии, тогда как у пролетарских творцов сам человек, точнее, титанический сверхчеловек, пролетарская масса («мы») вырастала в нового всеведущего и всемогущего Бога (Пролетариат, Гигант, Железный Мессия, Титан, «многоликий Владыка мира, Чья вера — Разум, чья сила — Труд» — Кириллов).

Пролетарский идеальный архетип, первообраз, которому строители «рая на земле» *уподобляются*, по кому сверяют свои стремления и свершения, — не Богочеловек, как для религиозных мыслителей, а Прометей, герой-титан, мятежник против богов:

А есть у меня  
 Сердце Прометея из любви и огня,  
 Грандиозный костер святого безумья,  
 Есть безудержная, мятежная сила самумья,  
 Есть молодость, страшная воля.

(И. Филипченко)

Бунтарский активизм, революционный прометеизм начала 1920-х гг. никак нельзя совмещать с активно-христианской мыслью Федорова, Горского и Сетницкого. Весьма ценным для их тонкого размежевания может стать то выделение двух типов идеала (и человека), которое проводил позднее немецкий философ Вальтер Шубарт в книге «Европа и душа Востока» (1938): *прометеевского*, героического, но и срединного, и *иоанновского*, мессианского, апокалиптического. Первый, характерный более для европейской цивилизации, одушевлен идеей власти над миром, над материей и ее силами, стремлением к орудийной организации хаоса. В прометеевском типе с его «специализирующим видением» прослеживается значительный элемент насилия над природой, при утверждении человека мерой всех вещей и господином мира. Иоанновский, мессианский человек с его «универсальным видением», по мысли Шубарта, свойствен больше славянам в их религиозно-христианской ипостаси, и прежде всего русским. *Стремление к сверхземному* — основная метафизическая черта этого типа, и при этом к сверхземному воплощенному, видимому и осязаемому, а не платонически лишь мечтаемому. Заветное внутреннее чаяние — освятить, одухотворить материю, воплотить в мире идеал целостности и преображения. Прометеизм с его вещностью, императивом властного покорения природы шел на Россию с Запада, стремительно вливался из трех пробоян, содеянных в национальном, государственном организмах реформами Петра Великого, потом идеями французской революции и, наконец, атеистически-коммунистическими соблазнами. Недаром о коммунизме Вальтер Шубарт говорит как об «истинном отростке прометеевской культуры»<sup>55</sup>. И в 1920-е гг. даже идеи борьбы со смертью принимали сильнейшую прометеевскую окраску, но тот же Федоров за это никак не ответственен.

Возьмем, к примеру, движение биокосмистов, выдвинувших два главных лозунга: «Интерпланетаризм — завоевание космоса и иммортализм — осуществление бессмертия личности»<sup>56</sup>. Свой биокосмический максимализм они рассматривали как достижение революции, и тогда борьба со смертью, с враждебными стихиями природы представляла как продолжение борьбы за социальную справедливость. В образных аналогиях биокосмистов смерть нередка так и представляла в виде отвратительного ожиревшего буржуа. Рядом стояло: «Пролетариат — победитель буржуазии, смерти и природы».

«Инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества»<sup>57</sup> — вот что утверждалось биокосмистами в основании новой личности. Именно революци-

<sup>55</sup> Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 185.

<sup>56</sup> Иваницкий П. Пролетарская этика // Биокосмизм. Материалы № 1. Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 13.

<sup>57</sup> Святогор А. «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Биокосмизм. Материалы № 2. Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 15.

онный подъем, дальние горизонты, что открывает социалистическое строительство, и дают, по их утверждению, импульс личности «расти в своих творческих силах до утверждения себя в бессмертии и космосе», преодолеть *локализм* (т. е. ограниченность) во времени и пространстве. «Мы — лишь убийцы Смерти, — Бессмертья Аргонавты!!!» — с форсированным напором восклицал поэт-биокосмист А. Ярославский в стихотворении «На штурм вселенной». Причем «пролетарское человечество, конечно, не ограничится осуществлением бессмертия только живущих, оно не забудет погибших за осуществление социального идеала, оно приступит к освобождению “последних угнетенных”, к воскрешению прежде живших»<sup>58</sup>. Тот же А. Ярославский заканчивает такими словами стихотворение «Памяти Хлебникова»: «И тебя, наш соратник, истлевший, но пламенный, / Мы для новых боев воскресим». Газета «Известия» (4 января 1922 г.) печатает манифест биокосмистов-анархистов, в издательстве ВЦИК появляется анонимная брошюра «О пролетарской этике», развивающая их идеи, выходит и несколько номеров газеты «Биокосмист. Креаторий российских и московских анархистов-биокосмистов» (№ 1–4. март–июнь 1922), создается издательство «Креаторий биокосмистов», выпустившее несколько философских книжечек и сборников стихов.

Выступление биокосмистов поражает своим наивно-декретивным, безудержно-широковещательным характером. Оно было неоднородным и противоречивым, соединяя в себе несоединимое: требование высокого нравственного долга, конкретной терпеливой работы в области *регуляции природы* (здесь особенно выделился П. И. Иваницкий, автор брошюры «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества». М., 1925), борьбы со старением и смертью и анархического воспеания «божественной» свободы обретшего бессмертия индивида. Теневые стороны движения особенно живописно проявились у его главы, поэта А. Святогора (псевдоним А. Агиенко). Переводя в разнузданную стилистику ряд тезисов Федорова и в то же время отталкиваясь от его «религиозности», он стремился прежде всего утвердить самого себя как невиданно-оригинального мыслителя, пророка титанического вселенского дела. Даже в лучших своих сторонах манифесты и призывы биокосмистов были ярким примером столь частых тогда духовных кавалерийских атак на будущее, дерзкой попытки одним волевым усилием и горением нетерпеливого сердца преобразить людей и мир. Такая скоропалительность отдавала явным псевдоапкалиптическим магизмом и неизбежно при столкновении с реальной действительностью (а не восторженно воспеваемой) приводила к быстрому разочарованию и фиаско.

Не только в пролетарской поэзии мы встречаем грандиозно-утопические картины будущего, дерзновеннейшую идею восстановления прежде живших, этот мыслимый предел искупления зла и высшего блага, как в «Поэме славы» Филипченко или «Красном Кремле» Кириллова («И колокол древнего веча с твоих нерушимых вершин / Вещает народам, что близится день воскресенья»). Вспомним хотя бы обобщенно-метафорическую поэму А. Белого «Христос воскрес» (1918). И у Хлебникова мы найдем полный набор преобра-

<sup>58</sup> Иваницкий П. Пролетарская этика // Биокосмизм. Материалы № 1. С. 13.

зовательных порывов той же громко-патетической пролетарской лиры, к которой, кстати, он с интересом прислушивался. Возьмем поэму «Ладомир» (1920–1921), где те же богоборческие мотивы, тот же человекобожеский пафос («Под молот — божеский чертеж! Ты божество сковал в подковы, Чтобы верней служил тебе»), та же оценка революции как начала раскрепощения, открытия пути в даль будущего, где стираются границы между народами и государствами и род людской устраивается Людостаном, «единым человеческим общежитием» — по слову Маяковского, тот же идеал «научно построенного человечества», людей преобразовательного труда и творчества («Это шествуют творяне, Заменявши Д на Т, Ладомира соборяне С трудомиром на шесте» — дворяне, духовная до того элита нации, замещаются творянами), тот же мотив новой управляемой космической орбиты для нашей планеты («Ты прикрепишь к созвездью парус, Чтобы сильнее и мятежнее Земля неслась в надмирный ярус»), то же управление природными явлениями; и, наконец, самое дерзновенное — преодоление самих законов природы, претворение вытесняющего, смертного порядка существования в братский, бессмертный лад мира: («Умейте, лучшие умы, Намордники надеть на моры <...> Смерть смерти будет ведаť сроки»).

Но если преобразовательно-космические замахы пролетарской поэтической мысли провисали в обветшалых стиховых приемах, мертвенно застыли в трафаретной риторике, то будетлянские воспарения Хлебникова рождались в слове по-новому свежем и умном (*за-умном*), дерзко расширявшем привычный рисунок физиономии родного поэтического языка, смысл его корней и флексий, возможности сопряжения слов, понятий и образов.

*Изобретатели* в противовес *приобретателям* — для Хлебникова истинное человечество, ощущающее себя в пути к будущему, более того, «особая порода», как бы новый эволюционный тип, вызревающий в лоне нынешнего рода людского («мы еще только начало»); это авангард его, искатели, *опытники*, на острие эволюции ставящие дерзновенный эксперимент ее решающего сознательного скачка. Надо было отделить этот вырвавшийся вперед эволюционный тип от остальных, отстающих и коснеющих, дать ему *имя* как знак новой сущности: *творяне, изобретатели, марсиане, небесные люди, за-человек...* тесно связать с главной задачей — овладения временем.

«Зачеловеческие сны» Хлебникова о будущем включали мечту о разного рода сверхтехнических и *органических* чудесах (см.: «Лебедия будущего», 1918, «Радио будущего», 1921), где и новое питание, позволяющее разрушить кровавую пищевую пирамиду, увенчанную человеком («Утес из будущего, 1921–1922»), и искусственные дожди, и облакоходы, возделывающие поля с неба, и новые пути сообщения, и предвосхищение телевидения (тенепечат, тенекниги, цветная тенепись), в его гигантски расширенном смысле и благом наполнении, служащего одним из инструментов, как сейчас бы мы сказали, ноосферы — «приобщения к единой душе человечества, к единой ежесуточной духовной волне, проносающейся над страной каждый день» («Радио будущего»), — мечту о свободном, богоподобном, *летающем* человечестве: «Люди! Дальше окоп / К силе небесной проложим, / Старые горести — стоп! / Мы быть крылатыми можем» («Моряк и поец», 1921), «Мы были, мы были детьми, Теперь мы — крылатое жречество» («Война в мышеловке», 1915–1919–1922).

В одном из писем 1921 г. Хлебников писал: «Мы живем в мире смерти, до сих пор не брошенной к ногам, как связанный пленник, как покоренный враг, — она заставляет во мне подыматься кровь война без кавычек. Да, здесь стоит быть бойцом»<sup>59</sup>. Хлебникову был знаком внутренний протест против будущей гармонии, *унавоженной* неисчислимыми жизнями вытесненных поколений, в том числе и его собственной («Иранская песня», 1921). Хотя идея воскрешения, снимающая такой протест, доводящая до благой полноты чаяние бессмертия, не нашла в творчестве Хлебникова такого развития, как у Маяковского, все же у автора «Ладомира» пробивался и собственно воскресительный мотив, обличая высшую утоляющую надежду поэта:

Двинемся, дружные, к песням!  
 Все за свободой — вперед!  
 Станем землею — воскреснем,  
 Каждый потом оживет!

(«О свободе», 1918, 1922)

Преобразовательно-космические и воскресительные мотивы привлекают и крестьянских поэтов, правда в особом, *мужицком* колорите («Мы верим: Вселенную сдвинем! / Уж мчится сквозь бурю и гром / В распахнутой настезь ряднине / Микула на шаре земном» (Орешин)). Они врываются в революционные поэмы Есенина 1917–1919 гг., такие как «Инония», «Иорданская голубица», «Небесный барабанщик», в творчество Николая Клюева. В поэме «Мать-суббота» (1922) через привычный клюевский *космос* избы и «простых человеческих дел» передано ощущение кануна «Красной пасхи», всеобщего преображения мира. Из русских поэтов именно Клюев, хорошо знакомый с учением Федорова и высоко его ценивший, в своей символической метафорике деревенского космоса, светящегося далями космического преображения, был особенно близок к федоровскому полю смыслов его воскресительной небесно-земледельческой культуры. У Клюева родство с идеями философа всеобщего дела — не только в очевидном мотиве воскрешения отцов и дедов («И на скрип вселенской зыбки / Выйдут деды из могил» — «Поддонный псалом» 1919), но и в том, что вселенски-преобразовательное, небесное вырастает из самого конкретно и тепло-земного: дома, печи, люльки... иначе говоря, в соединении *вершин* и *корней*, стремления к бессмертию и богоподобию с чувством рода и родины.

В революции крестьянские поэты усилились увидеть прежде всего начало осуществления чаяний, запечатленных в народных образах «мужицкого рая», «Китеж-града», но с новой, существенной поправкой на человеческую активность в их обретении. Однако вскоре подобная надежда была жестоко смята. И не случайно главными оппонентами прометеизма в русской литературе того времени стали как раз эти поэты — и в первую очередь Николай Клюев — с их изначально иным (чем у поэтов-пролетариев) видением самого типа устройства народного бытия, его высших ценностей и идеалов. Когда прошли энтузиастические иллюзии, спали дерзновенные надежды на прямой

<sup>59</sup> Хлебников В. Собр. произведений: В 5 т. Т. 5. Л., 1933. С. 316.

путь от Октября к Китеж-граду, новокрестьянские поэты начинают осознавать огромную опасность: на натурально-природный, крестьянско-христианский, традиционный уклад жизни наступает тяжелой, стирающей поступью городское с его всеокрушающей техникой «Железное царство». Началось это движение еще до революции, но сама эта революция неожиданно для неонароднических ее поклонников оказалась наиболее ударным и эффективным фрагментом *всемирно-исторического* процесса вестернизации, профанирующей секуляризации традиционных обществ, в данном случае огромной страны-континента (на особый уклад и дух которой возлагал такие надежды философ воскрешения). Вместе со всеми крестьянскими поэтами Клюев отказывался видеть «потайную судьбу» своей родины в «железном небоскребе, фабричной трубе». «Сын железа и каменной скуки», бездушный горожанин, равнодушный к природе или рассматривающий ее как утилитарный материал, «пожирает берестяной рай» (Клюев). Именно новокрестьянские поэты первыми отметили признаки того, что позднее стало называться экологическим кризисом, идущим от безоглядной эксплуатации и утилизации природы технократической цивилизацией.

В своей поэзии Клюев ближе всех подошел к активному христианству Федорова. Космические мотивы, образы воскресения, сокрушения ада и бессмертия («Чтоб ярых песен корабли К бессмертью правили рули», «пир бессмертья», «От Нила до кандалного Байкала Воскреснут все, кто погибли», «То новая Русь — совладелица ада, Где скованы дьявол и Ангел Тоски») предстают как соработничество Богу в преодолении радикального зла и всеобщего спасения, как активное осуществление родом людским христианского чаяния и обетования, осеняясь образом Христа, «Того, кто адское жерло Слезою угасил». Высоко оценивавший федоровское отвержение городской торгово-промышленной цивилизации, его опору на «сельское знание», идеал «небесно-земледельческой культуры», Клюев встал самым непреклонным идейным противником надвигающегося городского секуляризованного, пошлого царства, причем не просто советской его формы, а индустриально-потребительской цивилизации вообще. В русской поэзии он остался ходатаем и плакальщиком за попираемые заветы Святой Руси, веру предков, народное искусство и сакрализованный быт (поэмы «Каин», «Погорельщина», «Песнь о Великой Матери»).

Мечту о космических полетах, бессмертии, даже воскрешении развивает в эти годы не только поэзия, но и публицистика, и живопись. Так, историк-марксист Н. А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (Пг.; М., 1923) и В. Н. Муравьев в работе «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924) обосновывают идею бессмертия и воскрешения новыми научными достижениями в биологии и физике. Именно в 1920-е гг. начался медико-биологический поиск в области продления жизни, омоложения и как максимум — достижения бессмертия. Одним из его направлений были опыты по переливанию крови, который вел институт, созданный и руководимый бывшим теоретиком Пролеткульта А. А. Богдановым (погибшим в результате одного из таких экспериментов). Позднее, в самом начале 1930-х гг., эти попытки нашли отклик в литературе (пьесы К. Тренева «Опыт» и Б. Лавренева

«Мы будем жить», а еще раньше, гротескно — в «Собачьем сердце» М. Булгакова).

Теперь несколько слов о смежных явлениях в живописи. Достаточно напомнить творчество Павла Филонова, такие его работы начала 1920-х гг., как знаменитая серия «Ввод в мировой расцвет» или его многочисленные «головы» и «лики», чтобы почувствовать, как близко его видение к активно-эволюционной мысли. Утверждая «изучение» человека «основой своего искусства», художник писал: «...я стараюсь подметить признаки его интеллектуальной и биологической эволюции и понять решающие факторы, законы и взаимодействия этой эволюции»<sup>60</sup>. Или поразительно рано созревшего художника В. Н. Чекрыгина, прямого последователя учения общего дела, который стремился к синтетическому, монументальному искусству, прообразу будущего реального космического творчества. Большая часть его работ, графические циклы «Воскрешение», «Переселение людей в космос», мыслились как эскизы к фресковой росписи. На этих листах мы видим, как в мерцании космической бездны, словно втянутые в медленное кружение, движутся фигуры людей, легкие, просветленные, в едином хороводе восстания к новой, бессмертной жизни.

Эту же мечту о *научном воскрешении*, в ином тоне и иной краске, мы встречаем и в творчестве Маяковского, знакомого с идеями и работами Чекрыгина, его сотоварища по художественному училищу и, кстати, первого его иллюстратора. Впрочем, начальное приобщение поэта к учению Федорова произошло еще в 1910-х гг. через поэта В. И. Шманкевича, близкого кругу Вяч. Иванова, что ярко отразилось уже в поэме «Война и мир» (1916). В последней ее части, где в воображении автора предстает умиротворенная, преображенная Земля будущего, не обходится без воскрешения — полнота блага и счастья требует этого. Сцены возвращения к жизни умерших решены поэтом, может быть, наиболее натуральным образом, с наивным реализмом детских фантазий («Это встают из могильных курганов, Мясом обрастают хороненные кости»).

Федоровские мотивы неоднократно возникают и в последующем творчестве поэта, особенно когда он заглядывает в будущее (поэма «Летающий пролетарий», черновые наброски неоконченной поэмы «Пятый Интернационал» (1922), где должен был предстать XXI век, жизнь, «мечтаемая со дней Фурье, Роберта Оуэна и Сен-Симона»). Тема научного воскрешения, более всего поразившая Маяковского, предстает от гротескного ее варианта в «Клопе» (1928) до прочувственно-серьезного в поэме «Про это» (1924) с ее «мастерской человеческих воскрешений».

Причем каждый раз в поле свежей облученности поэта идей Федорова его творчество обретало самые пронзительно-человечные и высокие ноты: гасли неистовство прометеистского человекобожия, пафос разделения и ненависти, стирались грубо-материалистические черты будущего идеала (как в «Мистери-буфф»), возникало чувство всеобщей ответственности за боль и страдание

<sup>60</sup> Филонов П. Идеология аналитического искусства и принцип сделанности // Филонов П. Каталог. Новосибирск, 1967.

мира, идея искупления зла, братства и любви как главного принципа бытия. Пусть Маяковский не читал «Философии общего дела» и не знал всей системы федоровского активного христианства. Но сама идея всеобщего воскрешения вытаскивала за собой совсем другой, нежели ницшеанский или классово-марксистский, ценностный ряд. Даже через частичную и несовершенную рецепцию федоровской идеи Маяковский прорывал потолок атеистического сознания эпохи с его согласием на смерть, на нынешнюю смертную природу человека. Там, где у него появляется эта идея и мечта, — уходит чисто горизонтально-сегодняшнее мироощущение (долгой всяческое старье, что быльем поросло!), возникает чувство и понимание вертикали человечества, ушедшего в землю, появляется надежда на его восстановление в новое живое бытие.

У Есенина есть несколько сильных лирических произведений, условно говоря, *федоровского* духа. Среди них «Проплясал, проплакал дождь весенний...» (1917), где глубочайшая причина тоски и неудовлетворенности поэта оказывается в том, что «Не разбудишь ты своим напевом / Дедовских могил». Или поразительная «Песнь о хлебе» (1921), предвосхищающая образы поэзии Николая Заболоцкого. Человек как бы отравляется трупными ядами страданий убиваемых живых существ, идущих ему в пищу. Корень зла и смерти уходит в существующую природную необходимость вытеснять, убивать и пожирать:

И свистят по всей стране, как осень,  
 Шарлатан, убийца и злодей...  
 Оттого, что режет серп колосья,  
 Как под горло режут лебедей.

Эта тема становится основной в натурфилософской лирике Николая Заболоцкого 1920–1930-х гг., смело внедрившего в поэзию такой взгляд на природу, который в философской мысли открыл Федоров. За гармоничной видимостью природы поэт настойчиво обнажает ее «вековечную давящую», «людоедства страшные черты», взаимное пожирание, вытеснение и борьбу, царящие в ней. Через произведения Заболоцкого в поэтическое сознание XX в. вошло активно-эволюционное чувство ответственности человека как перед собственным будущим, так и перед судьбой *меньшой твари*, всего живого мира. В его творчестве торжествует столь важный для нас сейчас призыв к любовному вчувствованию в природу, космос, исчерпывающему познанию их закономерностей и тайн как одному из обязательных условий долгой терпеливой работы по одухотворению мира. Такой подход был значительно ближе к провозглашенному в «Философии общего дела», чем яростные, скоропалительные наскоки на природу, объявление ей беспощадной борьбы, как это нередко звучало в послеоктябрьской поэзии. Насколько непосредственно идеи Федорова влияли на Заболоцкого, можно спорить. В ряде зарубежных работ говорится о прямом воздействии: «Идеология Заболоцкого или, точнее, его философия жизни чем-то напоминает анимизм или пантеизм, похожий на Виктора Гюго, но самыми прямыми его вдохновителями были философ Николай Федоров, Циолковский и Хлебников в своей утопии “Ладомир”, где представлен образ гармонического единства человечества с богами и животны-

ми»<sup>61</sup>. Привлекая идеи Федорова для углубления в философское содержание поэзии Заболоцкого, А. Урбан отмечал: «Среди ленинградских студентов, по воспоминаниям Г. Гора, в 20-е годы большим успехом пользовалась книга Н. Ф. Федорова “Философия общего дела”. Заболоцкий с его интересом к синтетическим концепциям мироздания едва ли прошел мимо этого труда»<sup>62</sup>. Можно при этом уточнить, что влияние этой книги на Заболоцкого могло идти и через общий *дух эпохи*, а также через Хлебникова и Циолковского.

«Тема смерти, так же как и тема любви, — писал Горький в статье «О “Библиотеке поэта”» (1931), — “вечная тема”. У нас на эту тему писать стихи не принято, я не знаю — почему? По-моему, не следует забывать, что убеждение в неустрашимости смерти — тоже очень полезное и даже утешительное убеждение в буржуазном обществе, где люди не дороги друг другу...»<sup>63</sup> Сам Горький этой темы не обходил и решал ее новаторски, следуя во многом за тем революционным переворотом во взглядах на смерть, который предложил Федоров. (Об идеях общего дела Горький был наслышан еще при жизни философа и даже однажды видел его в библиотеке.) В своем творчестве — в самых различных жанрах, от реалистически-достоверного до сказочно-притчевого и прямой публицистики, — Горький не уставал обнажать то пассивное принятие своей земной доли, судьбы, рабски-суеверное преклонение перед стихийным ходом вещей, в особенности перед смертью, настоящее ее обожествление, которое составляет глубиннейшую «метафизику» мещанина, его «рыбью философию».

Итоговое произведение Горького, «Жизнь Клима Самгина», создавалась в основном в 1920-е гг., годы возросшего интереса к идеям Федорова, контактов с его последователями, переписки с философом и экономистом Н. А. Сетницким, который регулярно посылал ему литературу, исследовавшую различные стороны учения общего дела<sup>64</sup>. Особый интерес писателя вызвала работа Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова», Харбин, 1926 (именно по ней Горький цитирует отрывок из Федорова в своей статье «О женщине»). Кстати, подсчитано, что среди более семидесяти мыслителей всех времен, мелькающих на страницах «Жизни Клима Самгина», имя Федорова «фигурирует <...> чаще многих и многих фамилий философов, уступая в этом отношении только именам Маркса, Ленина, Шопенгауэра и Ницше»<sup>65</sup>.

Федоровское обличение главного порока ученых («отрыв мысли от дела»), пассивно-созерцательное, теоретическое отношение к миру оказалось весьма

<sup>61</sup> *Karlinsky S. Surrealism in 20<sup>th</sup> century russian poetry: Chirilin, Zabolotsky, Poplavsky // Slavonic review. № 26. 1967. P. 616.*

<sup>62</sup> *Урбан А. Образ человека — образ времени. Очерки о советской поэзии. Л., 1979. С. 81.*

<sup>63</sup> *Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 26. М., 1953. С. 184.*

<sup>64</sup> См. подробнее: *Сухих С. И. М. Горький и Н. Ф. Федоров // Русская литература. 1980. № 1; Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 392–403.*

<sup>65</sup> *Сухих С. И. «Жизнь Клима Самгина» М. Горького и «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // М. Горький и вопросы литературных жанров. Горький, 1978. С. 3.*

созвучным мыслям Горького. Как художник-аналитик, он блестяще представил в своем романе искусственность ученого сословия, оторванного от народной массы, гордое, умственное превозношение над ней, отделение мысли от дела, в результате чего мысль начинает метаться в множестве теоретических, умозрительных представлений вплоть до того, что сам мир расплывается в мираж («Да был ли мальчик-то, может, мальчика-то и не было?»).

Из всего наследия Федорова Горький особенно выделял его статью «Выставка 1889 года...», ценил развитый в ней образ общества «полового и естественного подбора», в котором роль науки часто низводится до уровня служанки индустриализма и милитаризма. В «Жизни Клима Самгина» это видение Федорова проходит одним из лейтмотивов романа.

В письме к Михаилу Пришвину от 17 октября 1926 г. Горький отметил, что высказывание из книги Пришвина «Башмаки» о женщине, которая «дает тон художественной промышленности», напомнило ему мысли Федорова. Пришвин отвечает, касаясь своего отношения к философу: до сих пор «переживаю в себе его мысль воскрешения отцов <...> Я знаю мысль его и о женщине и до сих пор ею волнуюсь»<sup>66</sup>. Недаром Горький с таким пониманием и поддержкой отнесся к творчеству Пришвина, увидев в нем родственную себе общеполитическую установку — утверждение человека, перерастающего природный закон; то, что позднее сам Пришвин выразил так: «Сущность человеческого прихода в мир природы является восстанием на метод природы, или, просто сказать, возмущением смертью, как способом такого движения»<sup>67</sup>.

В конце 1920-х гг. создается значительнейшее произведение Пришвина, автобиографический роман «Кашеева цепь», роман воспитания героя, его вечного выбора себя как художника. Но самый заветный, *безумный* выбор Курымушки связан с его мечтой освободить всех людей, прошедших, настоящих и будущих, от крепко сковавшей их цепи зла и смерти. В детской грезе на него «с голубых полей смотрят все отцы от Адама с новой и вечной надеждой: “Не он ли тот мальчик, победитель всех страхов, снимет когда-нибудь с них Кашееву цепь!?”». Эта мечта проходит через весь роман, выражаясь исключительно поэтическими, даже музыкальными средствами лейтмотива. В «Кашеевой цепи» не трудно уловить федоровский, активный поворот в отношении к «главному врагу»; правда, в романе этот поворот совершается лишь в глубоко внутренней, душевной сфере героя. Но в свою «книгу о творчестве» (так он называл оставшуюся неосуществленной третью книгу «Кашеевой цепи»). Пришвин наряду с другими характерными для эпохи культурными деятелями собирался «непреречно... поставить ученика Федорова и сознательного последователя (Горского)»<sup>68</sup>, с которым он общался в 1920-е гг., — т. е. прямо ввести федоровскую тему в контекст духовных исканий своего времени.

<sup>66</sup> Горький и советские писатели. Неизданная переписка. Литературное наследство. Т. 70. М., 1963. С. 335.

<sup>67</sup> Пришвин М. М. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1957. С. 707.

<sup>68</sup> Дневник Пришвина от 30 сентября 1928 г. Речь идет о философе А. К. Горском. След его общения с Пришвиным проглядывает и в опубликованных отрывках дневников писателя (см.: Контекст. 1974. М., 1975. С. 344, 349; Пришвин М. М. Дневники. 1926–1927. М., 2003. С. 67, 230).

Но дело не в том, что отдельные воззрения Федорова сознательно или бес- сознательно проникали в произведения Пришвина. В его творчестве вообще постоянно стучатся вечные философские вопросы человеческого бытия. В тех ответах, которые писатель по-своему, своей жизнью и творчеством добывал, нельзя не заметить, что первый толчок самому направлению его мысли был дан во многом открытием мира идей Федорова. Волны этого *первого толчка* вошли в скрытый философский подтекст, одушевляющий мыслительный па- фос творчества Пришвина, более открыто обнаружившись, будто выйдя на простор, лишь в книгах, составленных из дневников («Журавлиная родина», 1929, «Календарь природы», 1935–1939, «Фацелия», 1940, «Лесная капель», 1943, незавершенные «Глаза земли»).

Писатель-поэт («вышел со своей поэзией в прозу», по определению самого Пришвина) и писатель-мыслитель — таким почувствовал его и благословил Горький, таким же предстает он в оценке наиболее пронизательных его чита- телей, критиков, собеседников. Как писатель-мыслитель, Пришвин развивает единое и цельное мировоззрение, единую философскую веру. Лейтмотивы его раздумья (природа и человек, «живое целое» бытия, родственная сопряжен- ность эволюционной цепи, восходящее развитие мира, творчество жизни и творчество «небывалого», «родственное внимание», установка на другого как на себя, трансформация зла в добро, «радование», личность и бессмертие...) — родственно перекликаются с важнейшими мыслями «Философии общего дела».

Наиболее сильное и прямое влияние федоровских идей испытало на себе творчество Андрея Платонова (по свидетельству М. А. Платоновой, «Филосо- фия общего дела» с многочисленными пометами ее мужа хранилась в домаш- ней библиотеке писателя)<sup>69</sup>. Разумеется, идейное и художественное богатство платоновского мира не сводится пусть даже к самому глубокому и самостоя-

<sup>69</sup> Тема «А. Платонов и Н. Ф. Федоров» поднималась не раз как российскими, так и зарубежными исследователями. См.: *Teskey A. Platonov and Fedorov. The Influens of Christian Philosophy on a Soviet Writer.* Amersham, 1982; *Мальгина Н.* Эстетика А. Платонова. Иркутск, 1987; *Киселев А.* Одухотворение мира: Н. Федоров и А. Платонов // «Страна философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Вып. 1. М., 1994. С. 237–248. Экзистенциально-философский пласт творчества А. Платонова, во многом питавшийся как раз идеями Федорова, по- добно проанализирован и мною в серии статей: «В усилии к будущему време- ни...». Философия Андрея Платонова // Семенова С. Г. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. С. 318–377; «Тайное тайных» Андрея Платонова (Эрос и пол) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 1. М., 1993. С. 73–131; Философские мотивы романа «Счастливая Моск- ва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 2. М., 1995. С. 54–90; «Влечение людей в тайну взаимного существования» (Формы любви в романе «Счастливая Москва») // «Страна философов» Андрея Платоно- ва: проблемы творчества. Вып. 3. М., 1999. С. 108–123; Россия и русский чело- век в пограничной ситуации. Военные рассказы Андрея Платонова // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 4. М., 2000. С. 138–152; Контексты геополитики в пьесе «Ноев ковчег» («Каиново отродье») // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 5. М., 2003. С. 184–194.

тельному переживанию мысли Федорова. Но без учета некоторых *сокровенных* философских граней этого мира, уходящих в глубокое и сложное усвоение учения общего дела, понимание творческого вклада Платонова в отечественную литературу существенно обедняется.

Человек у Платонова встает как перед лицом природы, своего натурально-го удела, так и перед миром межчеловеческим, социальным, находящимся в процессе бурного переустройства, участником которого является сам человек. Причем оба эти отношения глубоко связаны. В русской прозе XX в. Платонов, может быть, единственный (как Заболоцкий в поэзии) привлек такое пристальное внимание к натурально-природной основе вещей, к самому онтологическому статусу человека и мира, который обычно полностью игнорируется во всяком историческом и общественном действии. Позднее этой проблемой по-своему занималась западная экзистенциалистская литература. Мы знаем представленный ею обезбоженный, непроницаемый и темный мир природы, в который заброшен смертный человек. Какие-то схожие обертоны встречаем и у Платонова, но в другой перспективе. В картинах природы его *философское* письмо особенно густо и непрерывно, каждая фраза, каждый поворот ее сочтется смыслом, мировоззрением, тенденцией.

Природный мир как будто мается в тяжелом, душном, бредовом сне; он оборачивается чаще всего ликом какой-то усталой, перемогающей, «призрачной», «скучной» стихии. Писатель неутомим в обрисовке природного хода вещей, «счастливого на заре, но равнодушного и безотрадного впоследствии», «тоскливого действия природы», «всемирной бедной скуки». Человек и мир в соответствии друг другу: и здесь, и там — скука, тоска, работа сил разрушения, *падения*. То ли мир настраивается по человеку, то ли человек по миру, то ли оба отражают один *надший* модус бытия. Конкретным выражением основного зла для человека является смерть. Мотив умирания и смерти, пожалуй, самый всепроникающий у Платонова.

Молодой воронежский публицист в свои двадцать лет изъяснялся прямо: «Настоящей жизни на земле не было, и не скоро она будет. Была гибель, и мы рыли могилы и опускали туда брата, сестру и невесту». Но сколь изощренно зрелый писатель внедряет свое мироощущение уже в самую *атомную* структуру образного текста! И тут для доказательства можно переписывать Платонова страница за страницей. Тесно к мотиву смерти у Платонова примыкает мотив скуки (по частотности употребления слова «скука», «скучный», «скучно» в платоновском словаре — среди лидеров, тут писатель не боится повторяться). В реакции *скуки* — некое безнадежное онтологическое самоопределение человека, всякой твари, вещи этого мира, словно покорно принимающих себя вечными жертвами дурной бесконечности смертного порядка, «пустоворотов бытия». Плодотворная трансформация «скуки» в «грусть», «тоску», «скорбь» обнаруживает уже другой уровень отношения к миру: неприятие существующего положения вещей и порыв к его преодолению. В природе — это «тоска дремлющего разума», в человеке — печалование по ушедшим из жизни, зовущее к действию.

Самые странные и уникальные из мотивов произведений Платонова связаны с наиболее «безумными» его чаяниями, идущими от идей Федорова о борьбе со смертью и воскрешении умерших: к примеру, собирание всяких «веще-

ственных остатков потерянных людей», следов ушедшей жизни (это и Саша Дванов, и Воцев со своим мешком, и многие другие), и тема гроба и раскопанной могилы... Мотив уже собственно *научного* воскрешения проходит через все творчество писателя вплоть до военных и поздних детских рассказов.

Саша Дванов из романа «Чевенгур» (1927–1928) надеется, что чевенгурский коммунизм позволит ему исполнить завет и родного отца, данный ему во сне, и приемного, наяву: «Сделай что-нибудь на свете, видишь, люди живут и погибают». Да и вся горячая деятельность других персонажей направлена на то, чтобы утолить сердце, пронзенное этим зрелищем всеобщего естественного несчастья и гибели, в крайнем случае хотя бы «отвлечь от него тоску». Однако наивно-пассивная апокалиптика устройствелей платоновского коммунизма (доводят до предела принятое на веру убеждение: уничтожим эксплуатацию, вообще весь непролетарский, чуждый элемент — и человек, и мир мгновенно преобразятся) проваливается с треском. Сюжетно роковым испытанием для Предприятия чевенгурцев становится смерть ребенка. Да и в «Котловане» (1930) тот же ход: в фундамент стройки кладется буквально детский трупик, который отравляет самые источники веры в возможность построения «рая на земле», если не будет отменен природно-естественный закон вытеснения и смерти.

В позднем платоновском творчестве заветные уголки, где его «идея жизни» (включавшая в себя прежде всего императив эволюционного восхождения и преображения) светилась в идеальной, сказочной прозрачности, принадлежали у писателя тем, кого, в отличие от взрослых, от «больших — предтеч», он называл «спасителями Вселенной», — детям. Конечно, уход в мир детства был своего рода умалением творческой палитры писателя под чудовищным прессом его радикального неприятия эпохой, но зато не предательством. Ибо случилось так, что нигде в такой чистоте и насыщенности, как в детских рассказах, где в незамысловатых сюжетах и диалогах Платонов ставил свои постоянные проблемы: *смерти и бессмертия, дарового и трудового, истины и блага, самосознания, зла, высшей цели*, — не явилась совершенно естественно безусловная *федоровская* основа его заветных верований и чаяний. Здесь критерий «будьте как дети» реализует себя как урок и завет взрослым. Дети — провозвестники пришествия великолепной страны «невозможного», где кратковременная встреча всего существующего превращается в вечное свидание, ликующий хоровод всего живущего и жившего.

Об этом же «невозможном» как о самом заветном чаянии человечества, его высшей цели и задаче говорит философ Николай Николаевич Веденяпин чуть ли не на первых страницах «Доктора Живаго» (1957) Бориса Пастернака: «...можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории и что в нынешнем понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содер-

жаты в Евангелии». Это рассуждение — вовсе не случайная мыслительная аппликация на романную ткань. В семье Леонида Осиповича Пастернака (известного художника, отца поэта), рисовавшего Федорова, необыкновенного библиотекаря Румянцевского музея, и оставившего о нем воспоминания<sup>70</sup>, хранилась память об этом оригинальном человеке и мыслителе. Но только в самом начале Отечественной войны идеи философа общего дела по-настоящему проникают в сознание Бориса Леонидовича. Он знакомится с молодым историком Екатериной Крашенинниковой, которая входила в кружок молодых людей, преданно изучавших наследие Федорова и его последователей Горского и Сетницкого. Сетницкий, экономист, философ и поэт, к этому времени уже был расстрелян, а Горский отбывал ссылку в Калуге, откуда вел интенсивную переписку с дочерью погибшего соратника Ольгой Сетницкой и ее ближайшей подругой Катей Крашенинниковой. Именно они привезли Пастернаку работы Федорова и его учеников. Борис Леонидович изучает эти материалы и под впечатлением открывшегося ему круга новых идей углубляет и переосмысляет свое представление о христианской задаче человека в мире. Его как художника увлекает сама столь удивительная и какая-то запредельно неуместная для сталинской эпохи общность юношей и девушек, увлеченных идеалом бессмертия<sup>71</sup>. Не случайно и будущий роман в «магическом кристалле» творческого предвосхищения увиделся ему тогда как своего рода продолжение «Братьев Карамазовых». В романе Достоевского, отмеченном влиянием федоровских идей, собирается некая малая «церковь» мальчиков, объединенных вокруг Алеши Карамазова, утверждающего в своей речи на могиле Илюшечки надежду на восстание умерших. И вот выросшие в нашу эпоху «мальчики и девочки» (а так и должен был называться в одном из вариантов задуманный роман) уже на *совершеннолетнем*, обогащенном философским и научным знанием уровне стремятся активно внедрять в мир свои убеждения. Однако сама жизнь внесла коррективы в подобный замысел. Война разметала кружок федоровцев; кто погиб на фронте, кто исчез, реальность не дала оснований для прямого, сюжетного развития первоначального идейного импульса. Но сам импульс остался, он ушел в размышления и Николая Веденяпина, и Симы Тунцевой (кстати, ее прототипом была как раз Катя Крашенинникова) — их обоих Живаго признает единомышленниками и вдохновителями многих своих идей. Воскресительный лейтмотив «Доктора Живаго» явно и подспудно вплетен в сложный романский ансамбль, в его стихотворное приложение («Смерть можно будет побороть Усильем Воскресенья»).

В романе можно вычленить как бы три уклада (уровня) бытия. С одной стороны, *естественное*: человек в родственно-натуральной, любовной связи с другим человеком, быт, природа, культура. С другой, *противоестественное*: все насильственно-схематические переделки действительности. Но с третьей, есть еще и *сверхъестественное* — надежда на победу над силами распа-

<sup>70</sup> Пастернак Л. О. Записи разных лет. М., 1975. С. 142–144.

<sup>71</sup> Подробнее см.: Крашенинникова Е. А. Крупицы о Пастернаке // Новый мир. 1997. № 1. С. 204–214; Берковская (Сетницкая) Е. Н. Мальчики и девочки 40-х годов. Воспоминания о Борисе Леонидовиче Пастернаке // Знамя. 1999. № 11. С. 153–172.

да и смерти, на возможность управления духом материи, явленная Христом, Его воскресением. Материальное, природное, человечески-личностное потому так и свято в каждом миге и мелочи своего живого бытия, что ему заповедано высшее: одухотворение и преображение.

«Сказочно только рядовое, когда его коснется рука гения»; рядовое, пропитанное конкретностью, принадлежащее именно этому человеку и мигу жизни, запечатлеваемое искусством, входит в вечный, духовный ряд. Так искусство всегда, на протяжении своей тысячелетней истории по-своему противостояло смерти и забвению. Рассказывая о напечатанных работах Веденяпина, автор отмечает, что «душою этих книг было по-новому понятое христианство, их прямым следствием новая идея искусства». Одним из самых глубинных внутренних сюжетов Юрия Живаго является как раз вдумывание в эту идею искусства. Ближе всего к действительно новому повороту в его понимании он приходит в следующем рассуждении: «Искусство <...> — счастье обладания формой — форма — органический ключ существования, формой должно владеть все живущее, чтобы существовать». Здесь искусство, тождественное творчеству, объявляется внутренним органическим принципом бытия, которым бессознательно владеет природа на путях инстинкта и органосозидания; человек же в существующих формах искусства владеет только художественной формой, позволяющей ему создавать совершенные, духовные, но буквально неживые творения. И Федоров, ставивший высшей целью искусству реальное жизнетворчество, и символисты с их теориями теургического искусства, безусловно, входят в поле идейных сил, формирующих прозрения доктора Живаго о «новой идее» искусства. А поскольку эта идея вытекает из «по-новому понятого христианства», а также истории «как установления вековых работ» по преодолению смерти, то искусство с его компенсацией смертного порядка бытия только в культуре уже не встает в известную оппозицию к «Свету» и «бессмертию» (как в «Мастере и Маргарите» Булгакова), а становится в перспективе активным орудием их воцарения на земле.

Открыть философский исток многих тем и образов Брюсова и Горького, Маяковского и Заболоцкого, Хлебникова и Пастернака, Платонова и Пришвина, уходящий в атмосферу идей Федорова и активно-эволюционной, космической мысли, значит не только по-настоящему проникнуть в смысл этих тем, но и определить их значение для последующих философско-нравственных поисков нашей литературы, вплоть до настоящего времени. Вплоть до *кладбищенских* мотивов «Прощания с Матерой» В. Распутина, до ноосферных акцентов повестей и романов Ч. Айтматова, В. Маканина, А. Кима... Эта проза, которую часто называют *натурфилософской*, прежде всего устремляется к исследованию парадокса человеческой природы, пытается преодолеть ту упрощенную, плоскодонную *антропологию*, которая наделала столько реальных бед и литературных уродцев, пытается дать ответ на предельные философские вопросы: о смысле явления человека в мир, о высшей цели его существования и деятельности.

## «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» ФЕДОРОВА В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Воздействие «Философии общего дела» на русское зарубежье было не менее многогранным и разнонаправленным, чем на литературу и культуру метрополии. Со второй половины 1920-х гг. и до самой войны о Федорове писали и говорили философы и богословы, писатели и публицисты, деятели общественных и политических течений. В своем размышлении о судьбе России, в напряженном поиске новых, действенных, убеждающих альтернатив идеалу социалистического «земного рая», новых, совершенных форм общежития они так или иначе отталкивались и от его построений, и шире — от традиции религиозно-философского подъема начала XX в., у истоков которого как раз и стояли федоровские идеи активного христианства, богочеловеческого сотрудничества, истории как «работы спасения». «Многие неясно чувствовали, — вспоминал В. С. Варшавский, — что, может быть, именно в “Общем деле” Федорова была намечена та новая “соравная коммунизму” идея, которую искала эмиграция»<sup>72</sup>.

Федоров оказался удивительно близок эпохе 1920–1930-х гг. с ее пафосом активизма, волей к организации истории, к творчески-преобразовательному действию, с ее идеократической устремленностью. «Н. Ф. Федоров — единственный из мыслителей прошлого века, о котором необходимо с полным правом утверждать, что он — *наш современник*, понимая наше время во всей его огромной данности и заданности»<sup>73</sup>. Но если в духовную атмосферу Советской России его идеи входили по преимуществу опосредованно и зачастую в редуцированном, оскопленном, *прокрустовом* виде, то русская эмиграция имела возможность воспринимать и осмыслять их целостно-религиозно, вне узких рамок цензуры и партийной идеологии, в пространстве мировоззренческой и творческой свободы. И не только осмыслять, но и применять к решению тех фундаментальных вопросов, которые во всей силе и остроте встали перед человечеством конца второго тысячелетия христианской эры: согласуемы или нет научная и религиозная картины мира, противоречат ли друг другу техника и христианство, возможно ли предотвратить рост вооружений и угрозу всемирной войны, осуществимо ли общепланетарное единство народов? И наконец, самый главный, вбирающий в себя все остальные — вопрос «о назначении человека», его задаче в бытии и истории, «о конечном идеале».

Толчок к пробуждению в зарубежной России интереса к учению всеобщего дела во многом был дан Н. А. Сетницким. Переехав в 1925 г. в Харбин, он сумел выпустить целую малую библиотечку федоровской литературы: работы А. К. Горского «Николай Федорович Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1933), «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), собственные брошюры: «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Харбин, 1926), «Русские

<sup>72</sup> Варшавский В. С. Незамеченное поколение. Париж, 1956. С. 260.

<sup>73</sup> Адлер А. С. Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. Париж, 1928. С. 101.

мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров)» (Харбин, 1926). Кроме того, мыслитель издал богословский трактат «Смертобожничество» (Харбин, 1926), написанный им совместно с Горским и рассматривавший историю христианства под углом вызревания в нем идеи человеческой активности в деле спасения, под углом борьбы воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти. Выпустил он в свет и свою главную книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932), опыт активно-христианской историософии. В 1928 г. начал переиздание «Философии общего дела», издав три выпуска, включившие в себя 1, 2 и 3 части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве». Перечисленные издания рассылались им и по библиотекам Европы, и целому ряду философов и писателей русской эмиграции: Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, Н. О. Лосскому, В. Н. Ильину, Вяч. Иванову, М. Цветаевой и др. После поездки Сетницкого летом 1928 г. в Западную Европу харбинские книги и брошюры появились на складе евразийского книгоиздательства и анонсировались в газете «Евразия» и альманахе «Версты»; в 1930-е гг. их можно было выписывать через редакции некоторых пореволюционных журналов и сборников: «Утверждений», «Завтра» и др.

Работы Горского и Сетницкого, знакомившие русскую эмиграцию с учением всеобщего дела и развивавшие его в контексте современности, не остались без отклика. Особенно сильный резонанс вызвало «Смертобожничество»: Бердяев назвал его самым серьезным явлением в федоровской литературе, «замечательной и заслуживающей серьезного внимания книгой», высоко оценив стремление авторов работы к «радикальному и дерзновенному утверждению активности человека в религиозной жизни», их «понимание христианства как задачи, стоящей перед человеком». «Смертобожничество, — писал Бердяев, — свидетельствует о том, что внутри России есть сейчас творческая религиозная мысль и жажда подлинного христианского делания, осуществления христианства в жизни, реального осуществления, а не условно-символического и условно-риторического»<sup>74</sup>.

Ощутимое влияние «Философия общего дела» Федорова оказала на платформу религиозно-философского журнала «Путь» (1926–1940). Сознавая себя носителями православной традиции, «путейцы» — прежде всего Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин — считали своим долгом и дальнейшее творческое ее развитие на основе тех идей, которые были выработаны их предшественниками по любомудрию, мыслителями XIX в.: ведь теми были остро поставлены проблемы, «на которые не было еще дано ясного церковного ответа», но которые нуждались в этом ответе, ибо были выстраданы современным миром, всем его опытом исканий и заблуждений, срывов и тяги к идеалу: «проблемы о человеке и космосе, проблемы отношения христианства к культуре и истории, проблемы охристовления жизни»<sup>75</sup>. И здесь имя Федорова зазвучало для философов русского зарубежья наравне с именами А. С. Хомякова, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, а порой и гораздо громче. «Философия общего дела» стала восприниматься тем духовным горнилом, пройдя через которое, выковывалось их собственное понимание Бога, мира, человека,

<sup>74</sup> Бердяев Н. А. Смертобожничество (рец.) // Путь. 1927. № 7. С. 123–124.

<sup>75</sup> Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 6.

их видение современной эпохи. В «Пути» трижды появлялись публикации материалов из III тома «Философии общего дела» (№ 10, 18, 40), давались рецензии на харбинские издания (№ 7, 9, 19, 36). В 1928 г. — в год, как тогда считалось, 100-летия со дня рождения мыслителя, — Бердяев поместил в № 11 «Пути» статью «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)», в которой дал краткий очерк идей философа, отметив их национально-культурную самобытность («Н. Федоров — русский из русских, по нем можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий»<sup>76</sup>), актуальность для современности.

Бердяев неустанно и настойчиво утверждал значение русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства. И в блестящей плеяде мыслителей, обращавшихся изнутри христианства к «проблематике о человеке и космосе, о свободе, о творчестве, о смысле культуры, об отношении церкви к миру и восполнении церкви, о Царстве Божием»<sup>77</sup>, особенно выделял как раз Федорова с его учением о творческом призвании человека в мире, попыткой раскрыть конечные обетования христианства (воскрешение умерших, бессмертие живущих, преображение земли в Царствие Божие) не как трансцендентный идеал, но как предмет живого, общего дела, как задачу истории.

Значение активного, творческого христианства для развития религиозной и церковной мысли эмиграции, для духовного становления православной диаспоры подчеркивали и другие философы и богословы русского зарубежья. В. В. Зеньковский так писал о внутреннем импульсе ширившегося и захватывавшего все новые круги молодежи студенческого христианского движения: «Перестройка всей жизни на началах Православия, поворот к целостной (церковной) культуре — вот руководящая идея всего религиозного движения среди русской молодежи, вот движущая сила и заветный идеал. Не о построении целостного мировоззрения уже мечтают ныне (хотя попутно ставится и эта задача), а о путях оцерковления жизни, — и эта “деловая” установка (в смысле “философии общего дела” Н. Ф. Федорова) определяет собой логику всего “движения”»<sup>78</sup>. Имя Федорова часто звучало на съездах РСХД в докладах Бердяева, Булгакова, Владимира Ильина<sup>79</sup>, вплеталось в съездовские дискуссии — о «христианстве и современности» (1924), о пути христианина в мире (1926), о проблеме «православной культуры» (1929, 1934) и др. Булгаков в речи на съезде Лиги православной культуры (1930), формулируя высшее задание культурного делания: «Задача культуры — дело богочеловечества, т. е.

<sup>76</sup> Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 89.

<sup>77</sup> Бердяев Н. А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 47.

<sup>78</sup> Зеньковский В. В. Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 92.

<sup>79</sup> 6 мая 1934 г. на Православном съезде в Chaville, посвященном теме «Церковь и жизнь», В. Н. Ильин даже сделал специальный доклад на тему: «Православная жизнь по учению Федорова» (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М., Париж, 1995. С. 568).

очеловечение мира и обожение человека», — прямо ссылаясь на Федорова, полно и глубоко раскрывшего, по мысли философа, религиозный смысл творчества, провидевшего «возможность восстановления павшего человека на путях культуры»<sup>80</sup>.

Практически все христианские мыслители, обращавшиеся к наследию Федорова, выделяли его религиозно-социальные идеи. Идея «психократии», организованной не по внешнему, «юридико-экономическому» принципу, а по внутреннему благодатному закону любви, идеал общества «по типу Троицы» находили в них сочувственный отклик, творчески преломлялись в их собственных построениях на тему идеального строя жизни, ставшую для русской эмиграции 1920–1930-х гг. ключевой. Да, не все они были готовы согласиться с той смелой трактовкой человеческой активности в деле спасения, которую давал Федоров, призывавший к соучастию человека в *онтологическом* преображении мира и воскрешении умерших. Но они всецело разделяли его призыв к преодолению разрыва между церковью и миром, между храмовой и внехрамовой жизнью. И, подчас прямо апеллируя в философу всеобщего дела, стремились раскрыть творческие, миропреображающие потенции христианства, которое, по их мысли, должно расширяться за пределы храма, монастыря, личной аскезы, одушевить собою все сферы дела и творчества человека, ведя его к Царствию Божию.

Вопрос о принятии или отвержении «Философии общего дела» для религиозных философов эмиграции был тесно связан с другим, более глобальным и всеобъемлющим вопросом — о сущности христианства и его задаче в истории. Еще во второй половине XIX в. в русской мысли сложились две противоборствующие историософские концепции: концепция «краха и неудачи истории» (К. Н. Леонтьев и Н. Н. Страхов) и концепция «истории как работы спасения» (А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев), получившие свое прямое продолжение и развитие в XX в.<sup>81</sup> И если в 1880-е гг. о том, способна ли история привести человечество к Царствию Божию, «братскому, окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону»<sup>82</sup>, или всякое деяние в ней порочно и греховно, изначально обречено на провал, напряженно спорили Леонтьев и Достоевский, то в начале XX в. по той же проблеме ломали копыя на Петербургских религиозно-философских собраниях философы и богословы, деятели официальной церкви и представители «нового религиозного сознания». Вопрос о смысле и назначении истории стоял в центре религиозно-философских исканий начала XX в., был краеугольным камнем того поворота «от марксизма к идеализму», который совершала тогда в лице Бердяева, Булгакова, Франка

<sup>80</sup> Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 642, 643.

<sup>81</sup> См. подробнее: Гачева А. Г. Идея прогресса в диалоге мировоззрений (Россия 19–20 вв.) // Человек, космос, эволюция (Традиции русской религиозной философии и современность). М.: ИФ РАН, 1992. С. 66–88; *Ее же*. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 53–63.

<sup>82</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.

и др. русская мысль. Он обсуждался в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, на страницах журналов («Новый путь», «Вопросы жизни») и сборников («Проблемы идеализма», 1902; «Вехи», 1909), в работах Булгакова («Философия хозяйства», 1912), Бердяева («Смысл творчества», 1916), Е. Н. Трубецкого («Смысл жизни», 1918), В. Ф. Эрн («Борьба за логос», 1911).

В пореволюционную эпоху вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обрел особую остроту. Половинчатое, секулярное строительство рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, сопровождавшееся кровавой расправой с «ненашими», для многих представителей русской мысли автоматически дискредитировало саму идею активности человека в истории. Не случайно в первые послеволюционные годы была трижды переиздана книга П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшаяся с 1913 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1917 г. вышедшая отдельным изданием (второе издание — Киев, 1919; третье — Берлин, 1921; четвертое — Берлин, 1922): в ней известный философ и правовед обрушивался на утопии «земного рая», подчеркивая опасность всякого социального реформаторства для человека, *каков он есть*, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая таким человеком, не может вместить в себя абсолюта. Следование утопическим схемам неизбежно приводит к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство.

Большинство русских религиозных философов разделяли критику Новгородцева. В книге «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1918) Бердяев выражал убеждение в невозможности никакого освящения падшего состояния мира, в утопичности попытки построить идеальное и благополучное общество «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не претворен в космическое состояние». За вопросом о богатстве и бедности Бердяев, в точности следуя Федорову и прямо на него ссылаясь, призывал увидеть другой вопрос — вопрос «о смерти и жизни», за социальным злом — иное, всеобщее зло: стихийность и слепоту природной жизни, косность и непросветленность материи, смертность. Экономическая задача, задача устройства социалистического хозяйства, не может, по его мнению, быть оторвана от главной, всеобъемлющей задачи: устройства не только земного, но и всего космического хозяйства, «организации и регуляции» стихийных природных сил, одухотворения материи, победы над смертью. О том же, критикуя марксизм, писал шестью годами ранее и Булгаков в книге «Философия хозяйства» (1912), многие из установок которой, по его собственному признанию, сделанному в одной из бесед с В. А. Кожевниковым, восходили к «Философии общего дела».

Но, солидаризируясь с Новгородцевым в критике марксизма, те мыслители, которые вслед за Федоровым разделяли идею истории как «работы спасения» (Бердяев, Булгаков, Сетницкий, Федотов, В. Ильин), категорически восставали против вывода, к которому в конечном итоге приходил Новгородцев: вывода об обреченности *всяких* усилий человека в истории, о том, что

стремление к идеальному строю на земле утопично *вообще*. Да, оно утопично для *непреображенного* человека на *непреображенной* земле, но оно составляет духовный стержень бытия человека *преображающегося*, ищущего преодоления несовершенного порядка природы, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), пользуясь точной формулой Федорова. В работе «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Сетницкий опровергал концепцию Новгородцева, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»<sup>83</sup>, идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. По мысли философа, дело не в ложности самой идеи осуществления идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, что доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы *дробные*, они несут в себе мечту о преобращении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения — или в представлении о конечной цели (к примеру — одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в сциентистских утопиях). Не дотягивают они до единого и единственного *целостного* идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. *Реальной* же целью человечеству, по убеждению Сетницкого, может быть поставлен лишь *абсолютный* идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих». Такой абсолютный, целостный идеал, подчеркивал он, и дан в активном христианстве Федорова, преодолевающим и дробные идеалы утопического социализма и марксизма, и тот крен в эсхатологический катастрофизм, который оказался столь силен в историческом христианстве.

Еще в пору своей жизни в Советской России, в первой половине 1920-х гг., вместе со своими друзьями-философами А. К. Горским и В. Н. Муравьевым Сетницкий предпринимает попытку построения целостного социального идеала эпохи, основанного на учении всеобщего дела<sup>84</sup>. Все трое, как никто другой, понимали, сколь мало вмещались в большевистскую, узколобую веру построения первых пореволюционных лет, в которых так упорны были мечты не просто о социальном, но о вселенском преобразовании, о разумной, творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве, одухотворяющем Вселенную (эти мечты, как говорилось в предыдущем разделе, нашли свое выражение у поэтов «Кузницы» — И. Филипченко, М. Герасимова, у раннего А. Платонова, у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах биокосмистов). И откликаясь сочувственной мыслью на попытки расширить горизонты нового строительства, Горский, Сетницкий,

<sup>83</sup> Сетницкий Н. А. О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 12.

<sup>84</sup> Подробнее см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003; Гачева А. Г. Религиозно-философская ветвь русского космизма. 1920–1930-е гг. // Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003. С. 79–125.

Муравьев в свою очередь осмыслили идею социального и экономического переустройства в активно-эволюционной, жизнетворческой перспективе, стремились вернуть ей утраченный религиозный, онтологический пафос, тот, что в начале века присутствовал, к примеру, у Булгакова, считавшего хозяйственную, культурную деятельность человека в истории исполнением божественной заповеди об «обладании землей», выдвигавшего идею преобразования социума на началах соборности, христианского всеединства.

Стремление рассматривать насущные проблемы и начинания эпохи в свете конечных, метаисторических, религиозных целей и задач особенно проявилось в философско-экономических работах Сетницкого. Ученый писал о необходимости расширить понятие эксплуатации, которая, по его мнению, является принадлежностью не только социальной сферы, межчеловеческих и экономических связей, но лежит в самой основе нынешнего несовершенного, падшего порядка вещей, проявляет себя на всех его уровнях: от растительного и животного царства, где одни особи служат пищей другим, другие паразитируют за счет третьих, третьи вытесняют четвертых и т. п., до подавления человека природой в первобытных эпохах, истощающего использования человеком естественных природных богатств на этапе развитой цивилизации и, наконец, эксплуатации человека человеком. И противопоставлял тупииковому принципу эксплуатации (по слову философа общего дела, «цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме приближения конца» — I, 197) федоровский принцип регуляции — сознательно-творческого управления всеми процессами, протекающими в природе и космосе, ныне стихийными, часто разрушительными и смертоносными и для меньшей твари, и для человека. Регуляция открывает человечеству новый, совершенный — божеский — тип хозяйствования, ведет к преображению бытия, становится «домостроительством спасения». В ее осуществлении человек предстает как соратник Бога, а не как своевольный насильник природы, узурпатор Его власти на земле, — а ведь именно такой прометеистский, богоборческий идеал выдвигала в первые пореволюционные годы пролетарская и отчасти крестьянская поэзия, такой была сама установка эпохи, ожесточенно боровшейся с церковью, с народной религиозностью, искоренявшей в человеке «веру в душу свою и ее бессмертие» (Достоевский).

Расширительное понимание экономической, хозяйственной деятельности человечества и стремился Сетницкий утвердить в сознании эпохи, одушевленной пафосом радикального переустройства всех сфер и планов жизни, неоднократно подчеркивая, что активность объединенного человечества должна быть смещена с борьбы классово́й, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, на борьбу с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями и т. п., которые как раз особенно сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и Гражданской войны.

Целый ряд интересных мыслей был высказан Сетницким, Горским и Муравьевым и в отношении другой, не менее центральной, проблемы эпохи — проблемы научной организации труда. В 1924 г. Муравьев выпустил книгу «Овладение временем как основная задача научной организации труда», возбудившей такой интерес, что автор был приглашен на работу в Центральный

институт труда, возглавлявшийся пролетарским поэтом и теоретиком движения НОТ А. К. Гастевым. А годом ранее, в 1923-м, совместно с инженером С. А. Бекневым, тоже нетрадиционно толковавшим проблему НОТ, Горский, Сетницкий, Муравьев подготовили сборник «Трудоведение», но цензура не дала ему выйти в свет.

Вероятно, одной из причин запрета сборника стала та мировоззренческая платформа, на которой воздвигали друзья-единомышленники систему своих взглядов на «вопросы трудоведения». Они рассматривали человеческий труд не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяли его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, сознательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Такая трактовка понятия «труд» напрямую перекликалась с идеями мыслителей-космистов естественно-научной ориентации — С. А. Подолинского и Н. А. Умова<sup>85</sup> с их представлениями об антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, служащих возрастанию энергии, увеличению «стройности» в природе и космосе, с «эктропией» Флоренского<sup>86</sup>; предшествовала она и ноосферным идеям Вернадского. Соответственно и проблема НОТ выводилась Сетницким, Горским, Муравьевым далеко за рамки научно-практической организации производственного труда, повышения его эффективности и производительности, рассматривалась в перспективе организации совокупной, планетарной деятельности человечества, «космического хозяйствования», которое возделывает и преобразует Землю, распространяется затем и на просторы Вселенной, побеждает время и смерть.

Понимая «организацию труда» как «организацию мировоздействия», совокупное, согласное участие всех в познании мира и управлении им, Горский, Сетницкий, Муравьев стремились преодолеть механизированный, обезличивающий человеческую индивидуальность подход к проблеме организации, который господствовал в работах Гастева. На место рабочего коллектива, где роль человека сведена к функции автомата, где люди превращены в шестеренки, в «колесики и винтики» огромной трудовой машины, где нет, наконец, места эмоции, они ставили живое, соборное, одухотворенное единство личностей, совершающих дело Божие, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы.

<sup>85</sup> *Подолинский С. А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии. 1880; переизд.: М., 1991; *Умов Н. А.* Собр. соч. Т. III. М., 1916.

<sup>86</sup> В автореферате, написанном в середине 1920-х гг. для «Энциклопедического словаря русского библиографического института Гранат», П. А. Флоренский так определял свое мировоззрение: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравновешиванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти» (*Флоренский П. А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114).

Так в условиях корежащего коммунистического эксперимента, который мощно лил воду на мельницу сторонников идеи краха истории, мыслители федоровской ориентации не уставали повторять о необходимости *дорастить* половинчатый, дробный идеал коммунизма до целостного идеала миропреображения. И в этом прямо смыкались с так называемыми пореволюционными течениями русской эмиграции. Пореволюционники (Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Л. П. Карсавин, Ф. А. Степун, Ю. А. Ширинский-Шихматов и др.), в отличие от того же Д. С. Мережковского и И. А. Ильина, безоговорочно отвергнувших Россию после 1917-го как абсолютное и предельное зло, осознали революцию *закономерным* фактом русской истории, ее важной, хотя и катастрофической вехой, переворотившей все пласты бытия нации, вызвавшей в народе к жизни и движению те силы, что столь долго таились под спудом. В революции и в новой России их поражала потрясающая жизненность, но жизненность искореженная, принимавшая уродливые формы. И задача была не в том, чтобы подавить эту жизненность, вогнуть ее в стагнацию, а в том, чтобы выправить уродливости, преодолеть ущербность идеи, лежащей в основе строительства нового мира. «В России прежде всего предстоит колоссальная работа духовного просветления и просвещения выпавших из старого уклада, всколыхнувшихся и пришедших в бурное движение народных масс. К этому нужно духовно готовиться. И с этой подготовкой связана первая задача эмиграции», — писал Бердяев<sup>87</sup>. Пореволюционники выбрали установку на плодотворное сотрудничество с новой Россией, за которой, несмотря ни на что, было будущее, на развитие «творческих религиозных сил» и на родине, и в эмиграции ради «грядущего национально-культурного возрождения страны»<sup>88</sup>, на выработку для нее своеобразного «третьего пути», новой целостной (не ущербной) идеологии.

В поисках этого синтетического третьего пути идеологи пореволюционных течений со второй половины 1920-х гг. начинают проявлять интерес к «Философии общего дела»<sup>89</sup>. И первым, наиболее глубоким контактом учения Федорова с идеологией эмиграции становится его контакт с евразийством. В 1928 г. в третьем номере альманаха «Версты» печатается «Переписка Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым о Туркестане», подготовленная Сетницким, и републикуется его работа «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова». А затем имя Федорова настойчиво начинает мелькать на страницах газеты «Евразия» (1928–1929), причем с самого первого номера.

Обращение к Федорову левых евразийцев — П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского, С. Я. Эфрона (именно они определяли направление газеты «Евразия», издававшейся в 1828–1829 гг. в Кламаре близ Парижа) было глупо закономерным. В их философско-общественных построениях пафос исто-

<sup>87</sup> Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 5.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Впервые обзор и анализ высказываний о Федорове представителей пореволюционных течений был сделан М. Хагемейстером. См.: *Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. P. 417–435; 443–457. См. также: *Хагемейстер М.* Европейская эмиграция // Начала. 1993. № 1. С. 120–142.

рического делания, творчества новой евразийской государственности и культуры был особенно напряженным. По самому своему складу они были больше деятелями, нежели теоретиками, в отличие от зачинателей евразийства — филолога Н. С. Трубецкого, философа и богослова Г. В. Флоровского, историка Г. В. Вернадского, экономиста П. Н. Савицкого, тяготевших к академизму, научности, к разработке теоретических проблем евразийства, к утверждению Евразии как историко-культурного, этно-географического феномена, но все же далеких (за исключением, пожалуй, Савицкого) от того, чтобы сейчас, немедленно искать реализации своих идеологием в реальном историческом времени и на реальном пространстве Советской России. А левые евразийцы с их стремлением к активному, творческому деланию хотели именно этого. Поэтому-то, внимательно присматриваясь к экономическому и государственному, социальному и культурному строительству на родине, ища в нем тех плодотворных начинаний, на которые можно было бы опереться в деле преобразования самой большевистской власти (именно преобразования, ибо они вовсе не были слепы и ясно видели слабости самого коммунистического идеала с его принципом классовой борьбы и воинствующим атеизмом), они столь восторженно приняли «Философию общего дела». Ведь та идея творчества истории, которая так искореженно, с такими изъятиями осуществляла себя в революции, у Федорова предстала в целостности и полноте активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Газета особенно подчеркивала значение федоровских идей в «самораскрытии евразийства»<sup>90</sup>, его самоопределении на современном этапе, когда совершается переход от теоретических историософских построений к выработке целостного социального идеала, контуров новой государственности и культуры<sup>91</sup>. В «синтетической концепции Федорова» левые евразийцы находили опору и своей установке на реальное историческое действие, на творчество истории, и «религиозному обоснованию культуры» не как мировоззрения, а как мирodelания<sup>92</sup>, и утверждению религиозного смысла хозяйства. «Для многих из нас “Философия Общего Дела” была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии. Он помог нам преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)»<sup>93</sup>.

Развивая собственную теорию революции, идеологи «Евразии», стремились уловить глубокий, религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой не только исторической, но и онтологической эры (здесь они прямо перекликались с поэзией и прозой первых пореволюционных лет). Революция «освободила людей от отчуждения и пассивности», призвала «к активно-проективному преобразованию природы», восстанавливая на новом витке первоначальное религиозно-трудовое отношение человека к миру, бывшее свойством первобытных обществ. Однако в революции труд и активность масс секуляризованы и тем самым ущербны. Пре-

<sup>90</sup> [Святополк-Мирский Д. П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

<sup>91</sup> От редакции // Евразия. 1928. № 3. 8 дек.

<sup>92</sup> Арапов П. С. Культура как форма организации эмпирии // Там же. 1928. 29 дек.

<sup>93</sup> [Святополк-Мирский Д. П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

одолеть эту ущербность как раз и может помочь «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции»<sup>94</sup>, дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность. Федоров — «основоположник новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела»<sup>95</sup>, и его идеи прямо создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества<sup>96</sup>.

Близкие идеи высказывал на страницах «Евразия» и Сетницкий, дважды печатавшийся в этой газете без подписи. В третьем номере «Евразия» появился его «Письма из России»<sup>97</sup>, в которых, анализируя политическую и духовную ситуацию в стране, он указывал, что революция не оправдывает себя, если не будет найдена та сверхидея, та «общая точка приложения сил», которая сможет объединить и направить вышедшие на поверхность истории крестьянские и пролетарские массы. На узкой большевистской платформе власть не сможет основать такой сверхидеи, необходимо радикальное расширение ее духовного базиса.

Однако если Сетницкий считал невозможным строить сколько-нибудь прочный общественно-исторический синтез «без внедрения в мысли всех идеи о борьбе с последним врагом — смертью», «без мысли о возможности победы над стихией природной и социальной»<sup>98</sup>, то кламарцы, превознося Федорова как «предвестника и предсказателя новой эпохи истории»<sup>99</sup>, центральной его идеи — преодоления смертоносных сил бытия, «имманентного воскресения», — как раз и не принимали. Федоров был близок им прежде и более всего своим пафосом активизма, «установкой на действие, на философию делаемую»<sup>100</sup> и по такому, достаточно внешнему признаку, левые евразийцы очень скоро начали сопоставлять его с Марксом, хотя для некоторых из них идейное и духовное различие этих двух фигур мировой мысли было вполне очевидным. В конечном итоге задачу евразийства на новом этапе левые евразийцы полагали в творческом усвоении близких им положений марксизма и идей Федорова, в «преодолении» их и формулировке собственной синтетической «идеи Общего Дела и Мирodelания»<sup>101</sup>.

<sup>94</sup> От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 янв.

<sup>95</sup> [Сувчинский П. П.]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

<sup>96</sup> От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.

<sup>97</sup> Евразия. 1928. 8 дек. Авторство Сетницкого устанавливается по сохранившимся в его харбинском архиве, черновым автографам писем (Литературный архив Музея национальной литературы (Чехия). Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.23). Письма составлены так, как будто их автор находится в данный момент в России, однако это только прием: с конца 1925 г. Сетницкий жил в Харбине и о ситуации на родине узнавал из газет, по рассказам служащих КВЖД и письмам близких ему лиц. Далее при ссылках на собрание Fedoroviana Pragensia указывается аббревиатура фонда и номер архивной коробки.

<sup>98</sup> [Сетницкий Н. А.]. Письма из России // Евразия. 1928. № 3. 8 дек.

<sup>99</sup> От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.

<sup>100</sup> [Святополк-Мирский Д. П.]. Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

<sup>101</sup> Там же.

Дрейф левых евразийцев в сторону марксизма и социализма, как известно, закончился расколом движения. В брошюре «О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган)» (Париж, 1929), написанной Н. Н. Алексеевым, В. Н. Ильиным и П. Н. Савицким, евразийская и марксистская доктрины разводились по разные стороны баррикад. Сувчинскому, Святополку-Мирскому, Эфрону был брошен (надо сказать, небезосновательный) упрек в эклектизме, в недопустимом смешении противоположных духовных традиций. Не имея ничего против обращения евразийцев к Федорову, более того, даже приветствуя «ознакомление с идеями этого интересного мыслителя», правые евразийцы указывали на то, что в газете «Евразия» разговор об учении всеобщего дела ведется «в духе федоровского сектантства». Федоровство, подчеркивалось в брошюре, несовместимо с тем дуализмом религии и политики, который заявлен в качестве основоположного принципа в других руководящих статьях газеты «Евразия», напротив, оно «утверждает религиозный смысл всякого социального и даже технического делания»<sup>102</sup>.

Следует сказать, что под влиянием упреков своих правых коллег левые евразийцы достаточно быстро отказались от своей первоначальной, достаточно поверхностной постановки вопроса о «Марксе и Федорове». Так, Святополк-Мирский, отвечая П. Н. Савицкому, указавшему на коренную несовместимость евразийства с марксизмом, который последовательно монистичен в подходе к бытию и истории и не оставляет места идее Творца, специально подчеркивал: тот особый, евразийский «марксизм» («наш марксизм»), что утверждается на страницах газеты «Евразия», не есть марксизм в ортодоксальном, классическом смысле этого слова. «Наш марксизм» восполняет односторонность онтологии и историософии Маркса, являет собой целостную философию социального действия и этим сближается с философией Федорова, «в которой именно преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно христианском»<sup>103</sup>.

Понимание того, что активность может быть разной и что призыв к секулярной *переделке* мира вовсе не тождественен проповеди его целостного *преображения*, было высказано на страницах «Евразии» и Сетницким, подчеркивавшим, что в Федорове был найден единственный путь к преодолению изъянов марксистской теории, к построению экономического и социального делания на религиозных, богочеловеческих основаниях<sup>104</sup> (близкую позицию впоследствии выскажет и Булгаков в статье «Душа социализма»).

Интерес к идеям Федорова сохранился в евразийстве и после Клармарского раскола, причем как раз среди тех членов движения, которые наиболее активно противодействовали Сувчинскому, Святополку-Мирскому и Эфрону.

В том же 1929 г. в «Евразийском сборнике» появилась отдельная статья В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», высоко поставившая жизнь и мысль философа всеобщего дела, его «пра-

<sup>102</sup> Алексеев Н. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н. О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 5.

<sup>103</sup> Святополк-Мирский Д. П. Наш марксизм // Евразия. 1929. № 11. 2 февр.

<sup>104</sup> [Сетницкий Н. А.] Письмо из России // Евразия. 1929. № 22. 20 апр.

вославно-литургическое мирозерцание», христианский проективизм. При чем если левые евразийцы стремились не столько адекватно представить и уяснить сущность федоровской концепции, сколько подогнать ее под свои установки, в результате чего, называя Федорова одним из первых выразителей в русской культуре «темы революционного проективизма»<sup>105</sup>, они с недоумением относились к идее всеобщего воскрешения, то В. Н. Ильин, напротив, был апологетом именно этой, всеобъемлющей и главной идеи, которая «естественно и с особого рода внутренней закономерностью» увенчивает «действительно-любвенный и литургический характер мирозерцания Федорова»<sup>106</sup>. Более того, в собственных религиозно-философских построениях Ильин также во многом исходил из активно-христианского понимания мира и назначения человека в нем, данного в философии Федорова, и в свою очередь стремился развивать и углублять его далее.

В основу своего онтологического видения философ полагал идею *творческой эволюции*, выдвинутую в западноевропейском регионе А. Бергсоном, а в России представленную целой плеядой философов и ученых-космистов: Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским, Н. А. Умовым, В. И. Вернадским... В книге «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (Париж, 1930) В. Н. Ильин писал о феномене жизни как о новом качестве организованной материи, силе, противостоящей хаосу и энтропии, и твердо прочерчивал *восходящую* линию развития — к порождению человека, соединяющего в себе физическое (природное) и духовное (божественное), и затем к богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. Суть *восходящей эволюции* — во все большей власти духа над материей, теснящего и в конце концов вытесняющего из бытия энергии распада и смерти. Двигается она действием Божественного Логоса: именно в Нем источник того «особого начала, или принципа жизни»<sup>107</sup>, который столь отличает живую материю от неживой.

Понятие *материологизма* («признание Логоса действующего в материи») <sup>108</sup>, положенное Ильиным в основу «христианской философии»<sup>109</sup> и противопоставленное им как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму, прямо работало на федоровскую антропологию, утверждая представление о человеке как соратнике Божиим, разумно-творческом Его орудии, веру в возможность благой, совершенной активности существа сознающего. Человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»<sup>110</sup>, призван стать проводником Логосного, организующего начала в мир, служа делу будущего преображения твари. Более того, то онтологическое и антропологическое видение, которое

<sup>105</sup> [Сувчинский П. П.]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

<sup>106</sup> Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. М., 1997. С. 110.

<sup>107</sup> Ильин В. Н. В Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930. С. 159.

<sup>108</sup> Ильин В. Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 дек.

<sup>109</sup> Ильин В. Н. В Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. С. 8.

<sup>110</sup> Там же.

было развито в работах Ильина, продолжавших религиозно-философскую линию активно-эволюционной, активно-христианской мысли, работало на углубление самой христианской догматики, по-новому поворачивало фундаментальные истины веры. Неслиянно-нераздельное, духоносно-любовное, вечное и превечное бытие Троицы представало здесь образцом уже не только соборного устройства человечества, но и Вселенной в целом, того совершенного, идеального ее строя, что установится в Царствии Божием, где уже не будет «взаимного стеснения и вытеснения», розни и смертности, на коих стоит нынешний природный порядок существования. Идея христианского синергизма получала эволюционное, космическое обоснование. Новые смыслы раскрывало и стержневое для христианства понятие греха: грех — как признание неизбежности и неодолимости смерти, грех — как непротивление слепым, смертоносным стихиям падшего мира, грех — как неисполнение человеком и человечеством возложенной на него Богом задачи<sup>111</sup>.

Мысль о том, что учение Федорова открывает перспективу более глубокого, совершеннолетнего понимания христианства как религии полного и всецелого преодоления смерти, «преображения земли, неба и всякой твари», освящающей этой высокой целью все грани цивилизации и культуры, неоднократно высказывал вслед за Ильиным писатель и философ К. А. Чхеидзе, один из идейных столпов евразийства «после Кларамара», входивший в Пражскую евразийскую группу, возглавлявшуюся Савицким. Именно Чхеидзе, после ухода из движения Н. С. Трубецкого и Л. П. Карсавина, на которых, собственно, и держалась его теория, продолжает углублять и развивать идеологическую и религиозно-философскую сторону евразийства, более того — стремится дать течению, обессиленному кламарским расколом, новый идейный и творческий импульс, расширить его духовную платформу на основе наследия русской религиозно-философской мысли XIX в., и прежде всего учения Федорова.

С идеями Федорова Чхеидзе соприкоснулся еще в кламарский период. Поначалу он был против них явно предубежден (в немалой степени потому, что параллельно Федоровым весьма интересовался Сувчинский, которого правые евразийцы особенно винили в кламарском кризисе), однако предубеждение рассеялось достаточно быстро — как под влиянием непосредственного знакомства с трудами мыслителя, так и в результате завязавшейся переписки с Сетницким<sup>112</sup>. Уже с начала 1930-х гг. К. А. Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий, участвует в подготовленном Сетницким сборнике «Вселенское Дело» (Вып. 2. 1934), написав для него статью «Проблема идеократии». В апреле 1933 г. по инициативе Чхеидзе в Чехо-

<sup>111</sup> См. об этом публикацию «Ответа Г. В. Флоровскому» в I томе наст. Антологии.

<sup>112</sup> Переписка мыслителей, начавшаяся в 1929 г. и продолжавшаяся до отъезда Сетницкого из Харбина в Москву в мае 1935 г., ныне хранится в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия) и в собрании К. А. Чхеидзе в ГАРФ'е. Ее частичную публикацию см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930 годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 382–450.

словацком Национальном музее в Праге было основано отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»<sup>113</sup>.

Чхеидзе печатает статьи о Федорове как в русских эмигрантских, так и в чешских изданиях, делает публичные доклады об учении всеобщего дела в Пражском философском обществе (8 февраля 1933 г.), на семинаре по вопросам естествознания при Русском народном университете, возглавлявшемся проф. М. М. Новиковым (14 марта 1933 г.), неоднократно выступает на заседаниях Пражского евразийского семинара по вопросу о федоровстве и евразийстве (1933, 1934, 1936 гг.).

Социальные и историософские идеи Федорова Чхеидзе прямо использовал в разработке ключевой для евразийства проблемы идеократии. Вопрос об «идее-правительнице» он переводил из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводил его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. Человек — «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразовать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»<sup>114</sup>. В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. И задача России-Евразии в том, чтобы явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»<sup>115</sup>, будущего общепланетарного единства.

Идеократическое устройство социума является, таким образом, требованием самой эволюции. Но ни одна из доселе существовавших идеократий еще не сумела, по мысли Чхеидзе, вместить в себя представление о человеке как соратнике Творца, способном «организовать и преобразовать Космос»<sup>116</sup>. Это, подчеркивал он, касается и двух главных идеократических систем современности — коммунизма и фашизма: обе они основаны на идеалах дробных, ущербных, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, обе пытаются создать идеальный строй с непреображенными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (неважно — расовый или классовый), полагают в свою основу насилие... Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества<sup>117</sup>. Как мы уже отмечали, этот целостный, бо-

<sup>113</sup> Проект официального обращения Чешско-словенского национального музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FP. I.3.37.

<sup>114</sup> Чхеидзе К. А. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 116, 117.

<sup>115</sup> Там же. С. 20.

<sup>116</sup> Чхеидзе К. А. Проблема идеократии // Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин,] 1934. С. 59.

<sup>117</sup> Различение целостной, совершенной идеократии и идеократии дробной Чхеидзе выстраивал, прямо опираясь на книгу Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), применяя сформулированные там понятия целостного идеала и идеалов частичных, дефектных, дробных.

гочеловеческий идеал Чхеидзе находил в «Философии общего дела». И именно поэтому не уставал говорить о необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»<sup>118</sup>, призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

Инициатива Чхеидзе по созданию «совершенной идеократии» на основании синтеза евразийских идей с учением всеобщего дела не раз обсуждалась на собраниях Пражской евразийской группы, о чем свидетельствуют сохранившиеся протоколы<sup>119</sup>. Воспринималась она его соратниками по евразийскому движению очень по-разному. Некоторые члены группы, стоявшие за чистоту идейных рядов, не одобряли стремлений Чхеидзе расширить мировоззренческую платформу евразийства, другие относились к Федорову с интересом, но в то же время считали, что поставить знак равенства между его идеями и евразийством нельзя, третьи полагали возможным «воспользоваться некоторыми идеями Федорова для построения нашей философской системы»<sup>120</sup>.

Н. С. Трубецкой, в эпоху «Евразии» первым объявивший о своем выходе из движения, а с конца 1932 г. постепенно начавший сотрудничать с Пражской евразийской группой, резко негативно оценивал как идеи самого Федорова (обвиняя философа в хилиазме, расхождении с учением Церкви, преувеличении роли науки), так и попытку соединить их с евразийством. Об этом он прямо писал Савицкому 1 января 1933 г. в ответ на вопрос последнего о его отношении к «харбинским федоровцам»<sup>121</sup>, т. е. Сетницкому и Горскому (несмотря на то, что последний никогда не жил в Харбине, его работы издавались именно там). А затем весьма определенно высказался во время обсуждения доклада К. А. Чхеидзе о Федорове на Евразийском семинаре в Праге 10 октября 1934 г. Стремление Чхеидзе религиозизировать концепцию идеократии, сопрягая ее с темой совершенного христианского социума, вызвало в родоначальнике евразийства определенный и твердый протест: «Евразийство всегда восставало против хилиастических мечтаний. Идеократию мы никогда не выдавали за идеал — мы считаем, что такова будет форма общения ближайшего будущего»<sup>122</sup>.

В отличие от патриарха движения, считавшего необходимым решительно отмежеваться от федоровства, молодые евразийцы (прежде всего члены эстонской и литовской евразийских групп — В. А. Пейль, С. Д. Бохан, А. К. Прейнвальц, С. И. Чуев и др.), напротив, проявляли серьезный интерес к «Философии общего дела» и солидаризировались с мнением Чхеидзе о необходимости

<sup>118</sup> См.: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 2.

<sup>119</sup> См.: ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 469. Л. 90–94; ФР. I.3.27.

<sup>120</sup> Протокол заседания Пражской евразийской группы (январь 1936 г.) // ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 469. Л. 90, 91.

<sup>121</sup> Машинописная копия письма хранится в Литературном архиве Музея национальной литературы (ФР. I.3.27).

<sup>122</sup> Стенограмма доклада и прений по докладу К. А. Чхеидзе «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, состоявшемуся в Евразийском семинаре 10 октября 1934, Прага // Там же.

взаимопроникновения евразийства и федоровства. Они активно изучали харбинские издания, устраивали их обсуждения. В конце декабря 1933 г. к 30-летию со дня смерти мыслителя эстонские евразийцы провели в Кохтла-Ярве «федоровскую неделю», в рамках которой состоялась и панихида по Федорову, а 31 декабря 1933 г. В. А. Пейль опубликовал в статье «Таллинский русский голос» статью «Когда мы, мертвые, воскреснем?..», посвященную жизни и учению мыслителя. Летом 1935 г. он же выступил с предложением «к осени издать сборник на федоровские темы»<sup>123</sup>. Предложение было встречено с энтузиазмом, однако денег на издание собрать так и не удалось. В 1938 г. в Таллине вышел сборник «Поток Евразии» (Таллин, 1938), подготовленный при непосредственном участии В. А. Пейля и писателя В. Е. Гуцика. Последний вспоминал Федорова в программной статье с одноименным названием, рисуя картину того, как под влиянием западной потребительской цивилизации с ее культом комфорта эмигрантская среда деформируется, захлестывается волной мещанства, в ней ослабляется духовная тяга, растет развращенность и пошлость: «А ведь еще Джон Рескин писал: “Ум укрепляется или расслабляется чтением решительно так же, как тело свежим или гнилым воздухом”. Да что Рескин, когда у нас был Н. Ф. Федоров! Правда — Федоров не культура, но одно из звеньев культуры, а можно ли не преклониться перед звеном культуры? Но и Федорова 99% не знают, а те, кто знают, на 99% глухи к нему и немые. А жизнь бежит. Растут могилы, люди уходят в иной мир, чтобы не вернуться назад»<sup>124</sup>. В этом же сборнике была помещена статья Чхеидзе «Борьба между образами за образ», развивавшая идеи Федорова и его последователей Горского и Сетницкого о религиозном смысле культуры — как дела преобразования человека, природы, земли.

Глава евразийства 1930-х гг. экономист и историк П. Н. Савицкий также проявлял к Федорову внимание и интерес. Главную роль в пробуждении этого интереса сыграли Сетницкий и Чхеидзе. Сетницкий регулярно посылал Чхеидзе для передачи Савицкому свои философские работы, развивавшие идеи Федорова, брошюры Горского, и, наконец, выпущенное в Харбине переиздание части I тома «Философии общего дела», а Чхеидзе неоднократно поднимал вопрос о необходимости оплодотворения евразийской доктрины идеями Федорова на собраниях Пражской евразийской группы, в личных беседах с Савицким, в статьях, публикуемых в евразийских изданиях. В письме Сетницкому от 11 мая 1934 г. Чхеидзе писал: «На днях имел специальный разговор с ПНС<авицким> О<философии> О<бщего> Д<ела> и НФФ<едорове>. В итоге он согласился признать, что НФФ — равнодоистин отцам Церкви; и т. к. он (НФФ) почти наш современник — имеет для нас особое значение. Согласился также и с тем, что ФОД дает завершительные черты строяемой всеми нами идеократии»<sup>125</sup>. Такое полное приятие, выраженное под определенным давлением авторитета и настойчивости собеседника, разумеется, было непрочным. Савицкий предпочитал занимать в отношении проблемы

<sup>123</sup> См. об этом письмо С. И. Чуева К. А. Чхеидзе от 4 июля 1935 (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 103).

<sup>124</sup> Гуцик В. Е. Поток Евразии // Поток Евразии. Таллин, 1938. С. 43.

<sup>125</sup> ФР. I.3.27.

«Философия общего дела» и евразийство» позицию срединую и взвешенную. В своих официальных выступлениях на евразийских собраниях он разводил два эти учения, однако неизменно демонстрировал при этом уважительное отношение к системе Федорова и специально подчеркивал, что принятие федоровских идей отдельными евразийцами не противоречит их членству в организации («к Федорову можно относиться как к Киреевскому, Хомякову, Достоевскому, Толстому») <sup>126</sup>.

Надо сказать, что интерес русской эмиграции, и прежде всего представителей пореволюционных течений, к «Философии общего дела» не в последней степени питала уверенность в том, что внимание к идеям мыслителя начинается расти и на вынужденно покинутой родине. Как позднее свидетельствовал В. С. Варшавский, время от времени за границу доходили «сведения о существовании тайных “федоровцев” и федоровских настроений в Советской России», что неминуемо порождало «в эмигрантских кругах» «разговоры о Федорове» <sup>127</sup>. Бердяев в статье «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)» высказывался прямо и определенно: «Сейчас в России начинают пользоваться популярностью идеи Н. Федорова, образуется федоровское направление» <sup>128</sup>. П. П. Сувчинский в редакционной преамбуле к публикации «Писем из России» Сетницкого утверждал: идеи Федорова «в настоящее время в России приобретают большое распространение ввиду того, что в нынешней русской действительности есть несомненные точки приложения для понимания идейно-практических планов стиля Федорова» <sup>129</sup>. Сам факт внимания к концепции всеобщего дела представлялся пореволюционникам свидетельством чаемого расширения платформы правящей власти, ее идейного перерождения, которое, верилось, повлечет за собой воссоединение двух разорванных частей единого народа.

Разумеется, мнение о «большом распространении» федоровских идей в советской среде было преувеличением, и очень серьезным. Начетническая, косная власть и слышать не хотела ни о каком «целостном идеале» и вовсе не собиралась расширять свою идейную и духовную платформу. Напротив, ожесточенно боролась с инаковерующими. Истребляя физически, уничтожая морально. Репрессиям подверглись практически все, кто в 1920–1930-е гг. так или иначе вдохновлялся идеями Федорова или хотя бы сочувствовал им — от Горского и Муравьева до самого Сетницкого. А в 1942 г. Горскому после второго — уже в полном смысле этого слова *убийственного* — ареста было прямо предъявлено обвинение «в том, что, являясь последователем религиозно-философского учения Федорова, группировал вокруг себя социально-чуждых и антисоветски-настроенных лиц и проводил среди них, а также через них ра-

<sup>126</sup> Из выступления П. Н. Савицкого на заседании Пражской евразийской группы в начале 1936 г. (ГАРФ. Ф. 583. Оп. 1. Ед. хр. 469. Л. 93).

<sup>127</sup> Варшавский В. С. Незамеченное поколение. С. 260.

<sup>128</sup> Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76.

<sup>129</sup> От редакции // Евразия. 1929. № 3. 8 янв. Данное мнение сложилось у Сувчинского не без влияния самого Сетницкого, который годом ранее писал своему парижскому корреспонденту, «что интерес к “Философии Общего Дела” в России растет» (Н. А. Сетницкий — П. П. Сувчинскому, 11 июля 1927 (FP. I.3.33)).

боту по внедрению идей Федорова в массы и, в частности, в студенческую и научную молодежь Москвы и др. городов страны»<sup>130</sup>.

И все же в иллюзиях и надеждах представителей русского зарубежья на мировоззренческую эволюцию власти, на принятие ею тех религиозных сверхцелей и сверхзадач, которые одушевляли их собственные искания, была своя логика и своя внутренняя правда. Вдохновенный размах национального строительства 1920–1930-х гг., энтузиазм коренной перестройки всего жизненного уклада, вовлекший в свою орбиту многомиллионные слои населения Советской России, по их убеждению, выходили далеко за пределы государственных и партийных директив. Во «всенародном (пусть даже принудительном строительстве)» первой пятилетки пореволюционники прозвали трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»<sup>131</sup>. Новая социалистическая экономика, противостоящая хаотически-стихийной, зооморфной экономике капитализма, воспринималась как первая, еще неполноценная, дефектная проба пера на путях ко всецелой организации жизни, понимаемой в самом высоком религиозном смысле этого слова.

Разумеется, при таком ракурсе видения пройти мимо Федорова было нельзя. «Но наиболее созвучен нашей эпохе Федоров в постановке новых отношений между индивидуумом и коллективом, духовной и материальной культурой, в внесении активного разумного начала в материально-хозяйственную стихию. <...> Регуляция, проект, план — устремления общие Философии Общего Дела и пробивающимся в наши дни в искаженных формах началам социально-культурного строительства будущего»<sup>132</sup>, — подчеркивал А. С. Адлер. «В поисках предшественников нынешнего пятилетнего плана мы прежде всего сталкиваемся с философией “Общего дела” Николая Федорова», — писал К. А. Чхеидзе<sup>133</sup>. «Учениками Федорова оказались и большевики. Пятилетка — куцая, оскопленная федоровская идея»<sup>134</sup>, — вторил им В. С. Яновский. Но если большевизм предлагал миру лишь обрубленно-секлярный, спрямленно-плоский вариант хозяйственно-исторического делания, то Федоров, в восприятии ряда пореволюционников, утверждал образ совершенной активности человечества в деле устройства *всеземного, всекосмического* хозяйства. А только такой образ и мог, по их убеждению, по-настоящему удовлетворить современную эпоху с ее динамизмом, жадной вселенского делания и доселе невиданной технической мощью. «Организация материи, организация духа, организация Космоса — это все идеи, волнующие самый воздух, которым мы дышим»<sup>135</sup>, — читаем у Чхеидзе.

<sup>130</sup> Макаров В. Г. Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 120 (постановление о предъявлении обвинения).

<sup>131</sup> Чхеидзе К. А. Философия Федорова и «пятилетка» // ФР. I.3.27.

<sup>132</sup> Адлер А. С. Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. С. 102.

<sup>133</sup> Чхеидзе К. А. Философия Федорова и «пятилетка» // ФР. I.3.27.

<sup>134</sup> Яновский В. С. Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 173.

<sup>135</sup> Чхеидзе К. А. Записка о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. С. 34.

Кстати, именно Чхеидзе одним из первых в эмиграции отметил и выделил преобразовательный, космический пафос советской литературы 1920–1930-х гг. Чаение «третьей революции духа», выводящей к преображению бытия и человека, он находил и у пролетарских поэтов, и у Хлебникова, и у Маяковского, прямо отмечая в их поэзии федоровские мотивы<sup>136</sup>. А в докладе «О современной русской литературе», прочитанном 20 декабря 1932 г. на открытии Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете в Праге, рассматривал литературу советской России под углом искания ею конечного идеала, выработки «образа окончательного идеального состояния человечества» — пусть и облакаются эти искания под неизбежным прессом партийной идеологии порой в редуцированные, а иногда и прямо искаженные формы. И с этой точки зрения предлагал назвать «возникающий — и уже возникший — период русской литературы идеократическим»<sup>137</sup>.

Монументальность религиозно-философской системы Федорова, значение его построений в современную эпоху, когда «взволнованная мысль человечества ищет выхода из тупиков наличной исторической действительности», когда «зреют условия торжества идеи подлинно универсальной, подлинно мирового диапазона»<sup>138</sup>, подчеркивали и другие пореволюционники. Философ и правовед Н. В. Устрялов, бывший в начале 1920-х гг. одним из главных идеологов сменовеховства, назвал федоровство «героической попыткой оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации», вывести мир к подлинному историческому деланию, христианизировать идею прогресса. Вместе с тем философ указывал на всевозможные «соблазны» и «уклонения» на путях осуществления федоровского идеала в «наличном человечестве», вплоть до извращения самой его сути, обращения в гордынный, человекобожеский прометеизм.

Внимание Устрялова к «Философии общего дела» в немалой степени было стимулировано его общением с Сетницким. Сослуживцев по Юридическому факультету в Харбине связывала искренняя дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам. Эти споры протекали не только во время личных бесед. Их отражением на страницах печати стали работа Устрялова «Проблема прогресса», напечатанная в 1931 г. в IX томе факультетских «Известий...», и прямо направленная против нее одна из глав книги Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), носящая название «Идеал и трагедия».

В работе Устрялова нашла свое законченное обоснование та позиция исторического пессимизма, которая ранее отстаивалась Новгородцевым в книге «Об общественном идеале». Устрялов подчеркивал, что «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима» и корни этой

<sup>136</sup> Чхеидзе К. А. Велимир Хлебников (к десятилетию со дня смерти, 28-VI-1922); Комментарий к Маяковскому // Чхеидзе К. А. На литературные темы. Прага, 1933. С. 1–24.

<sup>137</sup> Чхеидзе К. А. О современной русской литературе // Там же. С. XVII, XIX; републиковано: Гачева А. Г., Казина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. С. 375–388.

<sup>138</sup> Устрялов Н. В. Из письма // Вселенское Дело. <Харбин>, 1934. Вып. 2. С. 122.

неразрешимости — в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической жизни», в «имманентной ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства». Попытка воплотить идеал в условиях земной реальности неизбежно ведет к искажению, порче его «невоплощенного образа», к снижению абсолюта. Всецелое осуществление идеала невозможно «вне радикального преобразования, вернее, *преображения* самой природы человека и, значит, природы всего эмпирического мира». Но эта «божественная задача — выше человеческих сил»<sup>139</sup>.

Философ не допускает соединения божеского и человеческого усилий в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения — отсюда и его неверие в возможность не катастрофически-срывчатого, а благодатно-преображающего хода истории, постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного, *эволюционного* возрастания его в меру красоты и гармонии. Сетницкий же твердо стоит именно на последней точке зрения. «...Боговоплощение и вочеловечение, — пишет он, возражая Устрялову, — есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства и которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что “не может *regnum hominis* превратиться в *Civitas Dei*”. Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-русского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства. И то, что мыслится в термине *Civitas Dei*, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством. Наш автор до известной степени прав, говоря, что “проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима”. Она действительно неразрешима только “на земле”, путем изоляции ее от вселенной, от всего космоса, который должен быть в целом преобразован, переустроен и пересоздан человечеством»<sup>140</sup>.

Именно позицией эсхатологического катастрофизма, лежащей в основе мирозерцания Устрялова, были обусловлены те упреки в «необузданном» оптимизме, «позитивно-техническом и этико-философском»<sup>141</sup>, которые предъявлял философ системе федоровских идей, несмотря на все признание их значения и в истории мировой мысли, и для современности. Впрочем, в конечном итоге доводы Сетницкого в пользу «оправдания истории» все же несколько скорректировали его позицию. В статьях 1930-х гг., следовавших за «Проблемой прогресса», и прежде всего в программной статье «Пути синтеза» (1933), Устрялов пересматривает ряд прошлых тезисов, отчасти сближаясь с точкой зрения своего оппонента. Нет, философ не отказывается от

<sup>139</sup> Устрялов Н. В. Из письма // Вселенское Дело. Вып. 2. С. 44, 58.

<sup>140</sup> Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 21.

<sup>141</sup> Н. В. Устрялов — К. А. Чхеидзе. 31 марта 1934 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 9.

чувства катастрофичности мира, который «во зле лежит», но выход из трагизма земного бытия полагает уже не столько в пессимизме и стоицизме (как то было в «Проблеме прогресса»), сколько в созидательном историческом творчестве. Критикуя идейные изъяны коммунизма и фашизма (Устрялов прямо употребляет здесь формулировку Сетницкого «дробные идеалы»), он говорит о необходимости противопоставить им новый всечеловеческий идеал, который стал бы опорой социального строительства будущего, фундаментом «нового исторического синтеза». Этот «новый всемирно-исторический синтез» будет стоять под знаком христианства, одновременно включая в себя позитивные элементы прежних идеократических систем, и прежде всего тот пафос активизма, преобразования жизни, научно-технического строительства, что так ярко проявил себя в русской революции. «В большевистской воле к новой земле и новому небу неуклонно набухают все предпосылки подлинно трудового, религиозно-творческого отношения к миру и человеку»<sup>142</sup>, — высвободить эти ростки нового мироотношения из-под коросты воинствующего атеизма и классовой ненависти и должно христианство. Становясь во главу угла нового синтеза, оно коренным образом изменяет свое отношение к науке и технике, признав в них не противников веры, но союзников ее, ибо «в религии техники живет, пусть не всегда осознанно, вера в жизнь, в человечество, в его высочайшее призвание и высочайшую природу. Эрос техники возбуждает человеческую активность и постулирует организацию этой активности. Он неразрывен с идеей всечеловеческого объединения, при котором и только при котором преобразовательная сила техники получит надлежащую направленность и будет использована в полной мере»<sup>143</sup>. Устрялов прямо пишет о том, что именно невнимание, а порой и открытое отторжение исторической церковью преобразовательных устремлений человечества, содействовало тому, что эти устремления врывались «в историю иными путями, в атеистически-люциферянском, а не в традиционно и правомерно христианском обличье», видя в этом «одновременно и беду, и вину исторического христианства»<sup>144</sup>.

Касаясь в статье «Пути синтеза» темы «христианство и наука», Устрялов вновь вспоминает Федорова, и вспоминает уже с явным сочувствием: «В религиозно-философской публицистике, помимо Соловьева, следует упомянуть *Н. Ф. Федорова*, как автора, чрезвычайно чутко понимавшего необходимость преодолеть равнодушие, а то и враждебность исторического христианства к успехам науки, техники и всему светскому прогрессу. <...> В системе Федорова христианство становится вдохновителем и организатором технического прогресса: “Мир дан нам не для поглядения, а для делания”»<sup>145</sup>.

Статью «Пути синтеза» Устрялов завершает дилеммой: «Либо всеобщее объединение, либо всеобщая катастрофа»<sup>146</sup>. В такой постановке вопроса был уже существенный сдвиг по отношению к постулатам работы «Проблема про-

<sup>142</sup> Устрялов Н. В. Пути синтеза // Устрялов Н. В. Наше время. Шанхай, 1934. С. 97.

<sup>143</sup> Там же. С. 88.

<sup>144</sup> Там же. С. 89.

<sup>145</sup> Там же. С. 90.

<sup>146</sup> Там же. С. 106.

пресса», где вопрос об объединении человечества, о творчестве истории не только был отодвинут на задний план, но и само историческое творчество обесмысливалось перед лицом финальной катастрофы. Этот сдвиг в мировоззрении Устрялова — почти по федоровской схеме двух сценариев истории: благодатно-преображающего (при соучастии в деле Божиим) или катастрофически-судного (при упорстве на путях зла), — не остался незамеченным в среде сторонников учения всеобщего дела. 29 марта 1934 г. Чхеидзе, которому двумя годами ранее Сетницкий послал отдельный оттиск статьи «Идеал и трагедия» и который хорошо знал работу «Проблема прогресса», сообщал своему харбинскому корреспонденту: «...статья “Пути синтеза” — написана исключительно хорошо! — глубина и взлеты; ясность, правильность, смелость, независимость»<sup>147</sup>. Статья обсуждалась и в переписке Чхеидзе с самим Устряловым<sup>148</sup>, причем Чхеидзе, солидаризируясь с характеристикой, даваемой Устряловым современной эпохе, стремился доразвить его тезис о необходимости «нового исторического синтеза», полагая в основу этого синтеза идею христианского активизма, выработанную в философии Федорова.

Что же касается прометеизма, соединения которого с философией Федорова так опасался Устрялов, то его образчиком стали в эмигрантской среде начала 1930-х гг. печатные и публичные выступления П. С. Боранецкого. Провозглашая необходимость новой «организации сознания», новой «синтетической» идеи, способной ответить на запросы современной эпохи, выдвигая лозунг «от социальной — к духовной революции», он выстраивал свое титаническое мирозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, вдохновенно и мощно организующего мир и историю, становящуюся «победой над временем». Уже в первых двух номерах издаваемого им журнала «Третья Россия» Боранецкий упоминает Федорова, однако упоминает только затем, чтобы отмежеваться от философа всеобщего дела<sup>149</sup>. Укорененность системы Федорова в христианстве, его проповедь богочеловеческого сотрудничества, служения усыновленного человечества «делу Божию» резко отталкивает Боранецкого. Она чужда его собственной религии «Становящегося Бога», т. е. «Нового Человека», которая «учит людей не смирению», а «трансцендентной гордости». «У Федорова, к сожалению, все построено на христианстве, я же не считаю себя христианином»<sup>150</sup>, — заявляет лидер «Третьей России».

В отличие от Боранецкого, представители других пореволюционных течений 1930-х (послекламарские евразийцы, утвержденцы, новоградцы) с христианством не порывали, напротив, стремились раскрыть в нем активные, жизнетворческие потенции, и в этом своем стремлении также не могли пройт-

<sup>147</sup> ФР. I.3.27.

<sup>148</sup> ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 8–9 об., 12–15.

<sup>149</sup> См.: *Боранецкий П. С.* О новом жизненном идеале // *Третья Россия*. 1932. № 2. С. 59–60. См. также: *Боранецкий П. С.* О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти // *Третья Россия*. 1938. № 8. С. 72–124. Ср. критику Федорова в поздней книге Боранецкого «О самом важном. Конечное назначение человека» (Париж, 1956. С. 131–140).

<sup>150</sup> П. С. Боранецкий — К. А. Чхеидзе. 25–26 марта 1932 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 10.

ти мимо Федорова. Христианство «жаждет преобразования мира <...> не как некоего одностороннего чуда, а еще и как творческого порыва человечества навстречу “паки грядущему” Мессии», — писал один из главных инициаторов издания «Утверждений» Ю. А. Ширинский-Шихматов и тут же перебрасывал мостик к «Философии общего дела», стоящей у истоков той «мечты о Богочеловечестве», что составляет отличительную черту «русской творческой мысли». Федоров — носитель истинного мессианизма, суть которого — не в превозношении одной нации над другими народами, а в раскрытии перед ними высшего идеала, не в Богоизбранности а в «Богосланичестве миру». Он намечает «космическое задание России — борьба со смертью, физической и духовной»<sup>151</sup>.

Значимым имя Федорова было в 1930-х гг. и для «Нового Града». Идеологи журнала — Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, И. И. Бунаков-Фондаминский, — продолжая дело «путейцев», провозгласили идеал деятельного христианства, обращенного к миру, истории, творчеству, стремились к выработке новых, совершенных форм организации социума, к примирению «личной правды» с «правдой общежития», к религиозному оправданию хозяйства и культуры. И здесь им оказывалась близка и активно-христианская ориентация Федорова, и его идея общества «по типу Троицы», и данная им религиозно-космическая трактовка хозяйства, рассмотренная в уже не раз упоминавшейся статье Булгакова «Душа социализма»<sup>152</sup>.

Спасительность для современности федоровского понимания христианства, в котором «история становится эсхатологией», созида «царство будущего века»<sup>153</sup>, отмечали и другие новгородцы. Федотов в статье «Эсхатология и культура» прямо укоренял его в евангельских притчах Христа, сравнивавшего Царствие Божие с закваской и горчичным зерном. Как горчичное зерно прорастает сквозь почву и, созревая, приносит плоды, как закваска постепенно сбраживает и поднимает все тесто, так и новый совершенный строй бытия должен подготавливаться в истории при благом участии самого человека. При этом видимое расхождение подобной трактовки с традиционной позицией эсхатологического катастрофизма, согласно которой «новое небо и новая земля» воцаряются после сгорания старого мира, сопровождаемого катаклизмами, гладами, пагубами, разрешается, по мысли Федотова, идеей Федорова об условности апокалиптических пророчеств: «Если не покаетесь, все погибнете. Если покаетесь, все спасетесь»<sup>154</sup>.

Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств фактически стала обоснованием и оправданием той концепции истории как «работы спасения», которая составила поистине «новое слово» русской религиозно-философской мысли XIX — первой трети XX в. Новгородцы всячески стремились донести эту концепцию до умов и сердец своих современников, представить ее как глубоко христианскую, отвечающую самой сути Божьего замысла о чело-

<sup>151</sup> Ширинский-Шихматов Ю. А. Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 21, 29, 33–34.

<sup>152</sup> Новый Град. 1931. № 1; 1932. № 3; 1933. № 7.

<sup>153</sup> Булгаков С. Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.

<sup>154</sup> Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 53.

веке, прямо истекающую из смысла Боговоплощения. В статье «Российское мессианское призвание», помещенной в 1932 г. в «Утверждениях», Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария), одна из самых деятельных и духовно горящих участников «Нового Града», писала: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач — религиозных главным образом, — вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»<sup>155</sup>. Воплощенный Христос «был, есть и будет как бы некоторое задание человечеству, которое оно обязано стремиться воплотить в себе»<sup>156</sup>. И суть этого задания отнюдь не исчерпывается, по мысли матери Марии, только личным спасением, внутренним духовным деланием каждого человека, хотя без внутреннего делания ни на йоту не сдвинешься на пути к идеалу, — но предполагает и соборное, общее дело, проецируемое в историю. Не случайно так высоко возносит она выдвинутую в XVI в. старцем Филофеем «идею Третьего Рима», интерпретируя ее в духе, близком Хомякову, Федорову, Соловьеву, как образ преображенного социума, мира, вставшего на Божьи пути: «Третий Рим в идее своей — это вовсе не хорошо организованное человечество, — это Богочеловечество»<sup>157</sup>.

Образ истории, становящейся «работой спасения», запечатлен в одном из самых поэтически-вдохновенных стихотворений матери Марии:

Я верю, Господи, что если Ты зажег  
Огонь в душе моей, то не погаснет пламя.  
Что Ты не только там, но что и здесь Ты с нами,  
В любви и творчестве наш христианский Бог.

И верую: придет неизреченный свет  
С востока в этот мир — воистину неложно —  
И то, что кажется сегодня невозможно,  
Раскроется в труде несовершенных лет.

Тогда настанет день: на широту миров —  
Во всем преодолев стихию разрушенья —  
Творца мы прославлять восстанем из гробов,  
Исполнив заповедь любви и воскресенья.

И будет новый мир и в мире — Новый Град,  
Где каждый светлый дом и в доме каждый камень  
Тобою, Отче наш, преображенный лад,  
Воздвигнутый из тьмы сыновними руками.

Стихотворение называется «Покаяние» — и только на первый, поверхностный взгляд, между заглавием и содержанием можно усмотреть нестыковку. Мать Мария рисует образ того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения» — покаяния не только всею мыслию и душою, но и делом, действием, творчеством, покаяния, суть которого — не

<sup>155</sup> Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е. Ю.]. Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24.

<sup>156</sup> Там же.

<sup>157</sup> Там же. С. 26.

только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию, в исполнении пришедшим «в разум истины» человечеством высокого замысла о нем Творца.

Утверждение идеи истории как богочеловеческого дела спасения сочеталось у пореволюционников с критикой ложного, губительного пути современной цивилизации, в которой они также солидаризировались с Федоровым. Характерный тому пример — небольшая, но эмоционально-взволнованная статья писателя и публициста В. Яновского, новгородца и евразийца одновременно, озаглавленная «Общее дело»<sup>158</sup>. Яновский, ссылаясь на Федорова, писал о фундаментальных изъянах потребительского общества, о ложной направленности технического прогресса, который «в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами», но не может дать «предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни)». Подчеркивал Яновский и мысль философа о глубинной причинно-следственной связи между «индустриализмом» и «милитаризмом»: «Бесплановая наука и промышленность, толкаемая разрозненными, эгоистическими интересами, ничего, кроме раздора, дать не сможет. Эта конкурирующая промышленность “шелковых чулков” рождает войны и революции»<sup>159</sup>.

Яновский говорил о подспудном, хотя и не всегда осознанном влиянии «Философии общего дела» на духовное брожение эмигрантской среды, не смотря на то, что с формальной точки зрения упоминалась она не столь часто и «даже профессиональные литераторы, еженедельно строчащие статьи — и о второстепенном и третестепенном — никогда или почти никогда о Федорове не заикались». «А между тем федоровские идеи таинственным, иррациональным путем проскользнули в самую гущу (подчас) жизни, живут (неосознанно) во множестве людей, довлеют им. Нет, нет в любой “глуши”, в любой зале, да мелькнет Федоров. Встречаются энтузиасты Федорова (это особый психологический тип), они часто совсем его не читали и все же в целом “знают” его: так намагничены поля Федорова, такой явственной аурой он окружен»<sup>160</sup>. Позднее о том же будет писать уже цитировавшийся нами выше Варшавский, кстати, указавший на то, что «говорили о Федорове и на Монпарнасе»<sup>161</sup>. Еще одним свидетельством характерных для эмиграции «разговоров о Федорове» может служить фрагмент рассказа А. Романицкого «Раб», опубликованный в 27 номере «Иллюстрированной России» 27 июня 1936 г.: «Метель сегодня особенно сильная. Снег кружится в воздухе и падает большими хлопьями. Ветер завывает. Встревоженный Блэк встал и все хочет положить мне свою голову на колено, чем мне мешает сосредоточиться на “Философии общего дела”, книге ныне так модной, которая занимается проблемой бесконечности, или вернее, проблемой бессмертия человека»<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Новый Град. 1938. № 13. С. 172–174.

<sup>159</sup> Там же. С. 174.

<sup>160</sup> Там же. С. 173.

<sup>161</sup> Варшавский В. С. Незамеченное поколение. С. 260.

<sup>162</sup> А. Романицкий, сочувствовавший евразийскому движению, упоминал Федорова и в программной статье «Задачи евразийства», помещенной в газете «Свой путь»

Федоров вызывал интерес не только в философских и богословских, но и в литературных кругах зарубежья, причем в большей степени — у молодых писателей-эмигрантов. «Философия общего дела» мыслилась ими как спасительный исход из экзистенциального тупика (смерть, отчаяние, бессмыслица бытия), в котором билась литература тех лет, и особенно парижская школа. Позднее Варшавский, размышляя о восприятии Федорова разными поколениями эмиграции, так объяснял внимание к нему молодых: «Только представители младшего поколения, свободные от мирозерцательных и партийных предубеждений “отцов”, были способны, мне кажется, почувствовать и принять то непонятное “отцам” соединение в одном идеале христианства и просветительства, которое составляло самую сущность учения Федорова»<sup>163</sup>. Сам публицист считал огромной заслугой Федорова выдвигание вопроса о христианстве и науке, христианстве и технике, стремление поставить эти области человеческой мысли и дела, все сильнее определяющие облик земной истории, на службу высшему христианскому чаянию, чаянию «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Современный кризис, — подчеркивал он, — грозящий привести человечество к еще небывалой и, может быть, окончательной катастрофе, является результатом великого и трагического недоразумения, случившегося, когда демократия и машинизм начали осуществляться, как реакция против средневекового (в сущности, почти индусского) аскетизма, и люди не поняли, что это вовсе не отрицание христианства, а только другая сторона христианского идеала Преображения мира. Судьба всей западной цивилизации, судьба человечества, не только земная, но и метафизическая, зависит от того, будет ли это наконец понято»<sup>164</sup>.

Мысль о возможности благого, жизнеспасительного служения науки и техники, прямо почерпнутую из философии Федорова, художественно реализовал Яновский в романе «Портативное бессмертие», напечатанном в конце 1930-х гг. в «Русских записках» (отд. изд.: Нью-Йорк, 1953). Сконструированный главным его героем, мечтающим о победе над смертью, аппарат «Омега» способен вызывать в каждом человеке, попавшем в зону его действия, «евангельскую, всепобеждающую любовь», преображать его изнутри. Под воздействием чудесного изобретения человеческое общество начинает меняться: люди становятся братьями, радостно одаряют друг друга любовью, доброй дружбой, сердечным вниманием. Рисуя образ новых, не юридико-экономических, а любовно-родственных отношений между людьми, Яновский как бы разворачивает тезис, высказанный им еще в заметке «Общее дело»: «Плановую борьбу со смертью можно начинать только в братстве! <...> Смерть есть следствие, завершение отсутствия любви. <...> Основа смерти в небратском состоянии мира. <...> Братство и единство поколений: молодых и старых,

---

(1931. № 3), издававшейся эстонскими евразийцами: «Господи помоги <...> помоги не только сохранить от зла, помоги самому росту, помоги “раздвинуть житейскую трясицу”, помоги познать, почувствовать самого себя и все, что возле и вовне и в соответствии с этим познанием и чувствованием помоги построить жизнь, “организовать природу” — как говорил Федоров».

<sup>163</sup> Варшавский В. С. Незамеченное поколение. С. 260.

<sup>164</sup> Там же. С. 259.

живых и умерщвленных — вот новые “космические” лозунги, с которыми суждено встретиться...»<sup>165</sup>

Литературную интерпретацию федоровских идей дал не только Яновский. Впечатления как от учения Федорова, так и от его жизненного и духовного облика художественно перерабатывал и Чхеидзе. В 1941 г. он начал публикацию на чешском языке в газете «*Národní listy*» романа «Пророк в отечестве», завершить которую не удалось из-за запрета немецких властей. Главный герой, как писал Чхеидзе Сетницкому 22 сентября 1934 г., приступая к работе над романом, «организатор “Общества Спасения”, причем всеобщего, в обстановке Праги, в условиях сего дня. Он действует на стыке чехов и русских. По происхождению чех, по культуре русский, по духу христианин. <...> Это будет (в романе) пророк, изобретатель в области духа, аскет, ученый, мудрец и несчастный, хотя и полный огня вдохновения. Люди его не примут и не пойдут за ним. Но эта развязка не помешает (я думаю) показать своего героя во весь рост»<sup>166</sup>.

Интерес к идеям Федорова помимо Варшавского, Яновского и Чхеидзе разделяли и другие литераторы русского зарубежья: Л. Гомолицкий, И. Лукаш, А. Несмелов, Вс. Иванов. Характерно, что если Л. Гомолицкого, как в свое время Л. Толстого, привлекала прежде всего личность Федорова («Меня лично в Федорове привлекает он сам, напоминая моего любимого героя — китайского мудреца Ляо-Тсе») <sup>167</sup>, то харбинский поэт Арсений Несмелов, писатель Вс. Иванов и парижский прозаик Иван Лукаш были всерьез захвачены воскресительной мыслью философа общего дела. Лукаш 12 мая 1933 г. опубликовал в «Возрождении» не просто восторженную — проповедническую статью, в которой поставил Федорова с его чаением «преображения самой жизни, всей жизни», «перехода всего человечества в новое иное высшее бытие» вслед за апостолом Павлом. А Вс. Иванов в статье «Воскресение и жизнь», напечатанной в харбинской газете «Заря» 8 апреля 1934 г., подчеркнул, что смысл всей человеческой истории — в искании путей победы над смертью, и если в Воскресении Христа дано религиозное обетование этой победы, то в учении Федорова указана высшая цель науке, призванной активно содействовать приближению светлого дня всеобщего воскресения.

Несмелов начал интересоваться идеями Федорова в конце 1932 — начале 1933 г. 29 января 1933 г. он публикует в харбинской газете «Рупор» статью «На путях к победе над смертью. К 30-летию со дня смерти философа Н. Ф. Федорова», где протестует против устоявшегося «взрослого» мнения о неизбежности и неодолимости смерти, противопоставляя ему евангельское, детское чувство как живое доказательство того, что мысль о смертности «не заложена в человеческое сознание изначально». Как сообщал Сетницкий Чхеидзе 25 мар-

<sup>165</sup> Яновский В. С. Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 174. Подробнее о романе «Портативное бессмертие» см.: Семенова С. Г. Экзистенциальное сознание в прозе русского зарубежья // Семенова С. Г. Русская поэзия и проза 1920—1930-х годов. Поэтика — видение мира — философия. С. 514—515.

<sup>166</sup> ФР. I.3.37.

<sup>167</sup> Л. Гомолицкий — К. Чхеидзе. 14 августа 1933 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 29. Л. 12.

та 1933 г., Несмелов настолько «вдохновился» идеями Федорова, что соби-  
рался «писать роман о воскрешении»<sup>168</sup>. Роман, по всей видимости, так и не  
был написан, но в том же 1933 г. Несмелов создает стихотворение «Перед по-  
следним боем» с подзаголовком «К тридцатилетию со дня смерти Н. Ф. Федо-  
рова», которым вскоре открывается составленный Сетницким второй выпуск  
сборника «Вселенское Дело», посвященный памяти Федорова.

Не без влияния Несмелова и Сетницкого внимание к Федорову начали  
проявлять некоторые молодые поэты харбинской «Чураевки». 9 мая 1933 г.  
на одном из вторников объединения журналист Д. Г. Сатовский-Ржевский  
сделал доклад о личности и учении Федорова. А в конце 1933 — начале  
1934 г. споры о Федорове разгорелись на заседаниях литературно-художес-  
твенного объединения «Восток» (Шанхай). Его глава М. В. Щербаков в те-  
чение трех заседаний выступал с обширным докладом «Учение Н. Ф. Федорова:  
проективизм, роль науки, роль искусства», подготовленным на основе при-  
сланных ему Сетницким харбинских изданий о жизни и идеях Федорова.  
Доклад вызвал интенсивную полемику, в которой высказывались прямо про-  
тивоположные оценки учения всеобщего дела. В ответном докладе А. Г. Коль-  
цова-Мосальского «Богословие Н. Ф. Федорова» речь шла о несовместимости  
с христианством федоровской идеи воскрешения, что в свою очередь стало  
толчком к новым спорам. Сообщая о них Сетницкому, М. В. Щербаков писал:  
«Во всяком случае, я лично, разумеется, ничего антихристианского в учении  
Федорова найти не могу, и его проекты своей грандиозностью, смелостью  
мысли и широтой не могли меня не захватить»<sup>169</sup>.

Столь же взволнован идеями Федорова был рижский журналист  
П. М. Пильский, 30 июня 1933 г. поместивший в газете «Сегодня» под псев-  
донимом «П. Трубников» статью «Воскрешать мертвых или звать смерть?»  
В ней он заговорил о Федорове как о мыслителе, предложившем новые пути  
развития мира, новые ориентиры для нынешней цивилизации, раздраемой  
внутренними противоречиями, экологическими проблемами, враждой наро-  
дов, и всецело солидаризировался с его идеей обращения армии в естествоис-  
пытательную силу, употребления военно-технической мощи не для борьбы с  
себе подобными, а на дело регуляции природы. «Стоит только обратить все  
эти средства и орудия на спасение людей от стихийных сил — и картина  
мира, его внутренних отношений скоро изменится до неузнаваемости, проси-  
яет победным светом разума и мира. Иначе — катастрофа, мир бежит к без-  
дне. Новая мировая война — решенное дело».

Значительной вехой в осмыслении зарубежной Россией федоровских идей  
и одновременно — опытом самоопределения самой эмиграции стал сборник  
«Вселенское Дело» ([Харбин, 1934. Вып. 2). В программном вступлении Сет-  
ницкий назвал основной задачей русского зарубежья миссию вестничества,  
«освещения и ознакомления мира с тем, что принято называть “Русской Иде-  
ей”»<sup>170</sup>. Именно поэтому эмиграция, подчеркивал он, и не может никак прой-  
ти мимо Федорова, ибо в его учении как раз и выразилась та сокровенная и

<sup>168</sup> ФР. I.3.37.

<sup>169</sup> М. В. Щербаков — Н. А. Сетницкому. 10 марта 1934 // ФР. I.3.29.

<sup>170</sup> От редакции // Вселенское Дело. Вып. 2. С. IV.

главная идея, которой «чревата русская земля», смысл которой — «в освящении творческой активности человечества, идущего по пути преобразования и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и общество и свою природу и внешний мир»<sup>171</sup>. В двух других статьях сборника — «Евразийство и пореволюционники» и «Мессиянство и русская идея» философ стремился раскрыть во всей полноте христианскую историсофию Федорова — раскрыть прежде всего перед теми пореволюционными течениями, которые искали именно соборных, активно-христианских путей развития грядущей России (как, например, новоградцы), и оценить с точки зрения этого учения построения других течений (сменовеховцы, евразийцы и др.), тоже искавших и ищущих «третьего пути». В сборнике было опубликовано и уже упоминавшееся письмо Устрялова о философии Федорова, и статья Чхеидзе «Проблема идеократии», подводящая к мысли о том, что истинная, христианская, «совершенная идеократия» может быть построена лишь на основе «Философии общего дела», и статья «Религия и наука» молодого богослова В. А. Куликова, ученика С. Н. Булгакова, также глубоко увлеченного идеями Федорова.

Сборник был назван «Вселенское Дело». И хотя это название шло еще из дореволюционных времен — от первого выпуска памяти Федорова, изданного в 1914 г. в Одессе А. К. Горским и И. П. Брихничевым, оно оказалось очень созвучным эпохе конца 1920–1930-х гг. Слово «Дело», причем обязательно с большой буквы, стало для эмигрантов-пореволюционников настоящим лозунгом дня. Стремление перейти от теории к практике, от разговоров об идеале к реальному действию было сильно, как никогда и, увы, как никогда утопично. Чаение образа совершенного устройства, который смог бы преодолеть дробные идеалы фашизма и коммунизма, разбилось о железную реальность истории. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды на третий, спасительный путь, на новый религиозно-общественный синтез, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. Последним гласом вопиющего в пустыне стал сборник «Православное Дело», выпущенный в Париже в 1939 г., перед самой войной. Его участники — Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, К. В. Мочульский, мать Мария, создатели одноименного религиозно-общественного объединения в Париже, развивавшего идеи «Нового Града», в очередной раз выступили в печати с проповедью «социального христианства», ориентированного на миропреображение. И одним из своих духовных отцов и предтеч снова называли Федорова, призывавшего к обращению догмата в заповедь, указывавшего «на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской соборности и в Церкви и в мире»<sup>172</sup>. «Раскрытие догмата Троичности и внутренней “соборности” Бога принадлежит к самым гениальным прозрениям Федорова»<sup>173</sup>, — пишет Мочульский. Подхватывая федоровскую идею «внехрамовой литургии», авторы «Православного Дела» ставили перед собой задачу «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на

<sup>171</sup> От редакции // Вселенское Дело. Вып. 2. С. 1.

<sup>172</sup> Федотов Г. П. Любовь и социология // Православное Дело. Париж, 1939. С. 83.

<sup>173</sup> Мочульский К. В. Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 59.

словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”<sup>174</sup>. Увы, их жизнетворческим, активно-христианским стремлениям уже не суждено было сбыться...

Анастасия Гачева

После Второй мировой (а для России — Великой Отечественной) войны о Федорове поначалу писали мало. Да, в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского (Т. 2. Париж, 1950) появилась глава о мыслителе, да, Н. О. Лосский дал краткий очерк его жизни и учения в собственном историко-философском труде<sup>175</sup>; имя Федорова периодически мелькало в работах В. Н. Ильина, и он даже написал целую книгу о философе всеобщего дела, так и оставшуюся неизданной при его жизни...<sup>176</sup> Но это было несоизмеримо с той *метафизической взволнованностью*, с которой встречались его идеи русским зарубежьем в конце 1920-х и на протяжении 1930-х гг.

В СССР имя Федорова стало появляться в печати лишь в 1960-е годы. Тогда, на волне достижений отечественной космонавтики, в связи с Циолковским стали вспоминать и того, кто впервые сказал: «Наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (I, 254). И долгое время Федоров воспринимался прежде всего как родоначальник идеи выхода человечества в космос, «учитель» Циолковского, заронивший в пятнадцатилетнего юношу зерна космической мечты, хотя по свидетельству самого Циолковского в годы их встреч в Румянцевской библиотеке в 1874–1876 гг., где Федоров руководил самообразованием будущего отца практической космонавтики, тему космоса они как раз обходили — но об этом вспоминать тогда было не принято. И в 1960-е, и в 1970-е — почти до конца 1980-х гг. Федорова приходилось «протаскивать», педалируя не столь уж существенные для него связи, часто отсекая самое для него сокровенное, сопровождая изложение его идей ритуальными отречениями: «утопия», «консервативно-патриархальные иллюзии», «идеализм», «религиозная оболочка» и т. п. Но и в таком вынужденно обструганном виде он с трудом пробивался к читателю. Огромных усилий стоили публикации материалов из III тома «Философии общего дела», открывшие читателю неизвестные страницы федоровского наследия<sup>177</sup>. Когда же в 1982 г. в «Философском наследии» появился том избранных сочинений мыслителя (невероятно, но факт — всего с двумя небольшими купюрами в тексте и со словом *Бог*, впервые для совет-

<sup>174</sup> Федотов Г. Любовь и социология // Там же. С. 83.

<sup>175</sup> *Losskij N. O. History of Russian Philosophy.* London, 1952. P. 75–80.

<sup>176</sup> Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной. В настоящее время книга готовится к изданию в России.

<sup>177</sup> «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст 1975. М., 1977. № 315–336; Проективное определение литературы. О «Мертвых душах» // Литературная учеба. 1982. № 3. С. 163–167; Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Контекст 1988. М., 1989. № 278–351.

ского издания напечатанным с большой буквы), последовал настоящий идеологический погром: была арестована часть тиража, снят инициатор издания А. В. Гулыга, возглавлявший редакцию «Философского наследия» в издательстве «Мысль», иницированы разгромные статьи в светских и церковных изданиях: в «Вопросах философии» выступил тогдашний директор Института истории естествознания и техники С. Р. Микулинский<sup>178</sup>, в «Богословских трудах» — уже упоминавшийся ранее Н. К. Гаврюшин. Из всех рукописей в издательствах вымарывалось само упоминание о Федорове... И так продолжалось несколько лет.

Выход в свет «Сочинений» Федорова всколыхнул волну интереса к мыслителю и на Западе. Академические ученые занимались им, впрочем, и ранее. В 1970 г. вышел репринт I–II тт. «Философии общего дела», в 1977–1979 гг. появились монографии С. Лукашевича, Л. Келер, Д. Янга<sup>179</sup>, статьи о Федорове время от времени печатались в научных журналах<sup>180</sup>. В конце 1970–1980-х гг. о Федорове вновь начинают писать в эмиграции<sup>181</sup>. Выходит репринт издания 1982 г., в 1985 г. по инициативе сербского ученого М. Дмитриевича вновь репринтно воспроизводятся I–II тт. «Философии общего дела». Отрывки из сочинений Федорова переводятся на английский язык и включаются в антологии русской философии. В 1989 г. выходит фундаментальная книга М. Хагемайстера, посвященная жизни и учению Федорова, восприятию его идей в XX в.<sup>182</sup> В 1990-е гг. в Сербии в рамках серии «Русские богоискатели», издаваемой философом В. Меденицей, вышли три книги переводов избранных сочинений Федорова на сербский язык<sup>183</sup>.

Изучение наследия философа общего дела, несмотря на препоны и рогатки цензуры, продолжалось и в нашей стране. С конца 1970-х гг. Федорова начинают называть родоначальником активно-эволюционного, ноосферного направления в философии и науке XX в., предтечей Н. А. Умова, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, обосновавших идею направленности эволюции, нового сознательно-творческого ее этапа, в котором ведущая роль принадлежит человеку. Спустя десятилетие, когда идеологический прессинг был снят, заговорили

<sup>178</sup> *Микулинский С. Р.* Так ли надо относиться к наследству? (По поводу выхода книги: Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982) // Вопросы философии. 1982. № 12. С. 151–157.

<sup>179</sup> *Lukashevich S. N. F. Fedorov (1828–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought; Koehler L. N. F. Fedorov: The Philosophy of Action.* Pittsburgh, 1979; *Young G. Nikolai F. Fedorov: In Introduction.* Belmont, 1979.

<sup>180</sup> См. библиографию в конце второй книги Антологии.

<sup>181</sup> См., например: *Вагин Е. А.* К спорам о Федорове // Русская жизнь. Сан-Франциско, 20 апреля 1978; *Его же.* Н. Ф. Федоров и наше время // Русская мысль. № 3242. 8 февраля 1979; *Левицкий С. А.* Об одной благородной утопии // Посев. 1980. № 1. С. 47–50; *Вайль Б.* Возвращение «московского Сократа» // Русская мысль. № 3484. 29 сентября, 6 октября 1983 и др.

<sup>182</sup> *Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989.

<sup>183</sup> *Фјодоров Н.* Философија заједничког дела или васкрсење и васкрсавање. Београд, 1994; *Фјодоров Н.* Туга за Константинопољем. Београд, 1997; *Фјодоров Н.* Сенке заборављених предака (избор из дела). Београд, 1999.

об определяющем влиянии «Философии общего дела» на становление русской религиозной философии, на творчество Соловьева и Флоренского, Бердяева и Булгакова, Горского и Сетницкого... Выходят статьи о воздействии федоровских идей на русскую литературу и культуру, появляются первые монографии<sup>184</sup>. В 1988 г. в Боровске, где в 1866–1867 гг. преподавал Федоров (это было одно из последних мест его работы учителем истории и географии) прошли Первые Федоровские чтения. С 1990 г. они проводятся регулярно, становясь местом встречи и сотрудничества людей разных специальностей, отраслей знания и культуры: историков философии и религии, искусствоведов, литературоведов, педагогов, профессионалов в области библиотековедения и музееведения, физиков, биологов, экологов... По их материалам изданы сборники, подготовлены серии публикаций. Три года назад дополнительным пятым томом завершилось четырехтомное научное издание сочинений мыслителя, ставшее практически полным<sup>185</sup>.

В мае 2004 г. отмечалось 175-летие со дня рождения Федорова. В декабре 2003 г. исполнилось 100 лет со дня его смерти — дата тем более серьезная и вызывающая на размышления, что, следуя христианской традиции, сам мыслитель считал день смерти важнее дня рождения, ибо именно первый подводит черту под жизнью и деятельностью человека, под его достижениями и провалами, добродетелями и грехами. Свершился земной человек в его первом природном существовании; к тому, что он нам оставил, уже нечего прибавить. Можно только в оставленное вникать и развивать. Это в полной мере относится к духовному плоду жизни Федорова, его «философии общего дела».

Антология «Н. Ф. Федоров: pro et contra» (в 2-х книгах) представляет читателю панораму суждений о мыслителе за 100 лет, протекших со дня его смерти. На ее страницах оживают голоса и современников Федорова, и тех, кто жил после него, его учеников, последователей, исследователей. В напряженный мировоззренческий спор вступают сторонники и оппоненты... Ранее публиковавшиеся статьи и фрагменты книг (в том числе тех, что уже давно стали библиографической редкостью) соседствуют с архивными текстами. Впервые в научный оборот вводятся многие материалы и документы российских архивов (НИОР РГБ, РГАЛИ, ГАРФ и др.), а также фонда «Fedoroviana Pragensia», хранящегося в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия).



<sup>184</sup> Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; *Ее же*. Тайны Царства Небесного. М., 1994; Емельянов Б. В., Хомяков М. Б. Николай Федоров и его «Философия общего дела». Псков, 1994; Хомяков М. Б. Deus ex machina: Рационализм и мистицизм в «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федорова. Екатеринбург, 1996; Семенова С. Г. Философ будущего века Николай Федоров. М., 2004.

<sup>185</sup> Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.