



А. К. ГОРСКИЙ

Николай Федорович Федоров и современность

ПРОЕКТИВИЗМ И БОРЬБА СО СМЕРТЬЮ

Он был старик, давно больной и хилый.
Дивились все, как долго мог он жить...
Но почему же с этою могилой
Меня не может время примирить?..

Так недоумевал Влад. Соловьев после смерти Фета. Сохранился листок в журнале «Вестник Европы», где напечатано было это стихотворение Соловьева с заметками на полях, сделанными рукой Н. Ф. Федорова. Против последних двух строк («но почему же...») стоит там встречный вопрос: «А с чьєю же могилой время может примирить?»¹

Против строки Соловьева «Что ж, для меня не стал он бестелесен?» Федоров замечает: «Для чего нужна бестелесность?»

И наконец, на фразу последней строфы «Непримиренное вздыхает сиротливо» — Николай Федорович откликается: «Умерщвленное не может быть примиренным».

Все учение, вся философия Федорова есть развитие, проекция продиктовавшего эти заметки душевного устремления на все виды знания и все сферы действия. Любя всегда и везде «называть вещи своими именами», он вместо «смерть» предпочитал говорить «умерщвление». Разумные существа умерщвляются слепыми силами неупорядоченных, неуправляемых природных стихий. Таков всеобщий, постоянный факт. Может ли мириться с ним нравственное сознание? Кто, под каким бы то ни было соусом, мистическим, метафизическим, позитивным, не прочь мириться со смертью, тому с Федоровым не по дороге.

Правда, испокон веков людское множество боролось со смертью. По крайней мере, громко о том заявляло, делало вид, что борется. Идеи Федорова дают возможность впервые поставить вопрос об *искренности* этих заявлений. Приятие или неприятие их выя-

вит бесповоротно тайную, внутреннюю волю отдельных людей, народов и всего человечества в целом.

Стало уже невозможным «хромать на оба колена». «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели перед вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты на земле» (Второзак. XXX: 15, 19). А не хочешь жизни, избери смерть, и уходи с земли. Или-или, одно из двух — так звучит величавый, суровый пафос всех обращений Федорова к современникам... <...>

На вопрос о нашем долге и нашей цели философия Федорова дает крайне ясный, точный и недвусмысленный ответ. В настоящем очерке нет возможности дать хотя бы приблизительный перечень всех проблем мысли и жизни, которые им ставятся на очередь, всегда во всеоружии знаний, всегда в новом, непривычном, особенно для своего времени, освещении. Нет здесь ничего случайного, нет второстепенного. Все важно, ценно, все центрально: каждая мелочь, частность прямым, быстрым протоком вливается в сердцевину системы.

Оттого трудно вырвать отдельные моменты целого. Отсылая читателя непосредственно к произведениям Федорова* и к имеющим в ближайшее время появиться опытам их истолкования с различных сторон и точек зрения, мы попытаемся сейчас бегло осветить лишь общие контуры его учения.

«Философией Общего Дела» назвал он сам это учение³. Уже это название звучит странно, задевает слух. Статочная ли затея — философию придвинуть к делу, сделать ее насквозь деловой? Разве не

* Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией Вл. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Не для продажи. Верный, 1906; То же Т. II. М., 1913; первый том не поступил в продажу, согласно воззрению его автора, считавшего святотатством торговлю мыслями, но второй том, ввиду недостатка средств у издателей, продавался на общих основаниях. Третьим томом (еще не изданным) сочинения Федорова будут закончены. Также «не для продажи» вышла из печати книга В. А. Кожевникова «Опыт изложения учения Николая Федоровича Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам». Статьи, здесь собранные, первоначально печатались в «Русском архиве» 1904–1906 гг. Вместе с вышеназванной книгой Н. П. Петерсона о Федорове и Толстом², обе эти книги являются, покуда, главнейшими печатными источниками для изучения философии Федорова. В последующем изложении, при цитации из них, цифры I и II обозначают тома «Философии общего дела», Кож. — книгу Кожевникова, арабская цифра — страницу.

подпишутся все философы древнего и нового мира под словами Фихте: «Философствовать — значит не действовать; действовать — значит не философствовать»? Но тем хуже для философии, если только такую она была в течение всей истории. Отпадение мысли от дела — это именно и есть, согласно Федорову, первородный грех философии, тяжкий грех, доселе неискупленный. Мысль без дела — принадлежность ребяческого возраста, несовершеннолетия.

Мнимое должно быть превращено в действительное, видимое, осязательное. Пред лицом такого требования Федоров привлекает к ответу ряд построений отвлеченной (отвлекающей от дела — по его толкованию) философской мысли и метко вскрывает тенденцию, в них скрытую: патологический уклон к пассивной бездельной запуганности пред всеистребляющей, слепой, космической силой. Особенно подробно останавливается Федоров над учениями авторитетными, распространенными, имеющими роковое значение в истории мысли, толкнувшими человеческий разум на ничемные, безвыходные блуждания. Вот, например, какой едкой критике подвергает он «критическую» философию Канта: «Основные утверждения этой критической философии были приняты не критически, а догматически, на веру в бессилие *субъективного разума* и *единичной воли*, тогда как еще не было, да и не могло быть, представлено доказательство такой же беспомощности и немощи *коллективного разума* и *коллективной воли* человечества. Заключение, выводимые Кантом из опыта, неубедительны, ибо они взяты у пределов опыта *единичного, разрозненного*, производившегося *кое-когда, кое-кем и кое-где*, тогда как *совокупный* опыт должен производиться и, конечно, будет производиться *повсюду, всеми* (для того пригодными) *и постоянно*. Такой всеобщий опыт превратит науку из сословного ученого занятия в настоящее народное дело». «То, что Кант считал недоступным *знанию*, и есть предмет *дела*, но дела, доступного для людей не иначе как в совокупности, а не в розни» (Кож. [81]). Два кантовских разума: «чистый» и «практический», Федоров назвал двумя невежествами или двойным невежеством, видя в таком раздвоении разума просто идеологическое отражение деления человечества на два сословия — ученых и неученых, образованных и «темных». Впрочем, кто кого темней, еще вопрос: «...неученые сами признают себя людьми темными, но и ученые же сами не признают свое знание объективным, т. е. имеющим действительную достоверность; ученые сами признают свое знание субъективным, и даже утверждают, что человек не способен ни к какому знанию, кроме субъективного, ничего, следовательно, не стоящего, мрак вокруг нас не разгоняющего и что человек, следовательно, обречен на вечный, безвыходный мрак невежества. Таким образом, разница между учеными и неучеными заключается лишь в том, что неученые верят в возможность

для человека знания, хотя его и не имеют, а ученые пришли к полному убеждению, что знание для человека невозможно» (I, 675).

Философы искали знания и пришли к апофеозу невежества, они искали свободы, не понимая, что «свобода без власти над природой то же, что освобождение крестьян без земли». Они поглотили верблюда и не заметили слона, задаваясь отвлеченным вопросом «Почему сущее существует?», вместо того, чтобы спросить: «Почему живущие страдают и умирают?» Не поняли, что в натуральном пауперизме, в природной нищете человека, в этой власти бессознательного над сознательным, невольного над одаренным волею, не знающего нравственности над нравственным и заключается глубочайшая причина, основной источник всей мировой скорби и всей человеческой розни.

Философы имели право не признавать человеческих представлений *объективными*, но они не имели права считать их только *субъективными*, ибо они могли быть таковыми лишь для существ, осужденных на бездействие: для не лишенных же способности действия ряд представлений будет *проектом*, т. е. они могут быть осуществлены, и следовательно, и доказаны делом. «Проект — это мост между субъектом и объектом, объединяя в себе мысль и чувство, он спасает первую от неразрешимых ею одной сомнений, а второе — от бездоказательности и ненаучности его положений. Окрыленное душою чувство, пронизанное желанием мышление пытается существоющее пополнить или заменить желательным, объединяя безжизненное — объективное и бездоказательное — субъективное при помощи могущего быть, при содействии вводимого самым делом в действительность, становящегося и осуществляемого проективного. В этом великом синтезе и знание, и чувство становятся действенными, *активными*, чтобы в конечных результатах стать *продуктивными*.

Весь род человеческий таким образом становится экспериментатором и всё предметом опыта. Результат же опыта — *произведение* — будет уже непререкаемым доказательством могущества объединенных человеческих сил и способностей, доказательством совпадения субъективных восприятий, чувств, умственных представлений с объективной реальностью. То, чего нельзя решить даже глубочайшей думой, то, чего не в силах постигнуть даже благороднейшее вдохновение чувства, — всеобъемлющий вопрос о мире, загадка о человеке, о природе и отношении ее к человеку и человека к ней, будет постигнут и решен не рефлексивно, не сенситивно, а активно, только действием, делом» (Кож. 115).

Философская позиция Федорова достаточно очерчена в этих словах. Утвердившись на ней, он жестоко и бесповоротно поражает враждебные построения: рационализма, сенсуализма, идеализма, панлогизма, пессимизма и прочих «измов», столь характер-

ных для современной мятущейся мысли. Один из любимых его приемов сводится к тому, чтобы выразить свою мысль на языке обсуждаемой философии в качестве неустранимого логического и этического вывода из нее же самой. Так, он следующим образом транспонирует тему Шопенгауэра: «Мир как воля к бытию, а в действительности — как неволя к смерти (т. е. перед смертью), а потому мир как представление того, что есть неволя перед смертью, должен быть проектом возвращения к бытию» (II, 118).

Остановимся еще на отношении нашего мыслителя к позитивизму. Он и его берет за одну скобку с метафизической схоластикой. Позитивизм «не есть выход из школы, а следовательно, из ученого сословия. Позитивизм есть только изменение метафизической схоластики, которая и сама путем такого же видоизменения произошла из схоластики теологической... Если бы позитивизм (все равно западный — европейский или восточный — китайский) действительно противопоставлял себя всему мифическому, фиктивному, тогда бы в нем не было ничего произвольного; между тем позитивизм вменяет себе в заслугу ограничения, отрицания, и оказывается, что он состоит не в замене фиктивного действительным, а лишь в отрицании первого и самой возможности заменить его действительным, и удовлетворить самое законное стремление человека, стремление к обеспечению своего существования» (I, 15).

Так позитивисты оказываются в сущности беспомощными, робкими *негативистами*: в позитивизме «действие не соответствует знанию. Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его сообразно своим желанием. Мифическая стадия развития состоит не в знании только: мифизм — есть действие при предположении, что мир состоит из совокупности сознающих существ, на коих можно действовать просьбами, мольбами, заклинаниями, т. е. человек в этой стадии своего развития приписывал своему слову силу непосредственного действия на мир. Такое понимание выразилось у браминов, когда они говорили, что человек зависит от природы, природа от богов, боги от молитв и заклинаний — следовательно, брамины-то и есть боги. Индусы думали так же, верили, что жертвами и молитвами можно низводить дождь на землю, доить небесных коров. Не ясно ли, что все мифические образы были проектом действия на мир, изменяемым по мере того, как люди приходили к убеждению в недействительности тех или иных богов и заменяли их новыми. Если бы в сознании и жизни сохранилась непрерывность, единство, то мифический проект прямо перешел бы в положительный, и не осаждали бы нас докучливые и в то же время, однако, весьма естественные вопросы “к чему?”, — вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устранил, затыкая от них уши» (I, 335).

Федоров впервые выдвигает принцип «подлинно позитивистический» — позитивизм действия (I, 26). Он переворачивает формулу утилитаристов: что «все, не имеющее приложения, должно исчезнуть». Федоров утверждает что этот принцип «имеет свое основание и должен быть признан истинным», если мы формулируем его так: «Все, не имеющее приложения, должно не исчезнуть, а получить свое приложение» (I, 334). И в другом месте по адресу Ницше Федоров замечает: «Не отречься бы нужно от позитивизма и не ограничивать его» — и далее недоумевает: «почему воля стремящаяся ко власти, ограничивается господством над себе подобными, а не становится властью над слепую силою природы?» (II, 113).

Проблема познания для Федорова неотделима от действия: понять — когда-то значило поднять, взять, овладеть: «Мы знаем только то, что можем сами сделать». Это изречение приписывается Аристотелю, которого можно считать отцом ученого сословия. Между тем оно явно «не допускает отделения знания от действия, т. е. выделения ученых в особое сословие. И вот, хотя прошло более двух тысяч лет со времени Аристотеля, но до сих пор не было еще ни одного мыслителя, который бы именно это начало, этот критерий — доказательство знания действием, — поставил во главу своего учения» (I, 27 *).

В проективных схемах Федорова упраздняется гибельное разделение знаний. В особенности ненавистно ему отделение гуманитарных наук от естественных, — учения о человеке от учения о

* Любопытно сопоставить с этим известную фразу К. Маркса (в критических замечаниях по поводу Фейербаха): «Философы хотели так или иначе объяснить мир, но суть дела в том, чтобы изменить его». «Эти слова, — утверждает А. Богданов, — заключают в себе не только критику всей домарксовской философии, и притом приложимую также почти ко всей философии позднейшей; они, кроме того, намечают программу, указывают направление работы, которая должна сделать то, что непосильно для философии. Но ни критика, ни программа обычно не понимаются до сих пор: пророческая идея не получила развития и осуществления. Маркс требовал, чтобы миропонимание было активным, чтобы в своей основе оно было теорией практики, а не “теорией познания” и вообще не “миросозерцанием”. Такое преобразование надо было выполнить по всей линии опыта. Этого нет до сих пор» (А. Богданов. Социализм науки. Научные задачи пролетариата. М., 1918). Последнего утверждения («нет до сих пор») Богданов, конечно, не мог бы сделать в такой форме, если бы знал о «Философии Общего Дела», где фронт преобразования проходит именно «по всей линии опыта». То, что у Маркса осталось красивой и хлесткой фразой (навеванной, по-видимому, некоторыми страницами Гете), то у Федорова явилось действенным принципом всех построений мысли.

природе. При таком разделении понятно, говорит он, что «психология не была душой космологии, т. е. психология была наукой о бессильном разуме, а космология — наукой о неразумной силе».

Можно бы отнести философию Федорова к типу *прагматических* построений, употребляя термин, вошедший в употребление уже после его смерти, но лучше, однако, избежать этого названия, скомпрометировавшего себя неопределенностью и своей все-таки слишком отвлеченно-рассудочной, рационалистической или же вдохновенно-мистической, «интуитивной», в конце концов, *фразеологией*. С нею не сравнима кристально-ясная мысль Федорова, на каждом шагу спаянная с волевым импульсом, непосредственно упирающаяся в *дело*, притом дело насущное, неотложное и вместе с тем грандиозное, превосходящее самый смелый полет воображения, дело общее, для всех без исключения желанное, а ведь только такое дело и достойно быть предметом уважающей себя мысли, мысли философской, т. е. неотвратно стремящейся к универсальному и всеобщему. *Проективизм* — этим термином, пожалуй, наилучше подчеркнуть строго деловой, немедленный и не терпящий отлагательства тон всех высказываний Федорова. Подлинно, «первый раз в мире серьезный человек заговорил о серьезном деле» (слова Н. Н. Черногубова о Федорове; ср.: Биография, с. 17)⁴.

Теперь мы можем перейти к самому делу, к начерченному мыслителем плану реорганизации мира. Ибо, как ни гениальны сами по себе философские прозрения Федорова, для него всякая философия (не исключая и его собственной) была ценна не сама по себе, а лишь как средство к более важной цели, как пособие к делу. Определение самого дела, выяснение задач и условий его осуществления интересовало Федорова неизмеримо более, чем то учение, которое должно было приводить к делу. «Он сам сознавал, что в доктрине как таковой многое придется принять на первых порах догматически; но это его нимало не смущало: он находил даже, что иначе в некоторых случаях и быть не может по свойствам самих положений, которые таковы, что истина их доказывается не априорными доводами и не диалектическими приемами, а жизненным опытом, тем самым делом, которое предстоит свершить человечеству. Опровергнув очень крепкой аргументацией правильность противоположных взглядов, он принимал без колебаний оставшийся исход как единственно возможный, довольствуясь одной его возможностью до тех пор, пока он явит свою непреложность уже не рассуждением, а фактом» (Кож. 110).

Для него звучит абсурдом выдвигаемый сплошь да рядом «отказ от долженствующего быть под тем предлогом, что его еще не было и сейчас еще нет», и представляется нелепым признание, что «зло есть знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его». Проективное, хотя бы никогда еще

доселе не реализовавшееся, не фантастично, не выдуманно: оно *потенциально-реально*, если только основано на реальных силах и способностях. Вместо «иносказаний», вместо «гипотез пустых», не ведущих ни к какому действию, должно создавать в области «проклятых, издавна безответных вопросов — гипотезы *рабочие*». Всякая теория должна стать рабочей гипотезой, философия — планом, символ — проектом, догмат — заповедью. Вера без дел — мертва. Мысль без действия обманна, и призрачна, и иллюзорна. Но разумеется, гипотеза с гипотезой не всегда сходится и проект проекту рознь.

Каков же проективизм Федорова? На этот вопрос следует дать такой ответ — это проективизм *коллективно-производственный, научно-трудовой, творчески-регулятивный, планетарно-космический*. Это грандиозный план объединения человечества для покорения стихийных сил природы.

Почему, следует спросить, испокон веков и до наших дней борьба с природой ведется врозь, отдельными смельчаками или ничтожными партизанскими отрядами, и то ведется зачастую как-то нехотя, урывком, из-под полы? — Да только потому, что *сознательному* воображению каждого бойца она представлена заранее борьбой безнадежной, войной, где *окончательная* победа не за человеком и не за человечеством! Откуда возьмется бодрость, энергия, неутомимость преследования цели, заведомо недостижимой? Лишь отчетливая формулировка и широкое провозглашение цели способны указать выход из обострившегося кризиса сознания, под знаком которого кончился девятнадцатый и зачался двадцатый век...

Двадцатый век... еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла.

.....

Кометы грозной и хвостатой
Ужасный призрак в вышине...

.....

Безжалостный конец Мессины
(Стихийных сил не превозмочь!)
И неустанный рев машины,
Кующей гибель день и ночь.
Сознание страшное обмана
Всех прежних малых дум и вер
И первый взлет аэроплана
В пустыни неизвестных сфер...
Что ж человек? За ревом стали
В огне, в пороховом дыму
Какие огненные дали
Открылись взору твоему?

О чем машин немолчный скрежет?
 Зачем пропеллер, воя, режет
 Туман холодный и пустой?..

(А. Блок)⁵

Кто посмеет ответить просто и членораздельно на жестокий вопрос поэта «страшных лет России»? Если вообще и окончательно нам «стихийных сил не превозмочь» и «дикой сказки Лиссабона и Мессины» не предотвратить, то стоит ли вообще что-нибудь превозмогать, чего-либо достигать? Не благороднее ли, не достойнее ли человечеству, не дожидаясь неизбежной (ведь неизбежной?) гибели от хвостатой кометы или любой стихийной силы, самому организовать эту гибель с помощью ревущих день и ночь машин? Ведь такой конец выйдет очень трагичным и, значит, очень «красивым», ибо — в этом сошлись все моралисты и эстеты — трагедия есть высшее мерило благородства и красоты. О чем-то подобном мечтали Вагнер и Ницше, ставя величайшей задачей объединенному человечеству — «идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели». «Для сверхчеловеков, или героев, остается при этом (добавляет Федоров) показывать только пример, как бесстрашно, а вместе и бесполезно нужно гибнуть, так как сверхчеловеки сильны лишь над слабыми, — или теми, кого они ставят ниже себя, и бессильны пред слепой неразумной силой» (I, 430).

Совершенно иные «огненные дали» грядущего открываются взору русского мыслителя. На место трагедии — «роковой гибели» в одиночестве и разобщении он выдвигает принцип «*литургии*», принцип «общего дела», общего труда спасения гибнущей вселенной. Этот общий труд вытекает из признания общего *врага*.

«Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный? Этот враг — природа. Она сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебною нам силою, благосклонность которой также для нас вредна, как и вражда...

Природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою, в нас она достигает (т. е. может достигнуть) совершенства, или такого состояния, когда она ничего уже разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит... Природа, враг временный, будет другом вечным... В руках сынов человеческих она из слепой разрушительной силы обратится в воссозидательную...» <...> (II, 247). <...>

Единое человечество и единый фронт — научно-трудовой борьбы с природой, войны до конца, до полной победы: иначе незачем

и начинать ее, — такова задача, которую ставит человечеству Федоров. В каких же конкретных чертах рисуется ему проведение в жизнь этого повелительного плана? Два неотложных насущно практических вопроса тяготеют над населением земного шара: это вопросы *продовольственный* и *санитарный*. Оба они ставятся автором «Философии общего дела» в космическом масштабе — и к ним он сводит все содержание правильно понятой философии, религии, науки, искусства — всех так называемых «высших» интересов и влечений духа. Всеобщая всемирная необеспеченность хлеба насущного, здоровья, телесных и духовных сил и дарований, а главное, наконец, самой жизни — вот что пора поставить в центр внимания. «Мирозданье» в его нынешнем виде правильнее было бы назвать мироразрушением... «Совокупность падающих звезд (или миров), медленность падения коих принимается за устойчивость» (II, 253). Всеобщее падение, распадение на составные части, развал, разлад, перерасход, дефицит — такова картина, наблюдаемая человеком вокруг себя и в себе самом. Крайнее выражение этого распада, вражды, неродственности мировых элементов проявляется в органических телах как *смерть*.

Провозглашать лозунг войны со слепой силой, управления всеми стихиями космоса, оставляя при этом смерть в неприкосновенном виде или затеривая, запутывая вопрос о ней, было бы тупым недомыслием или издевательской насмешкой. Ни того ни другого нет и тени у Федорова: он (и только он) ставит этот самый «проклятый» вопрос из всех вопросов ребром. Предвосхищая изыскания и выводы современной науки и (теперь уже очевидно) науки ближайшего будущего, он саркастически обрушивается на самое легкомысленное из суеверий: веру в какую-то «абсолютную» (окончательную) смерть.

Свои простые, ясные как день мысли по этому поводу ему приходилось излагать приспособительно к туманным и путанным понятиям, лучше сказать — беспонятице современного ему «ученого сословия». «Учение позитивистов, — говорит он, — не признающее в жизни ничего, кроме явлений, не распространяется, по-видимому, на область смерти, иначе (т. е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему. Все философии, разногласия во всем, сходятся в одном: все они признают действительность смерти, несомненность ее, *даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире*. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти... В некоторых случаях, когда действительность смерти была уже признана, удавалось возвращать жизнь посредством гальванизма и т. п.; как бы незначительны подобные случаи ни были, все же они заставляют нас дать более строгое определение так называемой

действительной смерти. *Действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены» (I, 287). <...>

Только последние 20, или даже 15 лет, пробили наконец брешь в глухой стене ребяческой наивности «научного» мышления. Если главной заслугой Эйнштейна считается уничтожение предрассудка, так глубоко укоренившегося в физике, что он оставался никем не замеченным, — предрассудка существования «абсолютного времени», то рядом с этим величайшим переворотом в мирозерцании приходится поставить крушение другого предрассудка, столь же бесосновательно засевшего в умах биологов и физиологов и парализовавшего развитие их наук: мистической веры в какую-то «абсолютную смерть». В сущности, оба «абсолюта» друг другом только и держались; с ликвидацией одного не может не рухнуть и другой.

Смерть и время царят на земле,
Ты владыками их не зови...⁶

Но у «владычицы» смерти оказалось достаточно и собственных неприятностей, независимо от краха, постигшего ее верного спутника. Неожиданно выросла новая «боевая» биология. Проблемы геронтологии и танатологии (термины Мечникова, который много сделал для искоренения суеверий, но сам еще не успел освободиться от наивной фикции «естественной» смерти⁷) — остро поставлены на очередь в медицине. опыты анабиоза Бахметьева, пересадка тканей Карреля и других, опыты регенерации, омолаживания, оживления трупов людей и животных — все это невольно выводит на новую дорогу и открывает неограниченные горизонты⁸. Для иллюстрации того, насколько общественная и научная мысль нашего времени освободилась от вековых ребяческих суеверий прошлого приведем суждения М. Горького: «Мне неизвестно, действительно ли смерть навсегда неустранима, я не вижу границ творческим силам разума и воли... У меня нет оснований полагать, что воспринимающий и мыслящий аппарат человека навсегда остается таким, каков он ныне... Всякий мускул развивается от работы, этому же закону должно подлежать вещество мозга и нервов. С каждым годом скопляется все более энергии мысли, и я уверен, что эта энергия, будучи, может быть, физически родственна свету и электричеству, но обладая свойствами исключительно ей присущими, будет со временем вызывать к жизни явления, которых мы в наше время не можем себе представить. Для меня нет решенных вопросов, нет незыблемых истин, кроме одной: человек есть неиссякаемый источник творчества»⁹. А вот слова специалиста-биолога: «И повинуюсь свидетельству внутреннего сознания, и становясь на

почву объективного исследования фактов, мы все равно чувствуем и понимаем, что борьба со старостью и смертью во всяком случае глубоко человечна, и исповедуя принцип вечности жизненного процесса, можно надеяться, что когда-нибудь задача будет решена и что во всяком случае нужно смело приступать к ее решению»*.

Подобного рода заявления раздаются теперь отовсюду, завоевание личного физического бессмертия давно уже стало лозунгом широкого философски-медицинского движения в Северной Америке. Но и доселе — единственно у Федорова мы находим открытое провозглашение войны со смертью *до конца*, до полной победы. Таким концом, безусловно, является достижение не бессмертия лишь живущих, но и воскресение умерших. Наш мыслитель даже убежден, что первое без второго и невозможно. Быть бессмертным — значит уметь самому строить свой организм из первоначальных элементов. Для этого нужно знать принципы такого построения, знать себя, но знание *только* себя (девиз Сократова «демона») задача абсурдная: «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть отражение и подобие отцовского и материнского организмов, со всеми их недостатками и достоинствами... Человек, углубляясь в самого себя с целью самознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, наклонности, явления, для которых нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, от чего он сам познающий произошел, т. е. познание своих родителей... Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей» (I, 318).

Физической невозможности бессмертия потомков — без воскрешения предков соответствует невозможность нравственная. Чувство долга, вытекающее из любви к давшим нам жизнь и нами невольно умерщвленных, вытесненных из жизни. Этот нравственный момент — один из самых мощных мотивов федоровского философствования. Им окрашены все утверждения мыслителя, все подходы и проекты. Невозможно его оспорить: признавать желанным индивидуальное земное бессмертие для одного заключительного поколения, которому все предыдущие только бы «унавозили гармонию», кажется невероятной степенью одичания и хамства: с другой стороны, какое-либо ограничение *возможностей* в этом направлении для трудовой науки, для совокупного действия объединенного человечества — означало бы снова появление на сцену пресловутого: «стихийных сил не превозмочь» и знаменовало бы

* Проф. В. Завьялов. Смерть и бессмертие // Природа. 1914. № 1. С. 12.

безнадежное опускание рук перед слепой силой. Так проблема бессмертия неодолимо влечет за собой императив воскрешения. Недаром Л. Толстой, по свидетельству Федорова, только с того времени, когда узнал учение о воскрешении, стал отрицать самое существование смерти или же находить ее хорошою (вопреки, добавим, собственному глубочайшему инстинкту, вопившему из недр существа свое: «Не хочу-у-у!»).

«И действительно, необходимость, особенно нравственная, воскрешения так неизбежна, так непререкаема, что только при *несуществовании* смерти не было бы нужды в воскресении» (II, 356)...

Так «сознание страшное обмана всех прежних малых дум и вер» подводит вплотную к бесстрашному осознанию новой, величайшей думы и отважнейшей веры. Но она, как всячески показывает Федоров, и не новая вовсе, а самая древняя, искони сродная человеку. На заре его происхождения — с того момента, как он принял *вертикальное положение*, — он сделался *существом погребаящим*. «Погребение не могло быть ничем иным, как только попыткой воскрешения, и все то, что обратилось теперь в обряд, как то: обмывание, отпевание, отчитывание, — все это могло прежде употребляться лишь с целью оживления, приведения в чувство»¹⁰, а потом стало символом воскрешения, напоминающим о необходимости изыскать средства к нему. Отпеть — было равнозначуще — отчитать, откатать, отходить, отстоять от смерти.

«Итак погребение, в основе своей, есть противодействие смерти (хотя и бессильное), возвращение к жизни (хотя и недействительное).

Погребение доказывает, что в сынах умирающих отцов живет неистребимая нужда в воскрешении. Противодействуют смерти сколько хватает силы, а сила зависит от объема и степени знания и от объединения для употребления его в дело. Противодействуют сыны даже при нынешнем ничтожестве знаний (к тому же направленных в другую сторону). Сооружают гроб или склеп (противодействуя разложению). Отмечают место погребения. Этого мало — устроив место умершим, как живым, не считают свое дело оконченным, не могут примириться с удалением умерших, почему и зовут дело *хоронением*. Скрыв в земле по необходимости физической, сыны по необходимости нравственной, родственной тотчас же как бы выводят скрытого из могилы, восстанавливают его, воздвигая памятник, или, насколько умеют, подобие умершего (это художественное воскрешение). Каждый памятник есть выражение единичного воскрешения и храм общего воскрешения многих»¹¹.

Исходя из этих положений, Федоров разворачивает ряд увлекательных, глубоко продуманных схем религиозной истории человечества и вскрывает смысл культовой и догматической символики христианства, и православия в особенности.

БОГОСЛОВИЕ ОБЩЕГО ДЕЛА¹²

Под углом религиозного сознания подходили к Федорову и Достоевский с Соловьевым, и многие другие. Что для самого Николая Федоровича основные линии, предпосылки его мировоззрения определялись христианской догматикой — это бросается в глаза едва ли не на каждой странице «Философии Общего Дела». Пафос определенных религиозных утверждений является здесь ядром всей системы. И все же как раз эта сторона мысли Федорова встречает наиболее затрудненное понимание как в среде людей, претендующих на привычку и вкус к религиозному мышлению, так равно и в кругах от всякой религии отчужденных. Тех и других смущает, даже ошеломляет крайне простая постановка основного вопроса о сотрудничестве, неразделимом сочетании божественной и человеческой энергии в деле космического преобразования и всеобщего воскрешения. Между тем эту постановку никак не приходится считать личным изобретением мыслителя: она всецело продиктована еще вековым опытом церковного строительства и явно сквозящим в нем вселенским, литургическим замыслом (проектом). Невозможно сомневаться, что только из основательно погружения в глубины этого опыта, из непосредственного долголетнего вживания во все детали замысла могли возникнуть и развиться построительные планы философа. Вырастая из этих корней, мысль его никогда, ни в малейшей мере, не хотела и не пробовала от них отрываться. У нас нет никаких данных для суждения о том, был ли в жизни Николая Федоровича период религиозного кризиса, временного блуждания, ухода из «дому отчего». Нужно думать, что если и было нечто подобное, то разве в период самой ранней юности и притом в очень ослабленной форме. Всего же вероятней, он, как и некоторые из славянофилов, в силу благоприятной в этом смысле обстановки детских и отроческих лет, никогда ни на один миг не отходил от питающей стихии церковной народной веры*. Его пламенная преданность православию, которое он до конца дней исповедовал, признавая в нем чистейшее и высшее выражение религии, засвидетельствована всеми его знавшими. «Н. Ф. часто посещал церковь. Исповедовался, причащался. Его видели в Успенском соборе в состоянии молитвенного экстаза. А. Астапов часто встречал его в храме Христа Спасителя» (А. С. Панкратов.

* Косвенное подтверждение этого можно усмотреть в начальных словах письма к архимандриту (ныне митрополиту) Антонию Храповицкому: «От юных лет сосредоточив всю надежду, все упование свое на слова Спасителя: “Да будут все едино”, в них только находя утешение при существующей розни, почитая Св. Троицу в этом именно смысле, научившись не отделять догмата от заповеди...» и т. д. (I, 33)¹³.

Философ-праведник // Новое слово. 1913). В. А. Кожевников в упомянутом уже письме *¹⁴ следующим образом передает содержание предсмертных бесед мыслителя, связанных с содержанием двух его последних статей: «Одна предназначалась для “Нового пути”. Там обещали напечатать, но с урезками, с выборками “подходящего” и будто бы “сходного” с учением некоторых других сотрудников. Против урезывания или уродования статьи он (Н. Ф.) гневно восставал, видя в “подборе подходящего под известную тенденцию” проявление нетерпимости у защитников терпимости. Возможности же сходства и совпадений не признавал: его путь, говорил он, *старый*, раскрывающийся в исконном народном, естественном и церковно-православном понимании. “Нового пути” к истине и к цели жизни быть не может ¹⁵».

Но важнее, дороже была ему, бесконечно даже дороже, другая тема — о Серафиме Саровском. О нем писал он свои последние строки, о нем диктовал статью, которую озаглавил: “Народный Святой”. Тут были великие, проникновенные мысли; все связанное с этим “крестьянским”, истинно русским, народным святым, особым чителем воскресения, встречавшим каждого словами: “Христос Воскресе”, — все связанное с ним было бесконечно дорого и священно и глубоко учительно ¹⁶».

На мотив этой-то статьи говорил или силился говорить под конец он, противопоставляя серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным “новым” измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного». Основная линия «Нового пути» определялась, как известно, главным образом Д. С. Мережковским и группой его единомышленников, противопоставлявших свое «новое религиозное сознание историческому христианству» **.

Уже в самой надобности такого противопоставления сказывается дуалистический (антиномический) — попросту беспомощно-запутанно *противоречивый* характер мышления, который, однако, в высшей степени свойственен умам, воспитанным на западных образцах. Ведь все методы европейской мысли выросли из католического религиозного опыта, где разум безнадежно ущемлен и ра-

* Ср. выпуск I настоящей работы «Николай Федорович Федоров. Биография». С. 19.

** П. П. Перцов, официально числившийся редактором журнала, как оказывается теперь, ничего не знал о статье Н. Ф. и отношении к ней редакции. К сожалению, обе посмертные статьи Федорова, существование которых удостоверяет приведенное письмо В. А. Кожевникова, до сих пор не разысканы. В материалах, подготовленных Н. П. Петерсоном для 3-го тома «Философии Общего Дела», их не оказалось. Архив Кожевникова еще не разобран: возможно, что они хранятся в его бумагах ¹⁷».

зодран основным противоречием — противоположением Бога и человека — (Отца и Сына, поделивших между собою обладание безличной, «материализующейся» космической силой). Filioque¹⁸, превратившее католическую Троицу в неразрешимую двоицу, предредило диалектический ход западного мышления, где антитезис стремится уничтожить тезис, а синтез является, в сущности, «жалким компромиссом», «честным маклером» в этой непрестанной взаимоистребительной борьбе. По мысли Федорова, весь этот диалектический процесс есть отражение борьбы смертных, вечно вытесняющих друг друга с поверхности «матери-земли» поколений: отцов, сынов и внуков, не пришедших и никак не желающих прийти в разум истины. «Логика» Гегеля надо считать «изображением жизни отживающей, созданным представителем сословия мыслящего, но не действующего» (II, 86). Но с такой именно логикой, с такой диалектикой наш мыслящий класс, наша интеллигенция всегда приступала к определению сущности и задач православия; в результате последнее либо презрительно отвергалось, очищая дорогу тому или другому виду «нового» религиозного (или безрелигиозного) сознания, либо снисходительно, поощрительно конструировалось на основе некой равнодействующей, некоего бесцветного компромисса, балансирования между католичеством и протестантством.

Последним путем предпочитало обычно идти официальное богословие, нашедшее себе выражение в школьных катехизисах и догматиках. К настоящей, живой, реальной, народной, вселенской, церковной вере все это имело отношение довольно отдаленное. «Школьный катехизис, — писал Федоров, — очевидно не наш, не православный... Катехизис, или малое Богословие, так же как и пространное, носит характер протестантский. Небольшие поправки и вставки (о предании, например) не изменяют сущности дела. Для православного нет никакой нужды доказывать каждое положение текстом Священного Писания: в православном богословии нет также нужды и в рациональных доказательствах, которые ничего доказать не могут. Иное дело вселенское предание, или, лучше, обычай поминовения... Но и предание, как доказательство от *прошлого*, может быть оспариваемо, подлежать спорам: одно только дело, и притом *всеобщее*, т. е. *воскрешение*, как доказательство от будущего, заставляет умолкнуть споры: оно *доказательно*, ибо обращает к *действию*» (I, [588]–589).

Православного богословия еще нет вовсе как цельной законченной системы: вот грустная истина, в которой не однажды откровенно сознавались лучшие представители нашей богословской науки. Выразителен отзыв известного ректора Моск<овской> Дух<овной> академии прот. А. В. Горского по поводу выхода в свет «Догматического богословия» архиепископа Филарета Черниговского: «Что

сказать? Была у нас догматика католическая (преосв. Макария Булгакова)¹⁹, теперь явилась протестантская, а православной все-таки нет»*.

В воспоминаниях Н. П. Гиляров-Платонов («Из прожитого»)²⁰, излагая историю с магистерской диссертацией студента Руднева, в которой после одобрения во всех инстанциях — присуждения премии и напечатания — были обнаружены совершенно несовместимые с православием понятия об источниках вероучения²¹, замечает: «[полу]протестантское понятие о преданиях было тогда общим в школе. Катехизис самого Филарета²² не имел главы о преданиях: она внесена уже после рудневской истории. Богословие Терновского²³ тоже не говорило о преданиях: рукописный учебник, по которому я учил богословие уже в сороковых годах опять умалчивал об этом пункте. И не по одному учению о предании было так: учение “об оправдании” тоже излагалось по лютеранским книгам... Замечательнее всего, что к нововведению в существенном, по-видимому, догмате профессиональные богословы остались вполне равнодушны. Они стали писать и учить по-новому, как бы век так писали и учили. “Странное безверие в духовных лицах!” — может подумать читатель. Но странное на первый взгляд безучастие свидетельствовало не о безверии, а о том, что формулы западного богословия лишены живого значения для восточной церкви. Там они принадлежат к существу исповеданий и вопрос о них горяч, а на Востоке вопрос о них даже и не вызывался»²⁴.

Так было в первой половине прошлого века. Но и в наши дни описанное положение мало в чем изменилось. Неразбериха в вопросах, что именно следует считать подлинным православием — и как отграничить его от западных инославных примесей, — остается все время роковым камнем преткновения для профессиональных богословов. Немногим помогли здесь и богословы-любители, богословы-философы и т. п. Хомяков заподозривался и заподозривается в протестантизме, Влад. Соловьев, ища соединения церквей, уклонялся на пути католицизма. Показателен недавний имяславческий спор, застывший в конфузно-неопределенном выжидании²⁵. А ведь тут вопрос был уже довольно «горяч» и для Востока. В самое последнее время обнаружилось глубокое разногласие между авторитетными представителями церкви в понимании центрального «догмата искупления». Ясно, что о систематически формулированных основах богословия специфически-православного пока говорить не приходится. Но тогда, может быть, и самое православие есть просто недоразумение? Самое существование его как реальной исторической силы не остается ли под вопросом? Однако едва ли есть возможность даже при равнодушном или

* Христианское чтение. 1914. Ноябрь. Статья А. Катанского.

враждебном отношении к православной церкви отрицать существование ее как факта истории, факта в настоящую минуту в России (с лишением государственной поддержки) более, чем когда-либо, для всех явно ощутительного. Очевидно, загадка крепости, устойчивости этого существования не в тех или иных формулировках мысли «не в препретельных человеческой мудрости словесах, но в явлениях духа и силы»²⁶.

И едва ли не самым значительным из подобных явлений в прошлом столетии была как раз личность того «народного святого», который так занял предсмертные думы Н. Ф. Федорова. На этом примере, на истории отношения к этому явлению разного рода писателей и теоретиков с особенной яркостью сказалась вся оторванность от почвы нашего мыслящего (на западный лад мыслящего) сословия, вся роковая неспособность его сколько-нибудь проникнуть в смысл и сущность народной религии. До прославления св. Серафима²⁷, его (т. е. в течение всего XIX века) умудрялись просто не замечать. В последние же годы, когда уже неловко было молчать, ряд представителей религиозной мысли пытался на эту тему высказываться.

С точки зрения «нового сознания» Мережковского, Серафим оказался всего лишь запоздавшим остатком отживающего типа христианского аскета. Он не постиг до конца «тайны пола» и совершенно не удовлетворял требованиям «христианской общности».

Другой автор, одобряя русского подвижника, высказал легкое сожаление, что он был незнаком с «путем более внутренней работы над душой», раскрытым в восьми медитациях д-ра Штейнера*.

Третий, пытаясь душой вчувствоваться в атмосферу «обители преподобного», заранее спешит отказаться от всякой мысли, всякого плана, осуществляемого в истории, строяемого в перспективе пространства и времени, раз навсегда порешив, что атмосфера этой обители, струясь из «иного мира», совершенно ничего не дает, да и давать не должна «на потребу треволнений мира сего, для интеллигентского потребления, для питания сложности душевного опыта, для слияния религии и общности, религии и культуры, ничего, совсем ничего»**.

Между тем сколько-нибудь внимательный взгляд на историю Саровской пустыни, время основания и роста которой точно совпадает с началом эпохи пресловутого «паралича русской церкви», мог бы обнаружить многое, о чем еще не подозревало «интеллигентское потребление» и «треволение». Если в недрах русского православия таится — как утверждал Достоевский — некий сокро-

* М. В. Сабашникова. Святой Серафим. М., 1913. С. 26.

** А. С. Волжский. В обители преп. Серафима. М., 1914. С. 48.

венный план объединения и спасения всего человечества, то нельзя не видеть, что этот план во всяком случае утрачен старообрядчеством, сделавшим все выводы из теории спасаемого меньшинства на фоне всеобщей катастрофической гибели. Самосожженчество и самозакапывание — естественный результат той пассивной апокалиптики, которой были охвачены, начиная с XVII века, столь многочисленные слои русского народа.

Тут достойно внимания, что именно на полемике с керженскими раскольниками, как на дрожжах, всходил Саров. Любвеобильно-кроткие и неотразимо сильные приемы этой полемики резко контрастировали с тем, что проделывала в это время с «упорствующими» государственная власть вкупе с официальными «вождями» церкви. Кстати сказать, о поведении этих вождей, напр<имер>, о житии Феофана Прокоповича, саровские отшельники имели точные сведения и имели, по-видимому, свое мнение, настолько определенное, что даже сам основатель пустыни, смиреннейший иеромонах Иоанн не избег доносов и розысков и так и умер в цепях под судом тайной канцелярии.

Вникая в подобного рода факты, старообрядцам, как равно и недалеко ушедшим от них в своей столь же пассивной катастрофической апокалиптике неохристианам всех толков, пришлось бы признать, что паралич русской господствующей церкви со времени императора Петра I, во всяком случае, не коснулся ее внутренних органов: дыхания и кровообращения. Заживляющая работа духа не прекращалась на протяжении двух столетий. В то время как самая религиозно одушевленная часть северного великорусского населения отпала в раскол, в то время как верхушки дворянства были захвачены вольтерьянством, а несколько ниже, увлекая мелкопоместную среду, находило себе почву мистическое масонство, быт средних классов оставался нетронутым (ломка его началась лишь с 60-х годов XIX века). Здесь сохранялось, выросло и раскрывалось православное сознание, назревало православное (правильное) решение тех же проблем нового неба и новой земли, в которых преждевременно и беспомощно увязли староверы²⁸. Ряд религиозных достижений, еще малоисследованных, начавшихся в это время в средней и южной России (особенно примечательна здесь личность Паисия Величковского и поднятая им волна «старчества», возродившегося в ряде русских обителей), имели несомненную апокалиптическую подкладку, таили в своей подоснове концепцию «конца мира», явно отличную как от сектантско-юдаистического хилиазма²⁹ и аналогичных движений Запада, так и от самоистребительного эсхатологизма северо-русского раскола.

Отпрыск курской купеческой семьи Прохор Мошнин явился наиболее вызревшим плодом этого роста религиозной мысли в недрах внешне господствующей, внутренне угнетенной (недоумени-

ем о последних судьбах мира и человечества и нарастающими отовсюду грозными, не терпящими отсрочки вопросами) — русской церкви.

В образе преподобного Серафима он создает центр нового русского благочестия. Легенды и предсказания, связанные с существованием Дивеева, этого «Китежа троеперстия», будущего «Дива всемирного», «четвертого удела на земле Пресвятой Девы», «знамени и оплота последней великой борьбы» все более и более ощущаются, как узлы всех нитей начинающегося религиозного возрождения³⁰. Апокалиптическое «религиозно-общественное» движение, то самое, которого столько лет днем с огнем тщетно всюду искали проповедники «нового сознания», явно кристаллизуется вокруг этого центра.

Когда-то в спорах по поводу отлучения от церкви Льва Толстого было брошено крылатое слово: «Россия благочестивая отреклась от России мыслящей». Противопоставление весьма характерное, хотя и не совсем приложимое к данному случаю. Конечно, Синод столь же мало исчерпывал Россию благочестивую, сколь мало Толстой мог назваться полномочным представителем России мыслящей. Но вот, можно сказать, в отношении ко всему, что совершилось и совершается вокруг Сарова и Дивеева взаимонепонимание двух Росий дошло до апогея, до предела. Решительно все, что ни пыталась Россия мыслящая по этому поводу мыслить, оказывалось в плачевном несоответствии с действительностью. Есть все основания думать, что преподобный Серафим, яснее чем кто-нибудь, предвидел предстоящее русскому народу Куликово поле, но в противоположность Сергию Радонежскому не дождался своего Дмитрия Донского. Как выразительно, что единственный из мыслящих современников, которому Саровский старец счел возможным поведать кое-что из своих дум о судьбах России в надвигающейся мировой борьбе, Н. А. Мотовилов, не вынес полученного заряда, не сумел никому внятно передать полученных тайн и умер, ослабленный полоумным, а самые яркие страницы его записей до наших дней не могли увидеть печатного станка³¹. Причина более чем понятна: ведь там предвещается нечто чересчур невероятное и просто невыносимое для интеллигентского слуха, будь то даже слух официальных богословов или даже «обратившихся» и «прилежащих» к церкви писателей и мыслителей. Столь далеко разошлись пути народного религиозного чувства с путями рассудочно «образованного» общества.

Однако из этого печального правила имеется исключение. В Федорове, в нем одном, русское благочестие с русской мыслью решительно помирилось: точнее, в нем они никогда и не пробовали ссориться. Только в линиях перспектив, устанавливаемых «Философией Общего Дела», представляются вдруг насквозь ясными и

удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных «жизненных жестов» святого старца, особенно относящихся к укреплению Дивеевской обители, с ее образцово устроенными «воскресительными очагами», своеобразными «храмами-музеями» центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры, идущей на смену вырождающейся и пытающейся напоследок отравить нас ядом своего разложения западной *океанической* цивилизации³². Крушение торгово-промышленных мировых центров, гибель города — блудницы, сидящей на водах многих, образование новой земли и нового неба, где «моря уже нет», вырастанье нового города, стоящего «лицом к деревне», города-деревни, города-села, культивирующего «древо жизни», преображающего воздух и эфир, пересоздающего растительные и органические ткани, ликвидирующего болезнь и смерть, — вся эта *активная апокалиптика* одинаково отсвечивает и в преобразовательно-построительных устремлениях подвижника, и в отчетливых осознаниях мыслителя. Оба они выросли из одной почвы, оба — дети особого бытового уклада, сформировавшегося в среднерусских сословиях к концу XVIII и началу XIX века. Здесь космические устремления не осознавались непременно отрывом от рода: кто не был уже в состоянии свою жизнь «домашним кругом ограничить»³³, тот еще не становится через это в роду и в народе лишним человеком: наоборот, силу вещей он поставлялся в центр всего («он тут хозяин — это ясно»)³⁴, здесь все неумевшие и не хотевшие быть только *родителями* выходили непосредственно на поприще *воскресителей*, вовсе минуя промежуточную стадию блуждания (блудных сынов, блудных дочерей).

Сказанным лишь намечаются в самых общих чертах линии возможного исследования происхождения такого, превосходящего всякие мерки и критерии, явления, как «Философия Общего Дела» в ее центральном религиозном аспекте.

Если в последние годы заметно определился в значительной части русского мыслящего общества поворот умов, который некоторые уже окрестили именем «православной реакции», по аналогии с «католической реакцией»³⁵, сменившей скептицизм и рационализм эпохи Великой французской революции, то нужно все же сознаться, что само «православие» здесь остается загадочным иском, скорее искомой, нежели найденной величиной. Наиболее ощутительным результатом католической реакции оказался социализм (Сен-Симон вырос из Де-Местра)³⁶. Католичество не смогло охватить все планы бытия. Рим не стал организующим центром планеты. Удачнее ли в XX веке окажется православие? Или ему следует заранее отказаться от всякой надежды на удачу в порядке истории? Ясно одно: непростительным, фантастическим легкомысли-

ем будет всякое решение этих вопросов, обходящее или замалчивающее ту постановку их, какая дана в писаниях Н. Ф. Федорова. Прямая ближайшая задача церковно-мыслящего общества — как можно тщательнее вникнуть в религиозные построения «Философии Общего Дела» и не слишком спешить судить о них с высоты наскоро заученных догматик и катехизисов, списанных с католического либо лютеранского образца.

Чем же характеризуется православие в представлении нашего мыслителя? Все помнят лукавое обращение к «братьям православным» антихриста соловьевской «повести». Не отличаются ли в самом деле православные христиане от инославных лишь тем, что им всего дороже в церкви «старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения»?³⁷ Но так понятое православие явилось бы всего лишь старообрядчеством второго сорта (не столь прямолинейным). Привязанность к форме обряда, однако, понятна в обоих случаях: она естественно усиливается по мере утраты смысла данной формы, некоторой утечки духа, и она оправдывается и освящается только при условии усиленных поисков утраченного, настойчиво действующего стремления, воспроизводя форму, вспомнить и восстановить породившее ее живое содержание. Федоров придает огромную важность древнему обряду, старым символам и богослужебному чину, но все это никоим образом не является для него самодовлеющей, заслоняющей содержание формой. Не однажды он полемизирует с критикой протестантского типа, ставящей в упрек православной церкви ее «обрядоверье». Православие якобы «признает в религии лишь внешность, обряд». — На самом деле, пишет Н. Ф. в неизданном письме В. А. Кожевникову, «православие не довольствуется догматикой, т. е. религиею лишь в мысли (идеологией³⁸), а требует, чтобы догматика, т. е. догматическое богословие, получило полное выражение всеми видами искусств, соединенными в храме неподвижном, как и движущемся (в крестных ходах), во внешней и внутренней росписях, во внутреннем пении и во внешней музыке (в звоне), в службах суточных и годовых, во всем, что может составить предмет эстетического богословия, которое имеет величайшее значение как воспитательное средство, приводящее к осуществлению на деле того, что в эстетическом богословии выражено эстетически, в догматическом — лишь в мысли, а в нравственном богословии не имеет пока никакого выражения, а потому и названия богословия эта часть (нравственная) не заслуживает. Эстетика храма требует от сынов человеческих в совокупности такого добра, которое уничтожает зло, т. е. смерть, а не того добра, которое без зла существовать не может. Догматика из школьной получает в храме эстетическое выражение, а вне храма должна становиться этической, т. е. общим всех делом»³⁹.

Богословие этическое, нравственное — вот где, по мысли Федорова, величайший пробел в нашей церковной науке, ибо то, что, согласно принятым школьным рубрикам, именуется нравственным богословием, ни в малой степени не отвечает высоте, глубине и чистоте богословия догматического и эстетического и совершенно не в состоянии столь действенно стимулировать человеческую волю, как умозрение догмата окрыляет ум, а красота обряда живит и питает чувство. Вся богословская сторона «Философии Общего Дела» и имеет единственную цель — заполнить наконец этот вековой пробел.

Кажется невероятным: ужели подобная задача не приходила в голову никому из философов и богословов восточной церкви? Поскольку область этики обнимает собой проблемы жизненного осуществления, практической проверки истин, постигнутых теоретически, воплощения образов, уловленных художественным чутьем, постольку решение этих проблем для каждой системы убеждений или верований является венчающим, завершительным моментом, последним выводом, крайним пробным камнем. Отсюда понятно, почему так называемая «христианская мораль» доселе ограничивалась часто отрицательными задачами, отвергая и осуждая те или иные крайности или слабости морали общежитийской («языческой»). В области же положительных методов и указаний единственно сколько-нибудь разработанным участком оказался отдел мистической аскетики, представляющий собой (как видно из самого названия) частичную систематику лишь некоторых предварительных, пробных опытов, «упражнений» в построении христианской жизни. Аскетика и подвижническая мистика, конечно, не могла (и не имела в виду) заполнить собою всю рубрику «нравственного», этического, «деятельного» богословия: ей не хватало для этого достаточной плоскости соприкосновения ни с «этикой», ни с «богословием». В самом деле, ведь этикой мы имеем право назвать систему положений общезначимых и общеобязательных, регулирующих человеческое поведение и действие. Аскетика почти не дает таких положений. Она, по выражению известного «Пути ко спасению» еп. Феофана⁴⁰, предлагает более «материалы и рамки для правил нежели самые правила». Здесь нет практических положений не только общих, чтобы быть применимыми во всех без исключения частных случаях. «Дело внутренней брани непостижимо и сокровенно, случаи в ней чрезвычайно разнообразны, лица воюющие слишком различны: что для одного соблазн, то для другого ничего не значит, что одного поражает, к тому другой совершенно равнодушен. Поэтому одного для всех установить решительно невозможно. Лучший изобретатель правил брани каждое лицо само для себя». На правила, даваемые в книгах и руководствах, «не следует слишком полагаться, они представляют собой

только внешнее очертание... Внутренний ход христианской жизни в каждом лице приводит на память древние подземные ходы, замысловатые и сокровенные. Вступая в них, испытываемый получает несколько наставлений в общих чертах — там сделать то-то, там другое; здесь по такой-то примете, а здесь по такой-то, и затем оставляется один среди мрака, иногда с слабым светом лампы. Все дело у него зависит от присутствия духа, благоразумия, и осмотрительности и от невидимого руководства... Подобная же сокровенность и во внутренней христианской жизни. Здесь всякий идет один... Всякий учится сам и из собственных своих опытов, ибо человек на человека не приходит»*.

Не являясь, таким образом, системой общезначимой *этики*, аскетика еще в меньшей степени претендует на то, чтобы именоваться (практическим) *богословием*. Здесь препятствует недостаточность увязки выдвигаемых ею «рамок и материалов» с основами богословия теоретического (догматического). Это не раз засвидетельствовано столпами подвижничества: по слову Лествичника, «Глубина догматов неисследима и не безбедно уму отшельника пускаться в нее».

Понятно, что среди богословских дисциплин *нравственное богословие* оказалось в особенно неловком и двусмысленном положении. Эта рубрика, в сущности, служила для обозначения пустого места, куда всякий мог сваливать, что ему вздумается. На полнейшую неудовлетворительность подобного положения постоянно жаловались виднейшие представители нашего духовного просвещения. Подводя итог этим жалобам в 1917 году на страницах «Богословского вестника», проф<ессор> Моск<овской> Дух<овной> Академии М. М. Тареев⁴¹ заявил, что и «ныне смело можно повторить» те же самые отзывы. «Нравственное богословие как наука со своим собственным специфическим содержанием, методологически объединенным в определенном принципе, у нас не существует и до настоящего времени. Оно есть только искомое. Его содержание — это неизвестный икс, к которому доселе подходили и подходят еще ощупью. В этом не трудно убедиться, если мы ознакомимся с программами академических чтений по нравственному богословию и рассмотрим существующие учебники по этому предмету». О том уж и сетовать не приходится, что «первые опыты у нас нравственного богословия были, как это вполне естественно, компилятивного характера, списывались с западных (католических) преимущественно и протестантских образцов. По одному из таких компилятивных опытов составлена официальная программа православного нравственного богословия. Легко и просто!» Беда в том, «что и списывание здесь не помогало нащупать хотя

* *Еп. Феофан*. Путь к спасению. Вып. III. С. 128—131.

бы лишь собственный предмет и собственный метод изложения “христианской” (пусть бы хоть и не специфически православной) этики. Нет до сих пор такого мнения, да нет, кажется, и самого предмета! Нравственному богословию некому и не о чем сказать...» Системы и программы «без всяких ограничений, можно сказать, производят на читателей отталкивающее впечатление бессодержательностью материала, бестолковостью плана и общей безыдейностью... Нравственное богословие еле-еле ворочает языком, говорит как бы сквозь сон...»

Приведа образцы суждений общепринятых учебников, проф. Тареев категорически заключает: «Всякие учебники могут быть плохи и по истории, и по зоологии, и по математике, поскольку они не стоят на высоте современной науки. Но в науке нравственного богословия мы встречаемся с принципиальным бессмыслием, которое не может быть поставлено в личную вину гг. Пятницким, Покровским, Халколивановым, Фаворским⁴², которое вытекает из самого существа программы, из самой невозможности научно-богословского обсуждения вопросов, которые ею указываются». Есть, видимо, внутренняя связь между обоими равно исковыми богословской мыслью величинами: специально православной постановкой догматического богословия и заполнением пустоты богословия нравственного. Первое никогда, надо думать, не удастся без последнего. Но куда все, что мы имеем серьезного в этой области, сводится пока к нескольким робким попыткам. В свое время обратила на себя общее внимание статья еп. Антония (Храповицкого): «Нравственная идея догмата Пресв. Троицы»*.

Любопытно отметить, что этот опыт, как и немногие аналогичные, были вызваны к жизни успехами толстовского движения, в упор поставившего перед богословами вопросы морали, заострившего этические императивы Евангелия против догматов, как чего-то не нужного и не важного с нравственной точки зрения. Между тем построения «Философии Общего Дела» сформировались вне всякой зависимости от полемики с Толстым: наоборот — есть все основания утверждать, что у самого Толстого усиленная работа мысли в этой области началась лишь после ознакомления с учением Федорова, которого Лев Николаевич принять не осмелился**,

* Тщательному критическому разбору подвергнута эта статья в письме к автору Н. Ф. Федорова, напечатанному в I томе «Философии Общего Дела» (С. 33). О дальнейшей переписке по этому поводу имеются сведения в неизданных материалах III тома⁴³.

** Детально взаимоотношения Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова выясняются в работе А. К. Горностаева, посвященной этому вопросу и озаглавленной: «Перед лицом смерти». В отрывках и с пропусками статья эта напечатана в газете «Новости жизни» (1928. № 20, 21 и 22⁴⁴).

но с которым ему невольно пришлось считаться, отвечая по-своему на поставленный там вопрос о «причине всеобщего небратства». Удивляться ли, что Толстой не дерзнул вслед за Федоровым вплотную придвинуть догматику к морали? Но ведь на это не решился даже и Вл. Соловьев в своем капитальном «Оправдании добра», которое, как замечает Федоров, точнее следовало бы назвать «осуждением или отрицанием зла». Положительные цели и задачи этики остались здесь не раскрыты, поскольку христианский философ счел методологически удобным «построить нравственную философию независимо от всякой положительной религии»*.

Появились под конец и на Западе (в конце XIX века), и у нас (в начале XX) достаточно авторитетные *богословы-моралисты*, задавшиеся целью дать *систему* христианской этики. Самая задача ими была понята и сформулирована правильно. «У нас всегда было много благочестивых людей, но не было благочестивого общества, благочестивой общей жизни» (еп. Антоний).

«Создать благочестивое общество на основе действительных сил христианства — такова задача нравственного богословия, и достаточно важная, чтобы быть объектом особой богословской науки» (проф. М. Тареев). Возможность выхода на свет из лабиринта подземных ходов внутренне личного подвига, организация такого жизненного уклада, при котором жажда богообщения не заставляла удаляться в пустыню подальше от людей — несомненно связана с моментом какого-то вызревания в глубинах сознания принципа *церковности* как высшей и крепчайшей социальной связи.

На вершинах уединенного (монашеского) подвижничества наблюдается определенное стремление к построению богоугодной общей жизни и общего дела. Здесь нередко кроются истоки одушевленности общественных и национальных движений. Отрешенному (от мирской толчеи и суеты) созерцанию отшельника предстает наглядная система — план, схема (схима) — общего мирового действия. Таким воодушевителем народа и внушителем нового плана был у нас Серафим Саровский, а ранее его — Сергей Радонежский, поставивший, по выражению его жизнеописателя, «храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие», «чтобы взиранием

* В вопросах специально христианской этики Вл. Соловьев не пошел в названном трактате далее самых общих положений и нескольких беглых намеков на их практическое применение. Более развиты и определенно выражены положительные нормы соловьевской этики в таких статьях, как «Смысл любви», «Идея сверхчеловека». В них как раз сильнее сказалось влияние центральной мысли (о реальной победе над физической смертью) его «учителя и утешителя» Н. Ф. Федорова.

на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистой раздельностью мира»*.

Так эта задача «практического богословия» была в последнее время четко осознана и провозглашена, но как только дошло дело до ее *решения*, все стало роковым и «трагическим» образом *двоиться*.

Мы имеем в виду такие опыты построения этической системы христианства, как вся теологическая школа Ричля⁴⁵, а у нас во многих отношениях аналогичная речлианству выдающаяся работа упомянутого выше проф. М. М. Тареева⁴⁶. О Ричле имеется у Федорова несколько острых заметок⁴⁷. Ричль задался целью этически понять догматику, но «на широкие запросы догматики не могла дать ответа узкая этика Ричля, узкая несмотря на то, что она требовала устройства Царствия Божия на земле и тем как будто расширяла этику. В действительности же и она уничтожала лишь бедность и раздор, но оставляла в силе смерть. Господство над природой или торжество над смертью Ричль не включал в этику, считая делом не этики, а религии, и не делом даже, а только молитвою, т. е. желанием сделать Бога орудием своей мысли, а не себя сделать Его орудием. Для протестантизма Ричль сделал то же, что папа Лев XIII⁴⁸ для католицизма, превратив его в социализм, сводящий этику к вопросу о богатстве и бедности. Доказать, что пока будет смерть будет и бедность, — это значит опровергнуть и Ричля и Льва XIII-го» (II, [181–]182).

«В общем и целом» эти замечания могут быть обращены и к богословско-этической концепции М. М. Тареева. Путь мысли последнего особенно поучителен, поскольку здесь не отсутствует ни мистический опыт, близкий к путям восточного подвижничества, ни искреннее желание остаться верным духу православия, ни огромный талант, ни всесторонняя эрудиция. И вот все-таки: героическая попытка Тареева выткать *систему* православного нравственного богословия потерпела крах; цельная система дала трещину: «нравственность» поползла в одну сторону, а «богословие» в другую.

Момент разлома все тот же: исходя из совершенно произвольной (хотя и укоренившейся в ряде еретических учений, а также в католическом и протестантском сознании) предпосылки, что «смерть (физическая) есть необходимое условие для воскресения», отводя столь ясные свидетельства Священного Писания, как Иоанн XI, ст. 25–26, на том основании, будто они выражают только моменты (?) системы, но не сущность ее, автор «Основ Христианства»

* Разъяснению плана русской жизни и истории, заданного деятельностью пр. Сергия, посвящено немало проникновенных страниц I тома «Философии Общего Дела».

невольно пришел к выводам, ужаснувшим многих ревнителей «ортодоксии»⁴⁹, приемлющих ту же предпосылку, но не потрудившихся проделать вместе с Тареевым его строго последовательный и добросовестный путь мысли («Нет и не было христианской семьи; христианское государство — абсурд; христоролюбивое воинство — бессмыслица; Евангелия нельзя давать в руки детям и т. п.»). Интересней всего, что Тареев ищет строго догматического обоснования своей теории разнородности сфер божественной и природной жизни, связывая эту разнородность с установленной вселенским учением церкви *неслиянностью* двух естеств во Христе, причем, однако, в плане этики не возникает у него ничего ясного и ощутительного, что сколько-нибудь отвечало бы *нераздельности* тех же естеств, ипостасно соединенных в личности Богочеловека. Разделение проведено блестяще по всем пунктам, соединение же сфер остается в этой системе загадкой, оно связано все с той же тайной индивидуального подвига, о которой трактует мистическая аскетика. Эта тайна ни в малейшей степени не становится явью в построениях нашего «богослова».

«Я главным образом, — заявляет он, — устанавливал разделяющие элементы в надежде, что соединение их последует само собой». Но само собой ничего не бывает. Очевидно, что самая важная часть проблемы оставлена Тареевым вне поля зрения.

«Принципиальная бессмыслица» учебников у него избегнута слишком тяжелой ценой: принципиальным отказом от всякого поиска смысла в данной области. Но для искренне-христианского чувства такой отказ не может не звучать горьким диссонансом: отсюда неумолкаемая нота *трагизма*, окрасившая все мирочувствие «Основ Христианства». Чтобы дать полное и отчетливое понятие о том, куда заворачивает тареевская этика, мы приведем только хотя и длинную, но одну выписку и его писаний, где корни христианской проблемы возводятся до глубины Евангелия, до тайны отношений Сына к Отцу. «Были века, когда возрожденное человечество жило под единой нераздельной властью Христа, Сына Божия, когда Бог превознес Христа и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Его преклонилось всякое колено небесных, когда все было покорено под ноги Его. Но в том же Слове Божиим предуказано, что исключительное Царство Сына Божия будет иметь конец, когда и “Он предаст Царство Богу и Отцу”, “ибо Ему надлежит царствовать доколе низложит всех врагов под ноги Свои... Когда же Бог и Отец все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится покорившему Ему все, да будет Бог все во всем” (1 Кор. XV: 24–28). И мы видим, что пророчество Писания о Царстве Сына уже исполнилось в эти христианские века, потому что это были века неограниченной и безраздельной власти Сына Человеческого над человечеством, господство Его духа, духа любви и

небесного устремления. Не настало ли иное время Самому Сыну покориться Своему Отцу? Не настало ли время всему христианству выйти из пустыни “чистых” небесных порывов и стать своими ногами на твердую почву земли? Не пришло ли время, когда христианство, определившееся в своей небесной чистоте, должно “послужить земле”, сочетаться с жизнью, освятить не символически, а изнутри и действительно все течение природно-исторической жизни? Что это стало потребно для нашего времени, это очевидно всякому, кто не закрывает намеренно глаз: ибо вот исключительное царство духа и любви дошло до того, что исповедание их самое пылкое и художественное принимает черты “пустословия”! Что это исповедание искренно, что наша природа переродилась по этому духу, что жалость решительно мешает нам быть смелыми поклонниками своего эгоизма, всех давить и губить, это так, но все ограничивается одним мертвым и мертвящим умилением и сердечное трепетание не дает сил деятельного служения добру. Для наблюдателей христианской жизни ныне стало ясно, что кто говорит о своей отвлеченной любви к человечеству, тот почти всегда любит одного себя. И этого не будет тогда, когда глубоко засевшая в нашем сердце христианская любовь войдет в систему жизни, когда евангельская соль делается приправой истории, когда Сын, носитель любви, покорится Отцу жизни, ветхому днями. Эта покорность не будет возвратом к язычеству и отменой всего дела Христа: Христос покорится Отцу, как возлюбленный Сын. И в новом царстве Отца жизни религия любви будет занимать самое почетное место... Грядущий синтез не будет простым уравнением, плоским безразличием, подобием форм, нет, при внутреннем единстве Отца и Сына всегда сохранит место некоторый трагизм сыновней покорности: “не Моя воля, но Твоя да будет”, и всегда сохранится двойство течений естественно необходимого и свободно разумного, царство сыновней любви и свободных устремлений никогда не растворится в царстве природном. Этот трагизм нужно признать лежащим в самой основе человеческой жизни» *.

Выразительнее всего в приведенном отрывке то обстоятельство, что слова апостольского послания, послужившие фундаментом «грядущему синтезу», цитируются в немного урезанном виде. Именно: после слов «надлежит ему царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои...» стоит нерешительное многоточие. Тареев не посмел выписать слова апостола полностью в контексте. Им опущен 26-й стих XV 1-го Коринф., заключающий в себе всего одну краткую фразу: «*последний же враг истребится — смерть*». Только благодаря этому пропуску и удалось свести концы с концами. Прием наивный (и вообще не свойственный столь солидному

* М. Тареев. Основы Христианства. Т. IV. С. 393–394.

ученому-мыслителю) — но что делать! Слова апостола о последнем враге донельзя неудобны: они лишили бы автора всякого права утверждать, будто «пророчество писания о царстве Сына *уже исполнилось*». Тут нам становится ясно, что значит, по Тарееву, «послужить земле», «сочетаться» с жизнью, освятить не символически, а изнутри и действительно все течение природно-исторической жизни.

Все эти хорошие слова практически обозначают одно: преклониться перед смертью, помириться с царством всеобщего тления и умирания. Но подобное «покорение Отцу» до истребления последнего врага будет, конечно, на самом деле покорением не Всесовершенному Существо, а древнему «родимому хаосу»⁵⁰, праматеринскому Ничто. Вообще, слово «доколе» у апостола отнюдь не имеет смысла прекращения царства Сына (подобный оборот речи у Матфея (1: 25): «не знал Ея, доколе — как наконец — она родила Сына»).

Учение о ликвидации царства Сына Божия осуждено Вторым Вселенским собором, внесшим в Символ веры слова: «Царствию Его не будет конца». — Все это, конечно, известно проф. Тарееву. Казалось бы, бесчисленные возгласы нашего «символического» богослужения должны утвердить нас в мысли, что Царство Отца и Сына (как и Святого Духа) есть *одно* нераздельное Царство⁵¹, поскольку Отец и Сын — одно, поскольку между ними отношение абсолютной Любви, а не какого-то трагического противоборства. Но это противоборство и некоторая взаимоисключаемость вытекают из западной *филиоквистической* установки. Обезличение, материализация («материнство») Духа превращают «природно-историческую необходимость» в грозную и, конечно, никаким елейным, самым пылким «пустословием», «никаким мертвящим умилением» неодолимую силу, а все проекты ее одоления отодвигает в туман неопределенных и бесформенных «эсхатологических чаяний» — ничем не связанных с реальной действенной этикой, на жизнь никак не влияющих.

Фактически в подобного рода системах «христианской морали» на долю христианства достается роль пара,двигающего колеса паровоза социального «прогресса», но отнюдь не управляющего рычагами движения машиниста, не переводящего поезд на нужные рельсы стрелочника.

Согласно Тарееву, христианин, внутренне согреваясь последними целями своей религии, в фактическом решении общественных проблем пойдет нога в ногу с свободными представителями гуманитарного прогресса... «и про себя таит свою душу»... Эта утайка про себя души и есть, очевидно, то «почетное место», какое обещается «религии любви» в царстве «природно-исторической необходимости».

Правда, порой автор «Основ Христианства» заговаривает о пользе «церковной общественности как христиански-нравственной организации»; но область, отводимая им в ведение этой силы, так *узка и мелка* (оживление приходской жизни, участие мирян в богослужении, благотворительность, собрания и кружки всякого рода), так удалена от глубины личного христианского опыта и еще более от высоты и широты созерцательной (теоретической) догматики, что он сам серьезно не верит в возможность возрождения церкви на этой почве и смело ставит «последний вопрос»: «Характер церкви как царства Духа есть ли это факт или только необоснованное чаяние, которое может потерпеть полное крушение? В последнем случае церковь растеряет всех лучших христиан, а лучшие христиане останутся навеки трагически одинокими» *. На подобный вопрос хочется ответить словами Федорова, сказанными по поводу религиозных томлений Байрона: «Для того, кто понял весь ужас одиночества, нет иного Бога, кроме Триединого» (II, 90).

На учении о божественном Триединстве строится вся этика, вся социология Федорова. Глубочайшим образом презирает он «альтруистическую» мораль (ту мораль, «которая мешает нам быть слишком смелыми поклонниками своего эгоизма, всех давить и губить», причем не столь смелое, более робкое поклонение эгоизму ею все же предполагается, как равно давление и погубление не всех, а только некоторых), — мораль, которую одни считают «христианскою», другие, правильнее, предпочитают именовать «общегуманитарною», мораль которая мирится с существованием чьей бы то ни было смерти **. Безнадежны и недостойны все попытки связать эту мораль с христианской догматикой. Никак и нигде она с этой догматикой не встречается; им друг другу сказать нечего и остается лишь в лучшем случае (как у Тареева) с взаимными поклонами и любезностями разойтись в разные стороны. Сферы их

* Проф. М. Тареев. Социализм и христианство. 1907. С. 48.

** В этом презрении и филантропической «жалости», которая, по определению Федорова, есть «любовь без веры и надежды», можно найти не мало точек совпадения с критикой морализма у Фридриха Ницше. К мыслям последнего русский мыслитель вообще относился очень внимательно, изучив его писания в ту пору, когда о «ницшеанстве» в России еще почти не было речи. Раздраженно и порой придирчиво критикуя в своих заметках религиозную позицию немецкого философа, Федоров, однако, не раз сознается, что «в безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое», что в «этом антихристе не все оказывается антихристианским». Заглавие книги «По ту сторону добра и зла» кажется ему «*величавым*», но только не оправданным содержанием, поскольку автор «совсем не знает дороги за границу нынешнего жалкого добра и очень большого зла». Вот почему и собственную этику воскресительного долга Федоров любил именовать *супраморализмом*.

совершенно разнородны. Православию, если бы оно приняло построения проф. Тареева, пришлось бы в конце концов пойти по тем путям, на какие толкнули католичество Лев XIII, а лютеранство Ричль, т. е. отдать жар своего воодушевления на ускорение движения колес «гуманистического», «социального прогресса», — прогресса, и без того на всех парах мчащего человечество к гибели. Разница заключалась бы разве только в оттенке «трагической» грусти, таимой душой православного одинокого христианина, вовлеченного в столь двусмысленную «историю». Грусть эта очень дорога Тарееву — он не упускает случая ее подчеркнуть. Пассивный и бездейственный характер такого «печалования», конечно, не может быть высоко оценен этически. Кто знает (или хотя чувствует) Высшую Волю и не осуществляет ее на деле, а лишь сокрушается о неосуществлении ее другими, да еще при этом сокрушении вместе с другими творит их волю, волю чуждую и низшую, тот, конечно, по справедливости «бит будет много», бит будет больше всех. По Федорову, православие есть лишь отрицательно печалование о всеобщей розни, распаде, насильственном гнете мнимых «объединений» и бессмысленных протестах против такого гнета. Положительно же оно есть проект подлинного всеобщего объединения по образу Божественного Триединства и деятельность в той или иной форме в каждую историческую эпоху, стремившаяся к осуществлению этого проекта.

Переходим теперь к непосредственному изложению того, что у Федорова именуется богословием нравственным (или — в противоположность ричлианству — «православным проективным богодейством»). Для того чтобы оттенить его построения в этой области, нам пришлось с чрезмерною, может быть, подробностью остановиться на мыслях других выдающихся современников по этому предмету. Поскольку дело касается любой научной области, читатель сам, без особого труда, отыщет надлежащие источники и справки, позволяющие любую оригинальную мысль подвергнуть проверке путем сличения с аналогичными ей учениями. В богословии дело обстоит иначе: непроходимое невежество и невообразимая путаница царствует по этой части в умах массы образованных людей, на каковом фоне при усилении интереса к религиозным вопросам легко воздвигаются доморощенные «авторитеты», действующие на робкие умы, подобно пугалу, не подпускающему воробыню стаю. Вот отчего нам казалось не лишним хотя на нескольких страницах очертить, в какой опустошенной, «обнаженной от всякого благотворения» сфере приходится продвигаться тому, кто захотел бы составить собственное мнение по этим основным и центральным в процессе духовного роста вопросам. Сопоставления и выписки можно было бы бесконечно умножать, но и сказанного покуда достаточно для установки элементарных критериев оценки

столь существенной части «Философии Общего Дела», как ее теологические построения и предпосылки.

Итак, стержнем всего здесь является православно-христианское представление о Троице как совершенном образце человеческого общества. Представление общеизвестное и, однако, как это нередко бывает, никем доселе не осознанное, не подмеченное.

«Учение о Троице в смысле согласия может считаться общепринятым, даже народным: не называют ли “троицею нераздельною” людей, которых часто встречают вместе, полагая, конечно, что нераздельность их служит выражением согласия и приязни; так говорят у нас, так говорят, быть может, и в других христианских странах. Стоит только вникнуть в эту ходячую, общеизвестную мысль, чтобы прийти к такому учению о Троице, которого лишь касались богословы и то только мимоходом. Но и не одному народу принадлежит эта мысль: один известный поэт Запада, даже Англии, говоря о Священном союзе, нашел, что он так же похож на Троицу, как обезьяна на человека⁵². Тут, очевидно, разумелась Троица не в смысле догматическом, теоретическом, а в смысле практическом, нравственном. И конечно, не один Байрон имел такое понятие о Троице. Такое же понимание ее можно видеть и в том, что мирные договоры пишутся во имя Троицы нераздельной, манифесты же о войне во имя Троицы не пишутся» (I, 68). <...>

«Можно смело утверждать, что человечество всегда верило в Бога согласия и оживления (т. е. в Триединого), но вынужденное прибегать к наказаниям, к войнам, оно инстинктивно воздерживалось, как бы откладывая употребление Его Святейшего Имени, словно чувствуя свое недостойство, не теряя, однако, надежды сделаться когда-либо достойным Его». Вот отчего Троица согласия (нераздельная и неслиянная) и Троица оживления (живоначальная) исповедывалась не всеми народами и исповедывалась только на словах. «<...>Таким образом, наше понятие о Боге <...> не было еще проведено в жизнь, не было поставлено хотя бы отдаленной только целью для рода человеческого. До сих пор это только мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения, а не живая заповедь, не долг полный и живой.

Божественное Существо, которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте сознающих и чувствующих свое неразрываемое смертью, исключаящее смерть единство — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это *церковь бессмертных* и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскресенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (I, 70). <...>

Связанное с лучшими сторонами родового быта, как бы зародышами и предчувствиями грядущего совершенного общения, учение о Троиединстве есть не что иное, как «высшее выражение родственности», оно обращено ко всему роду человеческому, «к лицам взятым не в отдельности, а в совокупности» и призывает к делу общему, родовому. Это дело должно вывести людей из животного-подобного состояния, «из-под власти как естественного подбора... т. е. борьбы и ига, так и из-под власти подбора полового» (I, 116). «Учением о Троиедином Существом отрицается, с одной стороны, вражда и господство (военное и юридическое), вообще неприязнь, а с другой стороны — и любовь чувственная, как проявление слепой силы и подчинение ей существ разумных и чувствующих: отрицается вообще бессознательное и невольное, ибо в этом подчинении слепой силе заключается причина и вражды и порабощения. В Троиедином Существом нет ничего бессознательного и невольного, ибо все в Нем — ведение и могущество» (I, 85). В этом смысле Троице христианской можно противопоставить бесчисленные триады языческих религий (на триады разлагается всякий политеизм). В мире языческих богов, как и в мире людей, «господствует разделение занятий и нет общего дела. Политеизм есть выражение и результат распада. Триады богов суть триады рождения, рождение же есть свойство, общее людям с животными, но нет в этих триадах свойства специально принадлежащего человеку, нет стремления к воскрешению. Христианство заменило триады рождения Триадою общего дела, воскрешения, Божественною Троицею, в которой “начаток умершим бысть”. В христианстве выразилась другая сторона семьи, не рождения, ибо все родители, заботясь о благе детей своих, приходят ко вражде между собой, возбуждают к себе вражду и детей своих, когда для блага их же, детей, приходится их сдерживать; а между тем все родители суть также чада, и даже *все они — одно чадо*, один потомок, ибо забота о родителях, если эта забота есть стремление к воскрешению, не может вести к вражде, а только к единству» (I, [596]—597).

Из христианской Троицы, по мысли Федорова, исключено материнство, т. е. рождение материальное, темное, бессознательное, являющееся следствием полового раскола. Природное рождение, возобладавшее и в человечестве, есть постепенное отделение, отчуждение рождаемого от рождающего: размножение здесь достигается ценой распада и разложения первоначального целого. В Божестве же Сын Божий есть Слово Божие, а не бессознательно рожденное существо: он являет собой Образ Отца, будучи от Него вовеки неотделим. Ни животное рождение, ни наука, дающая только мысленные образы, ни искусство, закрепляющее эти образы во внешне-ощутительных, но все же недостаточно одушевленных формах, не делают человека подобным божеству. Все это час-

тично, пробно, неудачно, не доводит до конца, до цели. Неполное, половинное (половое) воспроизведение должно быть заменено иным, целостным (целомудренным), которое задано учением о Троицином Существо. В Сыне Божиим, утверждает Федоров, дан вечный образец для сынов человеческих, в Духе Святом — для дочерей человеческих. <...> «Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п.; не бессознательное рождение, а *воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на земле и на небе, всех прошедших поколений*» (I, 85)... Такое воспроизведение становится возможным при уподоблении сынов и дочерей человеческих тому единству, «образ которого нам дан в единстве Отца с Сыном, или, точнее, в единстве Сына и Духа, одинаково любящих, одинаково ведающих Отца, в ведении и Любви к Отцу находящих свое глубочайшее единство» (I, 322). «Самые высокие идеалы социологии становятся не только низкими, но и нечистыми» пред задачей того «общения или общества, обнимающего весь род человеческий», которая вытекает из учения о Троице, а между тем это учение элементарно просто — оно есть прямой ответ на требование родственного чувства, в той или иной степени присущего каждой семье и наиболее свойственного неиспорченному детскому возрасту (отсюда требование Евангелия для понимания высших истин «обратиться и стать как дети»⁵³). И оказывается, что «истинный образец бессмертного общества» был выработан в догматических спорах о нераздельной и неслиянной Троице, в богословских спорах эпохи Вселенских соборов, «а не в конвентах, не в парламентах, не в декларациях прав человека, не в построениях или утопиях всех коммунистов и социалистов, ибо в этих последних заботились о сохранении независимости и равенства личностей, а не об отечестве и братстве, хотя слова эти и употреблялись; образец общества был выработан не адвокатами, но отцами церкви... В представлении лиц Св. Троицы “нераздельными”, т. е. неотчуждающимися, неотделяющимися друг от друга, не вступающими в борьбу, которая сама по себе ведет к разрушению общества и смерти, в таком представлении союз божественных лиц являлся неразрушимым, бессмертным. Также и представлением лиц Св. Троицы “неслиянными” устранялась смерть их, потому что неслиянность означает устранение поглощения одним лицом всех прочих, которые при нем теряют свою личность, делаются его бессознательными орудиями и, наконец, вполне с ним сливаются, обращаясь вместе с ним в полное безразличие, в ничто» (I, 162).

Таково в общих чертах даваемое «Философией Общего Дела» понимание основного христианского догмата. Легко видеть, что ни одно косвенное движение его мысли не уклоняется на путь отвлеченного умствования: все берется в связи с делом, с реальным

заданием: это подлинно богословие волевое, нравственное, практическое, деловое. Подобным же образом автор подходит и ко всем прочим пунктам церковного вероучения. Таковы, например, вопросы христологии; одна ли только божеская, или же и человеческая природа во Христе, одна или две воли в Нем. Стоит только перевести эти вопросы на практическую почву, т. е. принять их за закон, за правило, чтобы понять, какой важный шаг сделало воскрешение, когда были разработаны его метафизические основы. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления или воскрешения двух волей, действующих в полном согласии» (I, 162). Все догматические споры и постановления, все факты евангельской и церковной истории получают при подобном методе рассматривания живой и острый смысл.

Не останавливаясь на других примерах проделанной Федоровым работы такого осмысливания (эта работа огромна и еще не учтена), мы обратимся теперь к уяснению связи постулируемого мыслителем нравственного богословия с богословием уже не догматическим, но культовым, «эстетическим». Культ, обряду Федоров, как мы видели, придает не меньшее значение, чем догмату. Учительность обряда неизмеримо шире: догмат для немногих (мыслящих), обряд для всех (чувствующих). Среди множества церковных ритуалов (как действий) достаточно остановиться на одном центральном, получившем у греков название литургии, что по-русски должно быть передано как «общее действие», «общее дело». «Философия Общего Дела» и есть, таким образом, не что иное, как философия литургии, раскрытие ее содержания и смысла, который в значительной мере еще остается для ее участников-причастников, верующих христианских общин *таинством*, т. е. чем-то таинственным, что, однако, должно стать когда-либо для всех ясным и понятным (согласно слову Евангелия, что все тайное будет явным) — по мере расширения литургии, распространения ее за пределы храма и культа, включения в ее сферу всех человеческих действий. «В чем заключается отправление храма? Оно есть литургия: литургия же состоит в том, что берут прах предков в виде хлеба, из хлеба вынимаются части, называются по имени, напеваются вином и затем претворяются в тело и кровь, и это было бы действительно тело и кровь, если бы наша вера была живая, если бы она выражалась, обнаруживалась в деле, если бы литургия не ограничилась храмом, если бы внутреннее общение переходило в общее человеческое дело. Соединение всех в одном деле, в

одной задаче и есть отправление этого храма, или литургия, т. е. всеобщее действие» (I, 260).

<...> «Нужно заметить, однако, что дело литургии нельзя ограничивать только объединением живущих для общего дела, ибо литургия и есть это самое дело, как это уже и говорилось, т. е. она есть общее воскрешение, но в форме лишь таинственного, а не явного дела. В таком состоянии находится настоящая церковь, а история, жизнь — течет иным руслом, хотя и через нас уже; она идет уже не путем собирания, а путем разобщения; разобщение производится образованием, наукой, искусством, проступками, преступлениями и вообще всею гражданскою, светскою жизнью, так как жизнь не имеет более никакой общей цели, не составляет общего дела, потому что общее дело — литургия — отвлечено от действительной жизни и стало лишь храмовой службой. А между тем христианство по существу есть не учение только искупления, а именно самое дело искупления» (I, 112)..

<...> «Христианство есть объединение живущих для воскрешения умерших, т. е. соединение в любви ядущих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших: затем едят и пьют, чтобы иметь силу возвратиться к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение, или любовь к Себе (что значит ко всем отшедшим), с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих в этой вечери любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его со всеми отшедшими» (I, 133).

<...> «Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготовляющей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (I, 296). Обратное «если расположение, настроение, даваемое литургией в храме, не будет выражаться вне храма, то и молитва и вера будут бесплодными, т. е. не будет ни веры, ни молитвы» (I, 302). В ряде храмовых обрядных действий ярко выражено это исконное и естественное стремление молящихся расширяться за пределы храма, перевести молитвы в действие, «стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле» (I, 106).

Понимание христианства, даваемое «Философией Общего Дела», удобнее всего обозначить как *литургическое* понимание: что оно

именно и есть исконное, через всю историю проходящее православно-церковное понимание — автор не раз доказывает вдумчивым анализом различных деталей культа в их историческом нарастании. Замечателен, например, сделанный им разбор древних синодиков, или помянников. С его объяснением приходится считаться научной церковно-исторической мысли уже хотя бы в силу того, что другой интерпретации, другой теоретической увязки большинства фактов, остановивших его внимание, просто не существует.

Однако же против столь расширенного истолкования литургии не раз раздавались протесты. Все они исходят из определенных теоретических предпосылок, из фетишистической философии культа, унаследованной от времени язычества и сохраненной в оккультных учениях современности. Здесь господствует в той или иной степени материалистическое (филиоквистическое) понятие о благодати, отложившееся в пластах человеческой психики в эпоху всеобщего почитания *Magnae Matris*⁵⁴. Естественно, что в католической мессе эти «магические» тенденции находят себе гораздо более точек опоры, нежели в мистической обрядности восточной церкви, где вообще минутам высшего духовного восторга вменяется в долг «трезвение», трезвая оценка реальности и преследуется всякий иллюзионистический магизм — вплоть, например, до недопущения музыки внутри стен храма. (Вне стен музыка представлена колокольным звоном, задача которого будить, а не усыпать, не гипнотизировать.) Нельзя не видеть, что психологически магизм укореняется на почве некоторого отчаяния — отказа от вселенских задач, неверия в возможность *всеобщего* преобразования и пересоздания: иллюзионистическая изоляция, разделение миров и планов есть единственный метод действия, известный магизму: понятно, что такое действие на может быть в существе дела названо ни всеобщим, ни соборным. Для понимания католического магизма таковой факт, как допустимость одиночной «тихой мессы», вполне равен отказу от идеи всеобщего спасения даже в возможности. Вместо возношения Св. Чаши «*о всех и за вся*»⁵⁵ здесь, откровенно выражаясь, следовало бы молиться лишь *кое о ком и кое за что*. В этом смысле оккультно-католический магизм — столь же противоположен православному *литургизму*, как и протестантский *трагизм* — это как бы следствие неудавшегося магизма, похмелье после великого иллюзионистического опьянения.

Не развивая этой темы, мы хотим лишь отметить, что все возражения против литургической точки зрения идут только отсюда, со стороны любителей магической, либо трагической установки, безнадежно отъединенного сознания и жалко-обессиленной воли. Прикрываясь маской благочестивой ревности, за которой кроется обоготворение темной стихии, слепой природы — поклонение смерти, тлению, распаду и хаосу, как вечному «закону» бытия, возвра-

жатели этого рода протестуют главным образом против требуемого литургией участия человечества в деле воскрешения мертвых: такое участие представляется им посягательством на божественные прерогативы. Дело воскрешения должно ли быть делом Божиим или делом человеческим? Самой постановкой подобного вопроса предполагается глубокое разобщение между «бесчеловечным Богом» и «безбожным человечеством». Идея и факт богочеловечества такой постановкой сводится к нулю. На такое разделение нераздельного еще могли бы уполномочивать либо учение Нестория, разрубившего целостную Ипостась Богочеловека, либо Аполлинария, лишившего его человеческой разумной души, либо Севира, растворившего и атрофировавшего человеческую природу и человеческую энергию в божественной. Но все эти учения осуждены церковью, как еретические⁵⁶.

Вообще, все еретические построения имели целью провести непроходимую разграничительную черту сначала между Богом и Богочеловеком, а когда это не удалось, между Богочеловеком и человечеством. Церковное же учение вытекло из коренного чувства *единства*, неотделимости как Бога[-Отца] от Христа («Отец во Мне и Я в Отце»⁵⁷); так равно и Христа от соединенного в любви человечества, от Церкви как Его соборного тела. Сознание, ярко выраженное в словах апостола: «Тот Кто в вас, более того, кто в мире» (Иоанн I-е посл. IV: 4), одушевляло непререкаемой уверенностью в возможности полной победы сынов человеческих над «князем мира», «имущим державу смерти», над «князем власти воздушной», над всеми стихиями мира, процессами распада и тления. Во всякой борьбе потребен стратегический план, каждый воин должен знать, за что идет борьба, отчетливо представлять ее конечную цель. По выражению другого апостола, «если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к бою?»⁵⁸, нужно предположить, однако, что в божественный план входила как бы некоторая сокрытость, завуалированность цели, некоторая непоставленность точек над «i», тем самым оставлялось поприще для собственной угадки людей. Проницательность их любви должна была здесь сказаться.

Для чего объединение, для какой цели идет собрание?

«Оскорбительным для ума и для чувства *сынов-потомков умерших отцов-предков* подсказывать им ответ на этот вопрос», — до такой степени он кажется очевидным, ясным, понятным и простым Федорову.

«И Христос, говоря — “*шедше научите* вся языки крестяще во Имя Отца и Сына и Св. Духа”⁵⁹, — не признал нужным указать на цель собрания и объединения, предоставляя собственной *сыновней* проницательности открытие этой цели, уча, — так сказать — гевристически, т. е. человек должен не только вложить собственной труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскрешения,

но и додуматься до самой необходимости собственного участия в нем. Как это ни просто, по-видимому, для всякого, еще не совершенно вытравившего в себе чувство, для всякого, кто не может еще помириться с бессмыслицей существования, но простые вещи труднее всего и даются» (Философия Общего Дела. I, 365).

Согласно чрезвычайно простой формулировке Н. Ф., «воскрешение телесное есть дело Божие, совершаемое при участии всех людей, дело, к которому люди безучастными оставаться не могут, а потому оно и должно быть совершено при участии всех людей. (“Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых” — 1 посл. к Кор. XV: 21; Через человека, который по первосвященнической молитве Господа должен быть едино с Богом: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино” — Ев. Иоанна, 17: 21)». В первые века христианства еще отчетливо ощущалась широким церковным сознанием эта связь между человеческой деятельностью и имеющей начаться «жизнью будущего века». Федоров указывает (в одном из неизданных писем к Кожевникову), что еще в IV веке время наступления воскресения ставилось в зависимость от жизни христиан. «На них (т. е. юношей, удаляющихся от церковных собраний), — говорит св. Кирилл (Александрийский), — падает вина в том, что пришествие Царства Небесного будет отодвинуто на неопределенное время и будут обмануты надежды миллионов людей денно и нощно молящихся о том, чтобы разверзлись могилы и чтобы живые вкусили блаженство Царства Небесного»⁶⁰.

Итак, надлежащая организация церковных собраний должна была как-то придвинуть и определить время разверзания могил. Не забудем, что в ту эпоху «церковные собрания» вовсе не были еще отделены столь плотной перегородкой от нецерковной, «мирской», суетной жизни, как ныне. В те времена, конечно, никто не нашел бы ничего удивительного в приглашении автора «Философии Общего Дела» к «внехрамовой литургии», т. е. к тому, «чтобы и вне храма быть тем же, чем должно быть внутри храма», — совершенно отрешиться «от всякой суеты, от всей юридико-экономической суеты», поясняет Федоров и добавляет: «...если третья заповедь требует, чтобы Имя Божие не было употреблено всуе, то это не значит, чтобы эта заповедь ограничивала употребление Имени Божия, как это понимало еврейство; нет, она требует, чтобы не было суеты. Впрочем, это определение внехрамовой литургии есть только отрицательное: суету нужно заменить великим делом» (I, 601)*.

* Подобную формулировку задачи мы находим у св. Григория Нисского в его толковании на «Экклезиаст». Экклезиастической «суете сует» св. отец противопоставляет «Дело Дел» (Соч. Св. Григория Нисского. Т. II. С. 209), пользуясь формулой, найденной им в книге Чисел (гл. I, ст. 47. Наш русский перевод не дает этого смысла).

Совершенно очевидно, что ничем иным, кроме нравственно-свободной воли человеческой, не может быть ограничиваемо непосредственное участие людей в деле Божиим. В какой мере человечество оправдывает или не оправдывает ожидания Творца и Промыслителя, зависит от него самого! «Сын Человеческий пришедший найдет ли веру на земле»?⁶¹ Этот евангельский вопрос явно предполагает возможность двоякого ответа: он обращен к разуму и сердцу всех, ему внимающих: Возможность «избежать всех сих бедствий» есть необходимая логически и психологически предпосылка евангельских и апокалиптических пророчеств. Проблема человеческой активности и участие во всем том, что может и должно быть называемо Делом Божиим, — тесно связано с вопросом об условности так называемых пророческих *угроз*.

Только из признания такой условности и могут быть выводимы все построения общего дела. Обратный взгляд, т. е. признание пророческих (в частности, евангельских и апокалиптических) угрожающих предвещаний безусловными, вытекает, по Федорову, исключительно из интеллигентского, книжнического, фарисейского, «ученого» подхода к вопросу. «Для ученых пророк есть созерцатель, т. е. ученый, имеющий своим предметом знание будущего как события рокового, фатального. Евангелие же, согласно со священным делением древности, знает “закон и пророки”, т. е. знает закон и обличителей беззакония, влекущего за собой кару наказания городу, народу и всему миру, однако *не фатально*, что было бы научно, но не религиозно, или было бы истиною только для сословия, обреченного на бездейственное мышление» (II, 14).

От принятия той или другой точки зрения на значение закона и пророков зависит взгляд на безусловность или условность кончины мира. Рассмотрение пророчеств о ней надо «начинать с пророчества о гибели Ниневии... Если книгу Ионы, первого пророка первой мировой империи, следует признать, как это делает Властов⁶², общим вступлением в отдел пророческих книг не ветхозаветных только, но и новозаветных, то все сказанное против безусловности пророчества о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса. Было бы большой дерзостью подумать, что Христос мог высказать сожаление о неисполнении пророчеств о разрушении мира»^{*63}. Странно было бы также, если бы апостол любви

* На какой парадоксальный вывод, как известно, «дерзнул» другой гениальный русский мыслитель К. Н. Леонтьев⁶⁴. Приняв без проверки фаталистически книжническую веру в безусловность пророческих угроз — он не побоялся вывести из нее целый ряд теоретических положений и практических следствий, при коих образ Христа оказался *сатанизированным*. Все, кто писал о Леонтьеве

не благодарил бы Бога за то, что откровение о гибели мира не исполнилось. Послушаем, что говорят по этому поводу сами пророки от лица Бога Судии, но и Бога Отца: «Иногда, — говорит Иеремия, — я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его. Но, если народ этот, на который я это изрек, обратился от злых своих дел, я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» (Иерем. XVIII—7 и след.). «Господь благ и милосерд, — восклицает Иоиль. — Господь долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии. Кто знает, не сжалятся ли Он?»⁶⁷ — Вот свидетельство самих пророков, а ссылающиеся на них дерзают утверждать: «Наверное, не сжалятся, не может сжалиться!»

«Будет ли кончина мира катастрофой или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную.

Для многих, впрочем, самый вопрос об условности кончины мира, самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью. Но таким безжалостным мыслителям, превращающим Со-

(Н. А. Бердяев, К. М. Аггев, В. В. Розанов, Ф. Куклярский и др.⁶⁵), не могли не отметить столь неожиданного результата. Одни радовались тому, что Леонтьеву удалось «подобрать сатанические черты и с помощью их, шаг за шагом, пересоздать образ Спасителя» (Ф. Куклярский). Другие пытались опровергнуть Леонтьева на почве христианства. Но поскольку мнимая «безусловность» пророческих угроз для оппонентов Леонтьева оставалась аксиомой, они смогли противопоставить ясной мысли и стальной логике Леонтьева лишь маловразумительный набор фраз. Между тем сам Леонтьев тяготился своей теорией, жаждал возражений по существенным пунктам и не раз заявлял, что был бы счастлив, если бы кто опроверг его мрачные выводы. Мысли Н. Ф. Федорова по этому предмету и вообще его учение, по-видимому, не были Леонтьеву известны. Здесь, отчасти, вина Вл. С. Соловьева, бывшего в течение 80-х годов в дружеском общении с Леонтьевым и утаившего сущность своего отношения к «духовному отцу и утешителю» от того, кто более всех нуждался в этого рода утешении. Нам известно, впрочем, одно (неизданное) письмо В. С. Соловьева к Леонтьеву, где есть беглое, конфузливо-шутливое упоминание о Федорове. Отдавая должное оригинальности взглядов Леонтьева, Соловьев сообщает: «...у библиотекаря Федорова, который непременно хочет, чтобы дети рождали своих родителей, взгляды еще оригинальней ваших»⁶⁶.

Сопоставление проекций Леонтьева и Федорова, внутреннее родство путей обоих мыслителей проводимой противоположности — бесконечно ценный материал для будущего исследователя.

здателя мира в *Губителя* его, придется забыть слишком ясные слова *Спасителя* мира, что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы все спаслись и в разум истины пришли. Не говоря уже о таких безусловно очевидных притчах, каковы притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о работниках последнего часа, даже в тех притчах, на которые обыкновенно ссылаются в доказательство кончины мира, сопровождаемой вечными мучениями, проходит в действительности та же мысль о возможности спасения всех...» И после разбора притч о 10 девах и о талантах, мыслитель заключает: «Только неисполнение требуемого этими притчами, т. е. отказ от соединения всех сил всех людей для всеобщего спасения влечет за собой наказание, выраженное в последней притче о козлицах и овцах, т. е. грозит первым вечными муками, а вторым созерцанием этих мук» (II, 15, 16). «Позволяем себе думать, — говорит Федоров в другом месте, — что пророчество о страшном суде условно, как пророчество Ионы, как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную, цель, имеет в виду исправление тех, к кому обращено, и не может осуждать на безусловную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились: если бы это было так, то какой смысл, какую цель могло иметь пророчество?... Огорченье пророка Ионы, когда пророчество не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину» (I, 418).

В сущности, приверженцы безусловности пророческих угроз, именующие себя христианами, не возвысились даже до ветхозаветного религиозного сознания. Им следовало бы, по крайней мере, хоть задать себе жалобный вопрос древнего эллинства, вопрос Кассандры:

Ах, почто она предвидит
То, чего не отвратит?
Неизбежное придет
И грозящее срзлит...

Впрочем, даже в древнем языческом понятии фатума (от *fati* — говорить), рока (от «реши») уже заключалась полусознанная идея о бесконечно-могущественной силе, какую может при иных обстоятельствах иметь человеческое слово (план, проект). Вообще, злое, конечно, легче предвидеть и предвещать, чем доброе: срывы, катастрофы являются ведь только *повторением* картин, уже не однажды пережитых народами, расами, городами и ярко запечатленных в глубинах общечеловеческой подсознательной памяти; наоборот, положительные достижения, предстоящие человечеству, ему лишь *заданы* и могут пока предстать воображению лишь в неопределенных схемах, туманных контурах. Там — легкое скатывание вниз по наклонной плоскости, здесь — усилия подъема в гору, в новое,

неизведенное. Вот интересная формулировка одного из писем Федорова:

«Час не настанет, время не приблизится, если мы останемся в бездействии. Слепая сила могуча, пока не пробудилась разумная. Предсказывать можно лишь злое — как следствие бездействия и слепоты, как побуждение к действию и знанию. Доброе можно лишь делать. Доброе и благое можно не *предсказывать*, а лишь *предуказывать*, направлять в одно сознательное действие».

Там, где получает преобладание *такое* направление, можно сказать, что «пророчество кончилось, наступает призыв к делу...»⁶⁸ С этой точки зрения становится понятно, почему глашатаям «благой вести» усвоено было название *апостолов*, а не *пророков*. В Ветхом Завете угрозы, кары за нечестие звучали сильнее, чем призыв к осуществлению Царства Божия в жизни. Последовательное развертывание членов православного Символа веры впервые может быть обнаружено при поставлении на первое (по практическому смыслу, по «ударности») место последних двух членов («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»). Для осуществления чаемого (вера, по апостолу, есть «*осуществление ожидаемого*»⁶⁹), «необходимо *научение*, крещение (X-й член), долженствующее соединить всех (т. е. создать церковь — IX член) во всеобщем деле. В VIII члене говорится о Духе Божиим, в Ветхом Завете глаголавшем через некоторых только людей (пророков), а в Новом Завете Дух воодушевляет уже всю церковь, воодушевляет и руководит церковь в осуществлении дела, для которого и совершилось, т. е. должно совершиться объединение, создалась церковь, — в осуществлении дела нашего спасения от смерти и от суда (по слову Иоанна Богослова «и на суд не придет, но перейдет от смерти в живот»⁷⁰)» (I, 451). Тот же порядок раскрывается в византийской и русской иконописи, в последовательности нашего церковного года, особенно великопостного и пасхального круга. С особенной силой идея всеобщего спасения выражена в проповеди Иоанна Златоуста, читаемой на пасхальной заутрени. Если она «сделалась неотделимой принадлежностью пасхальной службы, если ни одна из предыдущих не удержалась, ни одна из последующих проповедей не заместила ее, следовательно, проповедь Златоуста составляет наилучшее выражение праздника Пасхи!»⁷¹ <...>

Как можно видеть из уже сказанного, идея всеобщего всемирного спасения неотрывна от вопроса об условности пророческих угроз. Эта идея, при всей ее значимости для религиозного сознания, не была, однако, в православии ни разу догматически отчетливо поставлена.

Католичество же поспешило надеть ряд грубых «догматов» об аде, чистилище и пр., в силу коих борьба между добром и злом на земле стала фактически сводиться к количественному счету

«спасенных». Инквизиция, индульгенции и протест против них — только линии, предопределившие судьбу западноевропейской культуры, заведшие ее в тупик безвыходных противоречий. В основе всего — уклон ущемленной иллюзионистической мистики, помиравшейся на платоническом дуализме, на спасении только *части* целого человека (души) — и соответственно — только части (более просветленной) человечества.

Восточная церковь, порицая уклоны западной мысли и отвращаясь от них, не нашла покуда силы противопоставить им свое ясное учение, свой отчетливый план всеобщего спасения. Федорову думается, что догматическое различие в этом пункте обусловлено не столько противоположностью, сколько крайностью «развития латинской церкви, до которой могла бы дойти и восточная, если бы, к счастью, жизнь в ней не замерла. *Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм*: причиной воскресения там является не любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев: гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница и все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченную технику, с которою разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т. п.» (I, 177).

«Между тем, в первые времена христианства изображения имели иной, совершенно противоположный характер, каковы, например, видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад, видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучения грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них... До какой степени католицизм пропитался ужасами ада видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 178). Если популярное истолкование проблемы «вечных мук» и в наших традиционных богословиях и катехизисах не отличается существенно от католического, то надо помнить, что никогда и нигде у нас это истолкование не могло впитать в себя пафос религиозного *чувства*. В подвижническом мистическом опыте, направленном к приобретению «сердца милующего», горящего любовью ко всем и всему без всякого исключения, сохранена иная традиция, традиция первохристианских видений Христины и Карпа⁷². В образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древнерусской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мес-

ти слышатся все те же неотступные требования «сердца милующего»*.

В свете подобной традиции картина страшного суда, обычная принадлежность западной стены храма, картина катастрофиче-

* Таково знаменитое «хождение Богородицы по мукам»⁷³, использованное Достоевским как введение к «Легенде о великом инквизиторе». В сказании этом с картинами и со смелостью не ниже Дантовских ставится вопрос, влагаемый потом в уста инквизитора: «Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным? Но, если так, то тут тайна и нам не понять ее», — спешит جوابить представитель западной церкви. Сам Достоевский всю жизнь силился понять как раз эту тайну. Но тайна, имеющая раскрыться «в конце истории», для того лишь, надо думать, и была сокрыта, чтобы не мешать свободному волеизъявлению активного меньшинства («избранных»), которое может или удовлетвориться своим спасением («вступлением в число могучих и сильных»), или же возревновать о спасении всеобщем, поставить себя его орудием. Под спасением же в этом случае должно понимать сохранение целостного существа человека (духа, души и тела), а не одной изолированной части, не «тихая» смерть счастливых младенцев с надеждой лишь на жизнь посмертную. Народно-русский колорит этой веры и надежды на всеобщее спасение ярко передан в лучших творениях Достоевского, Лескова и др. Вот, напр<имер>, предсмертная молитва старика-монаха в рассказе Лескова «На краю света», «...не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголанн-ными...»: «...сокруши, стегно мое... но я не отпускаю Тебя, доколе не благословиши со мною всех...» «Люблю (замечает автор, вернее, рассказчик архиерей) эту русскую молитву, как она еще в 12 веке вылилась у нашего Златоуста Кирилла в Турове⁷⁴, которую он нам и завещал. Милый старик мой Кириак так и молился, за *всех* дерзал, все, говорит, благослови, а то не отпускаю Тебя... Старичок этот, пожалуй, своего допросится: а Тот по доброте Своей ему не откажет. У нас ведь это все семейно со Христом делается. Понимаем ли мы Его или нет — об этом толкуйте как знаете, но что живем мы с Ним запросто — это-то уже очень кажется неоспоримо. А Он прототу сильно любит...» Лишь в свете этой народной простоты и может быть надлежаще понята сотериология Н. Ф. Федорова, которому впервые удалось неизглаголанн-ными воздыханиям своих бесчисленных предшественников дать удовлетворительное для сознания оформление, совершенно свободное от «оригенического» уклона, осужденного (или, во всяком случае, взятого под подозрение) в эпоху соборов. В учениях гностического типа (как у Оригена) всеобщее спасение ставится в зависимость исключительно от Высшей благодати и самоопределение человеческой воли к добру или ко злу в серьезный расчет не берется, что не может, конечно, не влиять парализующим, расслабляющим образом на эту волю. Вообще, всякое отделение вопроса о всеобщем спасении от проблемы условности пророческих угроз, всякая попытка соединить его с фатали-

ской гибели мироздания, или, по крайней мере, земли и человечества, гибели, возможность которой не отрицается и отрицателями христианской догматики и даже (обычно) настойчиво утверждает ими, как единственная возможность, — эта картина находит себе место в «Философии Общего Дела», как угроза для оглашенных, для не пришедшего еще в разум (не вошедшего в глубину храма) и не понявшего цели объединения человечества. Гибель неизбежна... только в том случае, если не проснется соборный разум, если объединение не состоится.

Спасение «где-то там» после смерти, после гибели, в ином мире, притом спасение немногих в созерцательном бездейственном раю, каков рай Данте, — это, по Федорову, «рай для несовершеннолетних, для недорослей». По мере достижения возраста мужа совершенного в сознании людей прояснится необходимость и красота *трудового* рая вместо чаемого дарового: «Рай должен быть произведением самого человечества, всех его сил и способностей, результат[ом] полноты знания, глубины чувства и энергии могучей воли». Попытка византийской иконописи (изображение притчи о работниках) представить *историю как работу спасения* приводит в восхищение Федорова. Впрочем, до сих пор история была скорее воспитанием, выработкой самих работников. Конец этого в исто-

стическим катастрофизмом приведет к абсурду в мысли и к извращению в чувстве. Начинаются всевозможные «неприятия» (стиля Ивана Карамазова) и предъявление претензий по адресу Творца, Мироздания, Христа, Церкви и т. п. претензий, которые по всей справедливости следовало бы обратить к собственному (помраченному) разуму и (озлобленной) воле. Новейшим образцом подобных претензий может служить, например, недавняя книга Д. С. Мережковского «Тайна трех». «Я хорошо понимаю, — пишет автор, — что сейчас под ногами того, кто говорит так, как я говорю, земля проваливается, если только он не стоит на той Скале (Церкви), о которой сказано, что «врата адовы не одолеют Ее». Я не стою на Ней, или не всегда стою, иногда схожу. Для стоящих на скале уже безразлично (?!), что земля проваливается и мир погибает. «Царство Мое не от мира сего» — так именно поняты (?) эти слова на скале. Я их не так понимаю: для меня не безразлично, что мир погибает. Я знаю, что нет иной Скалы и что стоящие на Ней спасутся; но также знаю, что таким, как я, нельзя иначе спастись как с погибающим миром»⁷⁵. Это называется: самого себя захопнуть в мышеловку, а потом метаться из угла в угол. Игра не хуже других! Построения автора «Тайны трех» явно идут не от «сердца милующего», а от «пленной мысли раздраженья». Как доходит до дела (спасения погибающего мира) из уст Мережковского вырываются восклицания, что с таким и такими-то (прежними друзьями, не угодившими ему, положим, своим политическим образом мысли) он и «воскресать вместе не желает».

рии есть начало истории новой, перевернутая страница книги бытия человечества.

«<...>Для умеющих читать должно быть ясным, что Евангелие (и не Иоанново только) не признает *безусловной* кончины мира, а указывает только, что если люди после всех бедствий не примут Евангелия, т. е. не объединятся и не исполнят своего долга к умершим, — тогда последует воскрешение вопреки их воле. Сподобившиеся достигнуть “того века” (века совершеннолетия, объединения) и воскресения мертвых не женятся, ни замуж не выходят, т. е. в брак не вступают и не рожают и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам⁷⁶ и суть сыны Божии, сынами воскресенные. Переход от рождения к воскрешению обращает сынов человеческих в сынов Божих. Воскрешающие и воскресенные делаются сынами воскресения и становятся сынами Божиими. Если вдуматься в это великое и необозримое будущее, то возможно ли толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждение о нем основано на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! Вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимаются за конец жизни! Отсюда не следует, чтобы предсказания о кончине мира были лишены смысла и вероятности! Они сохраняют свою силу в смысле пророчества *условного*. Признаки кончины мира, *так понимаемой* (т. е. вполне возможные при нераскайности, при обращении на правый путь), признаки кончины мира, предсказанные Евангелием, уже и сейчас являются в полной силе. Восстание сынов на отцов, превосходство младшего поколения над старшим, особенно в нравственном отношении, возводится в закон. Прогресс определяется как превосходство младших над старшими и живущих над умершими, ученика над учителем. Войны, милитаризм находят себе оправдание в законе борьбы как условия прогресса. Для века индустриализма апокалиптическая блудница стала полным его выражением и его богиней. Но индустриализм, производящий прихоти, забавы, игрушки, и милитаризм, ведущий из-за них войны, что они оба такое как не ребячество?»⁷⁷ Федоровская концепция конца, можно сказать, впервые дает ключ к пониманию Апокалипсиса — этой книги за семью печатями, хотя на образах Откровения, как всемирно-поучительной притчи, автор «Философии Общего Дела» останавливается лишь мимоходом. «<...> Апокалипсис, как крайнее изображение противобратского состояния, относится не к отдельным людям, не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству. В апокалипсисе под угрозами кроется глубокая надежда на спасение, притча, очевидно, научает нас не унывать, когда отверста и седьмая печать, и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас и должен был бы настать конец, но и после этого конец еще не настает, конец еще отложен

и опять является семь ангелов: не нужно приходить в отчаяние и тогда, когда протрубит и седьмой ангел и когда будет послан серп, чтобы пожать виноград, не сросшийся в одну ветвь, потому что и тогда еще возможно спасение. Но притча учит нас также не оставаться в бездействии, ибо в семи ангелах, имущих семь язв последних, кончается гнев Божий» (I, 536).

«В идее нет ничего выше православия, но тем резче бросается в глаза несоответствие идеи ее с действительностью» (I, 575). Но первый шаг к реализации идеи — ее осознание. Осознанием православия является литургическое осмысление жизни, активная апокалиптика, провозглашением ее устраняются соблазны, подмена через четкое отмежевание православия от ближайших соседей — католичества, протестантства и старообрядческого раскола. Тот, кто знаком с формулировками Федорова, у того уже язык не повернется сказать, будто православие «балансирует» между католичеством и лютеранством и т. п. «С точки зрения долга воскрешения, католицизм есть искажение христианства, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не производят оживления, а только заслуживают бессмертия, освобождения из чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью» (I, 143). <...>

Столь суровое отношение к инославным исповеданиям нашего мыслителя не имеет ничего общего с конфессиональной узостью. Поскольку, несмотря на проявленное в них противление христианству, обе западные религии все же остались христианством в коренной основе и «остались религиями воскрешения» (II, 6), постольку вопрос о соединении церквей становится вопросом о включении в православие всего отпавшего, отделившегося. Такое включение является прежде всего предметом молитвы: «Не молиться за отделившихся — значит не признавать церковь вселенскую, католическую» (I, 524). Начало примирения (собор) должно выразиться «во взаимном внесении имен отцов церкви, отцов знания и пр. восточными западных и западными восточных в свои синодики».

«Психологически понятно, что только резкое отмежевание в области истины вероучения, точное обозначение пунктов уклонения и заблуждения, позволит по-новому любовно ощутить уклонившихся и заблудшихся не без нашей вины и нам уже более не опасных людей, всех тех, которые были врагами нашей церкви, нашей веры, нашими личными врагами». Имена и изображения этих врагов Федоров даже предлагает поместить в церкви (на своде храма), поставление их на первом плане пред нашими глазами, молитва о них (в молитву входит и исследование как действие разума) есть вернейшее начало настоящего «нашего примирения с их одноверцами, их соотечественниками, их близкими». Молитвенная любовь не имеет предела. Руководимое любовью исследова-

ние не оставило во аде даже душу Иуды предателя (I, 525). «На основании молитвы за угнетателей» можно бы молиться «и о спасении антихриста» (II, 14).

Дальнейшее «торжество православия» выразится в организации общего дела, к которому, когда оно будет отчетливо осознано и провозглашено, не могут не примкнуть множество иноверцев и вовсе неверующих, которые тем самым и станут как бы оглашенными разных ступеней, участниками вселенской литургии. «Шедше, научите все народы». Все должны быть включены в учебный план: хотят они того или не хотят, все должны стать оглашенными и оглашаемыми. Враги, отрицатели, скептики, ненавистники, гонители, мучители, преследователи христианства — отнюдь не должны быть исключаемы из него. «Непобедимая дерзость» (пользуясь выражением акафиста) слышится в таком, напр<и-мер>, категорическом заявлении Федорова: «Христианство не может быть партией. Оно есть именно общее всех — и материалистов, и идеалистов, пессимистов и оптимистов — дело. Христианство выше всех партий: у него нет и не может быть врагов. Вражда против христианства есть лишь недоразумение» (письмо к Кожевникову)⁷⁸. Недоразумение должно «доразуметь», довести до разума людей, не ведающих, что творят, надо лишь сообщить недостающее им ведение. Гонители христиан — это ученики начинающего класса, иногда очень способные, но буйные. Они *преследуют* и тем самым научаются *следовать*. Немало пота и крови приходится порой затратить на их обучение. С большим терпением и благодушием мученики, как ученики старших классов, репетируют «приготовишек», вдальбливают в их головы буки-аз, не останавливаясь перед способом Фемистокла: «Бей, но выслушай»⁷⁹. (С этим поступком эллинского героя, озабоченного спасением отечества, Федоров сравнивает поведение Христа, понесшего вольное страдание и смерть, позволившего бить и убить себя, чтобы только основалась церковь, состоялось объединение человечества против общего врага.) Всякий гонитель — это будущий сотрудник, соратник в общем деле, еще недостаточно обученный и ребячески портящий драгоценный материал, но образование всего драгоценней: один, кровию Стефана приобретенный Савл ускорил рост церкви, как никто из апостолов⁸⁰. Итак, вражда против христианства есть неразумие, недоразумение. История, волей или неволей, работает в пользу христианства. Все отклонения и отступления обусловлены неполным осознанием хранимой церковью истины.

Желая удалиться от христианства, неожиданно приближались к нему с новых сторон, открывали в нем новые и новые грани. «Борьба между христианством и язычеством, борьба между верой и знанием происходила не потому, что они противоположно непримиримы, а потому, что вера была неискренняя, а знание еще

далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же еще несовершенства. Ни в одной религии нет такого противоречия между идеею и фактами, как в христианстве» (I, 158). Противохристианские движения, оставив идею, хотели остаться при фактах. Но пытаясь осмыслить факты, они лишь глубже уясняли ту идею, с которой боролись. <...> «В первых философиях после эпохи Возрождения еще полагается в основе мира и его развития — мысль, разум или Бог и Его Промысл, в последних же (особенно новейших) господствует уже одна только слепая сила (по сознанию верующих, “мир во зле лежит”), потому что он оставлен своей слепоте, а человек своей похоти. Но это оставление входит в план Провидения, так как внесением света в царство природы (ада, тьмы и смерти), подчинением его долгу и воле воскрешения, иначе сказать — обращением этого царства в светлый, свободный мир, т. е. уничтожением обскурантизма и фатализма, и выражается усвоение человеком искупления, усвоение не отдельными только лицами, а всем родом человеческим в совокупности» (I, 205). Вот отчего «самые крайние материалисты — натуралисты могут предварить в Царстве Божиим оставшихся верными принципам папизма и протестантизма. Отрицая бессмертие, т. е. доказывая, что мысль есть продукт материи, следовательно, праха, они не догадываются, что как только это было бы доказано, т. е. как только мы сумели бы привести этот прах в такое состояние, чтобы он произвел мысль, мы были бы бессмертны. Далее доказывая, что мир есть слепой механизм, а человек единственное разумное существо, что мир не боги делали, что он не есть что-либо чудесное, а нечто весьма простое, механическое, которое для своего создания не нуждалось в сверхъестественном могуществе Божиим, не вытекает ли отсюда естественно заключение, что механизм может быть орудием разума? Наконец, отвергая целесообразность, не наводят ли они нас на мысль, что в этом отсутствии целесообразности лежит глубокий план сделать человека орудием внесения ее <...>» (I, 206).

«Скептицизм и критицизм, уничтожив веру в действительное существование совершенства, бессмертия, свободы, но не имея сил уничтожить в человеке потребность всего этого, тем самым заставляет человека поставить все это своею целью, своим проектом» (I, 207). Равным образом «пессимизм осуждает собственно (сам того не сознавая и даже восхваляя бессознательное) слепой прогресс (в смысле развития) природы и истории; он осуждает природу как поток, уносящий жизнь чувствующих существ; осуждает науку как сословное только знание, как мысленное лишь восстановление, как иллюзию; осуждает искусство как недействительное воспроизведение жизни; пессимизм осуждает и общество как имеющее в основании невежество и слепоту, выражением коих может быть только борьба и угнетение, ибо там только, где нет ни субор-

динации, ни разделения, где нет ни слияния, ни отчуждения, только в таком обществе нет тьмы, невежества, слепоты, там невозможна и скрытность, т. е. в обществе по образу Троицы, Троиединого Бога. Пессимизм, понятый так, осуждает, следовательно, антихристианство» (I, 211).

Все сказанное применимо не только к противохристианским движениям новейшей мысли, но равно и к более древним, нежели христианство, религиозным учениям, доселе управляющим движениями души значительной части человечества. Таков, прежде всего, буддизм.

Вл. Соловьев в своей заметке о Блавацкой подчеркивал симптоматичность «наступательного движения буддизма на западный мир». «Глубокая идея буддизма, — утверждал он, — еще не изжита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы... Движение, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвестие более важных явлений»⁸¹. Наше время как нельзя более оправдывает эти слова. Есть основание ждать, что ближайшие годы будут свидетелями чрезвычайного усиления наступательного духовного движения из недр Азии на Европу и Америку. Как оценивать эти движения? Чего можно ждать от соприкосновения буддийских учений и влияний с миром «христианской» культуры. Думается, результат возможен двойной: в зависимости от того, как оформятся и преломятся в западных умах восточные идеи, они окажутся или губительной отравой, или горьким, но целительным лекарством. Под углом филиоквизма буддизм неизбежно приобретет сатанический привкус и выродится в активный план всеобщего самоистребления во славу небытия (или — неведомого инобытия — практически это ничего не меняет)*.

Совершенно иные перспективы открывает тот же буддизм в свете православного литургического разумения. Не случайно — как указывает Федоров — Будда (боди-сатва) давно причислен к лику святых восточной церкви под именем царевича Иосафа. «Буддизм, понятый как *сознание и осуждение зла во всей его полноте*, является не антихристом, а предтечею явления христианства в силе и действии.

Родина буддизма Индия, страна эпидемий, где часто уже одно прикосновение, всякого рода общение между людьми смертонос-

* Знаменательна в этом смысле зловещая фигура «Доктора Доннера» в последнем романе Андрея Белого «Москва под ударом»^{81a}. Иезуит написал труд о «проблемах буддизма» — для творческого ясновидения автора это уже достаточно, чтобы здесь именно учуять черную точку надвигающегося на Европу смерча катастрофического взаимоуничтожения.

но; страна зноя и влаги, где жизнь течет с такою быстротой, что непрочность становится очевидною, разрушение делается видимым, ясным, где, говорят, даже благородные металлы, как серебро, ржавеют, где все необычайно быстро покрывается плесенью, которая принимает роскошные формы (растительность); где борьба, взаимное истребление в сфере животной жизни самое ожесточенное; где болезни, эта своего рода флора и фауна, тоже принимают колоссальные размеры, где юность соприкасается со старостью, — только в такой стране и могла явиться известная легенда о Будде и учение, признающее жизнь злом, а небытие благом, т. е., осуждая жизнь за зло, в ней заключающееся, оно теряет надежду пред силой этого зла, впадает в отчаяние. Христианство — благая весть — только тогда получит там признание, будет принято, когда явится с орудиями блага, с орудиями знания, регулирующими зной, влагу и все, что ими производится» (I, 211).

Ветер гасит слабое пламя и раздувает его, если оно достаточно сильно.

Боязнь «антихриста» — признак слабости и робости христианского сознания. Федорову чужда такая боязнь. Все бывшие в истории и возможные в будущем противохристианские течения им учитываются и даже как бы приветствуются именно в качестве такого ветра, которому суждено разжечь костер подлинно христианской идеи, вывить план космического преобразования, тающийся в основе догматических символов и культовой обрядности христианства. Заповедь научения всех народов — до сих пор не исполнена, «вопрос борьбы Востока и Запада не только не кончился, а еще и расширился, проявился на севере, потому и Христос продолжает говорить через своих последователей, и не уничтожая старого, создается новое Евангелие; Евангелие распространяется, глубже раскрывается; Евангелие не закрытая, не законченная книга, весть должна быть все радостнее и радостнее и никогда не должна переставать быть новою книгою. Наставления апостолам, инструкции миссионерские должны ли оставаться все теми же? Число апостолов у Луки увеличено 70-ю по числу признаваемых тогда народов, как 12 соответствовали числу колен еврейского народа. Евангелие в том смысле вечно, что притчи, поучения, наставления проявляются все в новых формах по мере того, как всемирный вопрос (т. е. восточный) вступает в новые фазы. Это-то раскрытие бесконечного содержания жизни Примирителя в полном смысле этого слова и есть Вечное Евангелие. Евангелие не имеет границ ни с какой стороны, и 70 апостолов могли бы, вернее, должны были бы обратиться в 700, 800 — словом, во столько, сколько языков. И это только одна сторона примирения — примирения только со стороны языка; миссионеров же нужно столько, сколько различных должностей, профессий, которые должны быть миссио-

нерскими, т. е. служить не своему прибытку, а общему благу. Как ни прекрасны Евангельские повествования, но они не могли изобразить Христа во всем Его величии, ни передать всей глубины Его учения. Иоанн свидетельствует, говоря: “и самому миру не вместить написанных книг, если бы описать всю жизнь Его”⁸². Окончив так свое Евангелие, он положил начало бесконечному вечному Евангелию, которое будет руководить, и отчасти руководило даже ходом всемирной истории» (I, 228–229). <...>

Борьба между верой и знанием, имевшая место в истории новых веков, «происходила не потому, что они противоположны, непримиримы, а потому, что вера была неискренняя, а знание еще далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же несовершенства» (I, 158). «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т. е. спасением только личным, вместо общего спасения. Вытесненное из действительной жизни, христианство сделалось лишь духовным спасением, а не воскресением во плоти, другими словами, религия должна была удалиться из мира, стать внемирной, оставив род человеческий в подчинении слепой силе, орудием которой он и сделался как в деле производства предметов наслаждения и вражды (мануфактура), так и в борьбе за них всеми средствами, всеми способами, всеми все более совершенствующимися орудиями взаимного истребления. Настоящее бездейственное христианство есть компромисс между религией и наукой, т. е. взаимное их стеснение, христианство же, как общее дело, есть не компромисс, в котором стеснены обе стороны, а такой союз, при котором наука из безучастной и враждоносной делается живоносной, а религия *догматизм* превращает в *проективизм, индивидуализм* — в *универсализм*, и универсализм истинный, действительный, обнимающий все поколения, а не ограничивающийся одним лишь живущим поколением, как универсализм научный; спиритуализм же религия превращает во всемирный реализм (воскресение во плоти), ибо задача христианства как общего дела — объединить всех в труде познания смертоносной силы, носящей в себе язвы, голод и смерть, в видах обращения слепой смертоносной силы в животворную или, точнее, в оживотворяющую, тогда как дело науки, остающейся языческой, состоит лишь в том, чтобы дать всем или даже наибольшему лишь числу живущих участие в комфорте, как это хочет социология и обещает социализм» (I, 481).

Индивидуализация и спиритуализация христианства была как бы временным отходом его на оборонительную линию окопов. Как уже показано выше, в литургическом понимании и восприятии христианской истории, всецело сохраненной лишь в традиции восточной церкви, такая индивидуализация и спиритуализация никак не может считаться пределом достижений. Наоборот, это лишь

выражение крайней немощи и слабости человеческого начала в церкви. Эра литургического соборного и реального действия окажется давножданной апокалиптической эрой. Тем самым к христианству привлекается все «одаренное сильными умственными способностями», все творчески одаренное, все переполненное энергией и активностью; новое «христоролюбивое воинство» перейдет в контратаку на слепую смертоносную силу. И только все пассивное, дряблкое, косное, инертное останется, быть может, на первых порах, в стороне — в неопределенном и трусливом выжидании, покуда силою вещей не вовлечется также в гущу общего действия. Самое важное осознать и провозгласить цель. «Если человечество и шло до сих пор ко всеобщему воскрешению бессознательно, то достигнуто быть таким путем оно не может» (I, 210). С восьмым Вселенским собором в православии связаны страхи антихриста и эсхатологические ожидания. Этот собор не может быть вселенским по одному лишь названию. Если на нем не будут осознаны вселенские задачи православия, то, нет сомнения, соблазны темной силы для подавляющего большинства окажутся неотразимы.

По Федорову, подлинный Вселенский собор в настоящее время должен быть одновременно «собранием представителей всех специальных знаний — науки — будет соединением двух съездов, историко-археологического и естественно-научного, ученых светских и духовных».

К совокупности этих ученых представители христианской и церковной истины должны будут обратиться с вопросом Московского митрополита Филарета: «Неужели, вы думаете, что с земли на небо нет другой дороги, кроме той, которая лежит через гроб и могилу?»⁸³ И вслед за тем общими усилиями все начнут искать и строить эту другую дорогу.

О том, что репутация «гроба и могилы» в современной науке достаточно пошатнулась, мы уже говорили выше. Как только с понятием «воскрешения» перестанут соединять непременно представление о чудотворно-магическом, для разума непостижимом действии, станет возможно и в чисто научном разрезе проектировать «психофизиологическое восстановление отцов и предков» (I, 322).

ОРГАНИЗАЦИЯ МИРОВОЗДЕЙСТВИЯ⁸⁴

«Психофизиологическое восстановление отцов и предков», о котором трактует «Философия Общего Дела», невозможно без совокупного действия объединенного человечества, объединенных сынов, на мироздание *во всей его совокупности*. Никакой *изоляции* сферы действия, никаким делением осязаемого, слышимого, зримого, воображаемого или представляемого мира на отдельные *участки, разряды и планы* здесь уже не обойдешься.

Давая картины возможных путей и способов воскресительной деятельности, Н. Ф. Федоров ни на минуту не забывает (как это обычно делают почти все рассуждающие об этом предмете) о теснейшей связи между возвращением к жизни погибших поколений и расширением влияния человека в воздушном пространстве. Одно без другого для него немислимо. <...> Так создается в проекции Федорова «новое небо», небо как поприще труда, а не праздного созерцания.

Все жители Земли становятся небожителями. Все земное неотрывно от небесного, ибо Земля есть небесное тело, согласно коперниканскому мировоззрению, и все звезды суть такие же земли, как и наша планета. «Для больного, утомленного воображения нет ничего страшнее вечности и бесконечной шири» (I, 548). Здесь причина того, что теория Коперника не получила практического приложения. Для неопровержимого доказательства движения Земли требуется управление ходом этого движения. Иначе теория останется непроверенной гипотезой. «Коперниканская система, — предупреждает Федоров, — не удержится в новом мировоззрении (как взгляд Пифагора не удержался в древнем), если не получит практического значения» (II, 405).

«Русь, Русь! Что пророчит сей необъятный простор? Здесь ли, в тебе ли не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца? Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему?» Этот знаменитый вопрос Гоголя долго оставался без ответа, покуда наконец родилась беспредельная мысль в другом русском уме. Н. Ф. Федоров указал, где развернуться «беззаветной отваге, удали, жажде самопожертвования, желанию новизны, приключений», где использовать «тот материал из коего образовывались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т. п.». Эти силы, бушевавшие и бушующие в нашей жизни, требуют себе неминуемо «выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода нестроения, потрясения. Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров, наш простор служит *переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига*. Постепенно, веками образовавшийся предрассудок о недоступности небесного пространства не может быть, однако, назван изначальным. Только переворот, порвавший всякое предание, отделивший людей мысли от людей дела, действия, может считаться началом этого предрассудка. Когда термины душевного мира имели чувственное значение (когда, например, *понимать* значило *брать*), тогда такого предрассудка быть еще не могло. Если бы не были порваны традиции, то все исследования небесного пространства имели бы значение исследования путей, т. е. рекогносцировок, а

изучение планет имело бы значение открытия новых “землиц”, по выражению сибирских казаков <...> * (I, 282–283).

Астрономии придает Федоров центральное значение: в грядущем синтезе наук и искусств ей принадлежит высшее место. Она включает в себя все неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее науки, как то: физику и химию неорганического и органического вещества и пр. В этом отношении вся линия развития физических наук за последние три десятилетия предрезана Федоровым с точностью. Об электронном строении атома, как о чем-то само собою разумеющемся, писал он еще в ту пору, когда идеи Крукса и Томсона⁸⁸ считались смелыми парадоксами. Учение Минковского⁸⁹ о времени-пространстве как неразъединимом, комплексном целом, вскрытая теорией относительности зависимость временной последовательности от положения наблюдателя в пространстве, от его движения не было тайной для Федорова, хотя он и умер за несколько лет до обнародования того и другого.

Так, например, в статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» мы находим такие строки: «С движе-

* Лишь совсем недавно эта мысль о необходимости и возможности экспедиции в исследуемые с помощью телескопов миры приобрела в науке право гражданства. Главная заслуга в этом деле принадлежит талантливому русскому изобретателю (и оригинальному мыслителю) К. Э. Циолковскому, публиковавшему с 1903 г. (год смерти Н. Ф-ча!) свои работы по вопросу о поднятии в космическое пространство с помощью прибора, подобного ракете⁸⁵. Излагая свои строго математически обоснованные выводы, Циолковский мечтал о том времени, когда люди получат возможность «расселяться не только по лицу земли, но и по лицу всей вселенной». В настоящее время рядом ученых и техников детально разработана проблема космического полета в теории и все серьезнее идут разговоры о практических опытах в этой области. Достаточно назвать имена М. Вебера, В. Гомана (Германия), Германа Оберта (Румыния), Роб. Годдарта и Дженкинса (Сев. Америка), инженера Цандера (Россия)⁸⁶. Существуют общества и секции междупланетных сообщений при научных учреждениях. Тут уместно вспомнить, как в начале восьмидесятых годов прошлого столетия Л. Н. Толстой, увлеченный перспективами «общего дела», излагал учение Н. Ф. Федорова пред проф. М. М. Троицким и другими высококвалифицированными учеными, членами Московского психологического общества, предлагая избрать Н. Ф. членом этого общества. В ответ на обычные возражения: как же уместятся на земле воскрешенные поколения, Толстой ответил, что «это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей». Такой ответ вызвал, по словам Буслаева, «неудержимый смех всех присутствующих» (А. Горностаев. Перед лицом смерти. С. 15)⁸⁷. Немудрено, что Федоров со своими идеями остался в полной безвестности, а Толстой вскоре с гневным презрением отвернулся от науки.

нием человек открывает пространство; посредством одного зрения пространство не могло быть открыто: зримое есть только предполагаемое. Опытом, деятельностью узнал человек ширь пространства; казавшееся близким, то, что как будто бы можно было охватить рукой, отодвигалось все дальше по мере движения... Опытом, неудачными попытками, человек открыл дальность неба, дальность звезд, т. е. свою малость, ограниченность. Вся деятельность человека есть движение, далеко еще не оконченное, т. е. движение не достигло еще всего зримого, и предполагаемое не стало еще осязаемым. Пространство и время — эти необходимые формы знания — *обуславливаются движением и действием*. Пространство есть сознание пройденного, дополненного по пройденному представлением о том, что еще не пройдено. Время же — не только движение, но и действие, делающее возможным самое движение. Формы так называемой трансцендентальной эстетики (по Канту) не предшествуют, следовательно, опыту, а являются вместе с движением и действием» (II, 261).

Значит, только слабость действия делает эти формы путами, оковами для нас. Отсюда легко догадаться, как реагировала бы мысль Федорова на теоремы Эйнштейна. Приветствуя теорию, он, несомненно, потребовал бы сейчас же соответственной практики, работы. В противном случае теория останется опять лишь одним из мнений, гипотезой, даже не рабочей, а, так сказать, безработной (метафизической) гипотезой; отвергая надобность в опытах, подобных проделанному Майкельсоном⁹⁰ и т. п., она сама пока еще не указывает достаточно широкой и прочной базы для новых опытов. И ясно, где можно найти *окончательное*, обязательное подтверждение и неоспоримую проверку нового миропонимания: когда последовательная смена поколений будет заменена их существованием одновременным и однопространственным общением всех живущих, не вытесняющих друг друга из жизни, не выталкивающих из виду, тогда лишь будет наглядно доказана вся относительность и условность времени. <...>

Федоров требует от человечества исполнения основной библейской заповеди об «обладании землей». Обладание должно быть, конечно, управлением «ходом этого данного роду человеческому и неизвестно еще какой силой приводимого в движение небесного тела, или корабля, данного роду человеческому, умеющему только истощать корабль и не умеющему ни отремонтировать его, ни управлять его движением» (II, 314). «Наша задача (в конечном счете) — сделать все земли небесными, т. е. управляемыми сознанием и волей. Мы должны быть небесными механиками, небесными физиками и пр.» (I, 292). <...>

<...> Пересоздание земли невозможно без одновременного пересоздания неба. Оздоровление и пропитание человечества связано с

космической регуляцией. «Нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача»⁹¹. «Жить должно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех». «Объединение всех живущих имеет целью работу над воскрешением всех умерших». Таковы излюбленные лозунги автора «Философии Общего Дела».

Регуляцию, управление, творческое обладание как норму истинного отношения человека к природе — всюду противопоставляет он современно-паразитическому «пользованию», *эксплуатации*, истощающей природные ресурсы без умения их накапливать и восстанавливать, и требует превращения всего дарового в трудовое, бессознательного — в сознательное.

Пересозданию физического мира соответствует столь же радикальное переустройство психики; точнее, как было выше показано, самая мысль о возможности действенного управления космосом возникает в человеке и становится определяющей его поведение силой лишь по мере происходящего в нем психологического переворота — «обращения сердец сынов к отцам». Проблема новой психики столь же повелительно и неотложно встала на закате XIX и заре XX века, как и потребность наново воссоздать картину мира физического. Федоровым уделялось немало внимания вопросам психологического исследования, взаимознания, ведущего к тому, что чужая душа (да и своя собственная) перестает быть потемками и наружность не будет обманчива. Тогда станет возможным сближение людей по внутренним душевным свойствам, психическая группировка, классификация, «психический подбор». Параллельное изучение физиологических процессов, связанных с половым развитием, сделает наконец возможным превращение основной жизнетворческой (эротической) энергии, дробимой и распыляемой доселе на сексуальных путях и распутьях, в сознательную работу созидания (или восстановления) тела*.

* Курьезным неумением вдуматься в сущность проблемы звучит поэтому иногда высказываемое «опасение», что оживление умерших может свестись к материализации «астральных трупов», одержимых чуждыми и злыми сущностями, к заселению мира «двойниками-вампирами». Отсутствие взаимознания, неумение *узнавать* (родных, близких, любимых) есть результат бессилия *любви* («боящийся не совершен в любви»). Вообще, вампиризм, двойничество и интерес к ним (как психологическое состояние) теснейшим образом связаны с нездоровой сексуальностью, с кастрационным и Эдиповым комплексом. Корни этих переживаний уходят в глубокую древность. Для испорченного (падшего) сына отец является соперником, мстителем (за «мать») и погребение обертывается уже не начатком воскрешения, не делом любви, а делом страха: тогда поставить над умершим памятник — значит водрузить «камень

В этом пункте проектика «Философии Общего Дела», естественно, должна принять в свое русло одно из самых плодотворных научных движений нашего века: психоаналитическую школу Фрейда. Завоевания психоанализа огромны: раскопки душевных глубин, начатые специалистами клиник, мало-помалу охватили все сферы человеческого мышления, творчества и обыденного жизненного поведения. Работа еще слишком далека от конца; последние выводы не сделаны, результаты наблюдений не вполне учтены и уяснены самими вождями школы. Но того, что уже добыто, что выкристаллизовалось за два десятка лет, более чем достаточно для узрения полнейшего тождества индукций психоанализа с парадоксальными (как могло казаться в свое время) догадками и утверждениями Н. Ф. Федорова. Выслежены психические причины, психические корни смерти: на множестве примеров показано, как обычная, типичная, «нормальная» смерть является бессознательным самоубийством*.

Не такова ли психическая подоплека всякой смерти? И что получится, если бы удалось изменить хотя бы только эту смертолюбивую направленность нашего подсознательного? В чем ее источник? Основы всех душевных движений и жизненных установок психоанализ ищет в психике раннего детства. Только у ребенка

тяжелый, чтоб встать он из гроба не мог»⁹². Так отнеслись и книжники к погребению Христа, но иначе чувствовали женщины, возлившие миро. В силу биополярности индивидуума в глубине каждого сына скрыта дочь человеческая (привязанная к отцу), за Эдипом стоит Антигона. Страх — только вытесненное желание. Без знания себя и взаимознания, конечно, немислимо иное воскрешение, кроме обманного и самообманного, практикуемого в медиумизме всех видов. Психология «опасающихся», т. е. способных представить себе *только* воскрешение гнева и страха, а не воскрешение любви, очевидно, безнадежно погружена в собственные (и «чужие») душевные *потемки*, что является результатом какой-нибудь «инфантильной травмы». Излишне пояснять, что в полной осознанности общего дела, исключаяющей все невольное и бессознательное не может быть и речи о чем-либо похожем на медиумизм и одержание. Возможность появления мутных (двоящихся и непроясненных) образов даже в *окружении* воссоздаваемой плоти отпадает при условии атмосферической и космической регуляции, очищающей и высветляющей всю зеркальность фона, принципиально не допускающей «магического» разъединения «миров» и «планов».

* Как прекрасный пример подобного анализа можно указать на работу К. Абрагама о Джиовани Сегантини⁹³. Вообще, на психике художников, поэтов, деятелей искусства, дающих миру так много материала для освещения своего бессознательного, наиболее удобно вскрывать потаенные движения общечеловеческой психики.

теплится здоровое, не ущемленное чувство жизни, совершенно неотделимое от понятия ее вечной восстанавливаемости, возгораемости, от идеи воскресения и воскрешения.

«В раннем возрасте ребенок отождествляет смерть с отсутствием. Он даже не может себе представить, чтобы человек, о смерти которого ему рассказывают, не вернулся бы». Остаток этого неистребимого детского чувства живет в сновидениях и взрослых людей.

«Если у кого-нибудь умер любимый родственник, то после этого ему долгое время снятся сны особого рода, в которых известный ему факт смерти умершего вступает в самые необычные компромиссы с потребностью воскресить дорогого мертвеца. То случается так, что, хотя усопший и мертв, однако, продолжает жить, потому что он не знает, что он умер, а если бы узнал, то тогда бы умер окончательно; то он полумертв и полужив и имеет признаки обоих этих состояний. Такие сны — замечает Фрейд — не следует называть совсем бессмысленными, потому что воскрешение из мертвых так же приемлемо в сновидениях, как, например, в сказках, где оно встречается как самое обыкновенное явление... Желания вернуть умершего к жизни умудряются (в сновидении) добиваться самыми странными способами»*.

Для неиспорченного ребенка, для «евангельского дитяти» (как любил выражаться Федоров) совершенно непредставим столь дикий абсурд, как смерть «окончательная». Чтобы вбить в голову это противоестественное понятие, требуется долголетнее давление «воспитания», оглушающий гипноз стада «взрослых и умных» людей, угнетающая пытка страхом, отчаянием и т. п. Наконец мозг тупеет, робеет, не умеет додумать до конца ни одной мысли, забитый, замордованный человек покоряется бессмыслице, возводя ее в перл житейской мудрости: «Сила солому ломит», «Выше головы не прыгнешь», «Плетью обуха не перешибешь» и т. п.

Лишь немногие, единицы, тоже большею частью все же искалеченные разными «комплексами», но не сдавшиеся, удерживают в себе психику ребенка, его жадное любопытство к миру, полному неизведанных и неисчерпаемых возможностей, продолжают мыслить и творить, искать и находить. Их пробуют заставить замолчать или затравить. Когда это не удается, их объявляют «гениями», а добытые ими откровения, найденные источники новых сил стараются свести на нет, приспособить их все к тому же безнадежному «жизнью-бытию», подвластному «абсолютной» и «непобедимой» смерти. Массовые коллективные внушения (одним из главных видов коего служит воспитание) есть самый зловеющий фактор истории. Психоанализ дает право категорически утверждать, что лишь бесконечные инфантильные травмы являются истинными

* Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М., 1923. Т. 1.

источниками затормаживания деятельности человечества на путях творческого овладения природой. Если бы нашим детям оставалась хоть бы мысль о *возможности* реальной победы над распадом тела, иные подрастали бы поколения. Вовсе даже не требуется и не всегда полезна обратная внушаемость, т. е., например, обязательная вера в победимость или принципиальную побежденность смерти. Достаточно было бы указать на *проблематичность* привычного факта, на нерешенность задачи, на то, что «взрослые» в этой области совсем не так много сделали и не так много знают, как это хочется или думается ребенку. Мнимые «взрослые» — лишь испорченные дети, не смеющие сами себе наяву признаться в правоте элементарного требования родственного чувства, дающего о себе знать в их же сновидениях.

Психоанализ в лице его основателя и творца З. Фрейда очень долго ограничивал себя методологией научного исследования, не претендуя дать всеобъемлющую картину душевной жизни. Поскольку все же такая картина намечалась и напрашивалась, как итог изучения отдельных сфер и слоев психики, многие из приверженцев и противников Фрейда готовы были характеризовать его мировоззрение как пансексуализм. В настоящее время это вульгарное истолкование психоаналитической концепции (хотя и распространенное в широкой публике) должно быть оставлено: оно не имеет под собой ни малейшей почвы.

Последние работы Фрейда сделали окончательно ясным то, что для умеющих мыслить не вызывало сомнений и ранее: «сексуальность» есть вовсе не первичный и не всеобъемлющий фактор психической жизни. Самый раскол, разделение полов есть дело вторичное и производное, возникающее в результате противоборственного смещения влечений жизни (Эроса) и влечений смерти (Антароса). Автору «теории сексуального влечения» нужно было стать «по ту сторону наслаждения», чтобы крепко упереться в аксиому, впервые выдвинутую автором «Философии Общего Дела»: «Вопрос о силе, заставляющей два пола соединяться в одну плоть для перехода в третье существо посредством рождения, есть вопрос о смерти» (I, 9).

Разумеется, психоанализу в его нынешнем виде еще слишком далеко до синтетической проектики воскрешения, воспроизведения жизни «как огонь от огня». Однако уже и сейчас, если не рядовые работники психоанализа, то сам гениальный вождь их вынуждается порой задуматься над будущим культурного человечества. С точки зрения вскрытой анализом борьбы психических и органических сил — это будущее представляется ему не в очень радужном свете. Импульсы деторождения иссякают и будут иссякать по мере роста культуры. Всякого рода сублимации полового влечения, накапливая бесконечные культурные ценности, не обеспечивают, однако, сохранения самой жизни и не создали совсем ничего

похожего хотя бы на те примитивные и расточительные способы пересадки жизнеспособных клеток на новую почву, какие выработаны практикой размножения животного-растительного мира. В дисгармонии коренных влечений человеческого организма Фрейд склонен усматривать безысходное противоречие почти биологического свойства.

«Половое влечение распадается на слишком большое число компонентов. Здесь и копрофильные части влечения, которые оказались несовместимыми с нашей эстетической культурой, вероятно, с тех пор, как мы, благодаря вертикальному положению при ходьбе, удалили наш орган обоняния от поверхности земли». Здесь и «значительная часть садических импульсов», без коих теряет смысл половое удовлетворение. «Все это слишком тесно и неразрывно связано с сексуальным... Приходится, быть может, примириться с мыслью, что равновесие между требованиями полового влечения и культуры вообще невозможно, что невозможно устранить лишения отказа и страдания, как и обратно, невозможно освободиться от опасности прекращения в отдаленном будущем всего человеческого рода, в силу его культурного развития». «Цель науки — не пугать, не утешать, — оговаривается основатель психоанализа и скромно добавляет: — я и сам готов допустить, что такое общее заключение следует построить на более широком основании и что, может быть, некоторые направления в развитии человечества могут помочь исправить указанные нами в изолированном виде последствия» *.

* Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М., 1924. [С.] 96. Здесь уместно будет привести следующие слова одной из последних работ Фрейда, которые его биограф называет «надгробным словом у могилы дочери» (умершей незадолго перед тем): «Если мы сами должны умереть и до того пережить смерть самых любимых людей, то нам *приятнее* погибнуть вследствие подчинения неумолимому закону, суровой ἀνάγκη⁹⁴, чем случаю, которого, быть может, возможно было бы еще избежать. Но эта вера во внутреннюю закономерность смерти, возможно, тоже есть *одна из иллюзий*, созданных нами, чтобы выносить тяжесть существования». Иначе говоря, «закон»-то совсем, может быть, не так неумолим («законы» природы вообще — что дышло: куда повернешь, туда и вышло), но мы почему-то не смеем повернуть его в свою пользу: нам приятнее иметь дело с «суровой ἀνάγκη», нам ничего не остается, как лелеять эту «иллюзию», не то было бы слишком тяжело и *стыдно* переживать умерших любимых людей, для оживления которых мы палец о палец не ударили. Бессознательная *солидарность* с погибшими не позволяет мысли останавливаться на *случайности* факта смерти и возможности избежать его; психологический механизм довольно примитивной конструкции (логически представляющий собой *circulus vitiosus*⁹⁵), но тем более навязчивый, как и все в сфере бессознательного.

Безнадежны, однако, будут поиски более широкого и прочного основания, более верного и прямого направления в развитии человечества, нежели то, какое указано великим русским мыслителем, предвосхитившим открытия Венской психологической школы. Выводя все психические и психо-физиологические свойства и особенности человека, по сравнению с животными видами, из принятого им вертикального положения, Федоров постоянно указывает на несоответствие между этим положением и животным способом размножения. Например, приведя слова автора «Записок врача» Вересаева: «Органы человека и их размещение до сих пор не приспособились к вертикальному положению и особенно у женщины: смещение матки — очень частая болезнь. Между тем многие из этих смещений совсем не имели бы места, если бы женщина ходила на четвереньках», — Федоров заключает: «Таким образом, можно сказать, что процесс рождения не свойственен существу, принявшему вертикальное положение» (II, 267).

Овладение бессознательным для Фрейда обозначает прекращение процесса *вытеснения*. Федоров тому же термину «вытеснение» дает лишь более широкое содержание, определяя самый способ нынешней жизни как вытеснение младшими поколениями старших — детьми родителей. Вытесняя, выталкивая отцов из жизни внешней (физической), а их образы из жизни внутренней (психической), сыновья тем самым уродуют, калечат, раздваивают свою психику и, конечно, оказываются не в силах сохранить и своей жизни. Поворот сердец сынов к отцам, как бы он ни был по внешности скромен и незаметен, будет событием космического значения. Необозримы его следствия в плане религиозном, художественном, научном и трудовом.

Область, разрабатываемая психоанализом и смежными течениями мысли, находится как раз в той сфере, где новая *наука* граничит с новым *искусством*.

Общепринятым стало утверждение о кризисе, переживаемом искусством нашей эпохи. С одной стороны, говорят о гипертрофии искусства, с другой — ставится вопрос о его смысле и цели, о необходимости его в современном обществе, о роли его в производстве и т. д. Эпоха торжествующего символизма была как будто последней вспышкой художественного энтузиазма, огромных, хотя и смутных, жизнетворческих замыслов и заданий. Всего этого хватило ненадолго. С момента разложения и упадка символизма художник сам глубоко усомнился в праве своем на существование*.

* Так называемый «кризис символизма», обозначившийся в России с 1910–11 гг., был тогда же наиболее чуткими художниками осознан как перелом всей культуры: искусство не сумело, не смогло (не захотело?) повести за собой широкие слои общества. Стало

В Западной Фаустовской культуре роль художника кончена, утверждает Шпенглер⁹⁷, и ему остается лишь добровольно и радостно уступить свое место инженеру, технологу, механику. «Моя поэзия здесь больше не нужна, да я и сам здесь никому не нужен»⁹⁸, — восклицает самый певучий и пленительный из молодых русских поэтов наших дней, кошмарным самоистреблением удостоверяя искренность своего заявления (С. Есенин). Зачем творить, к чему петь? Все равно «не разбудишь ты своим напевом дедовских могил», «не изменят лик земли напевы, не стряхнут листа»⁹⁹. Конечно, в старину, как выше указано, отпевание имело другой смысл, но поскольку этот смысл утрачен, из жизни улетучивается всякая напевность, всякая лирическая возбудимость. Без ясного же смысла, без твердо поставленной цели искусство не имеет шансов выжить в наступившую эпоху. Общепринятые эстетические теории то снижают значение искусства до игры, до забавы, праздного развлечения («искусство для искусства»), то закабаляют его на служение внешним и чуждым, отнюдь не восхищающим и не вдохновляющим подлинных художников, целям. Связь искусства с эротическим возбуждением, с космическим расширением существа, стремление его к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности, — все это совсем игнорируется или затемняется господствующими теориями. Естественно, что «Философия Общего Дела» вопросам эстетики отводит подобающее место. Так, в большой статье II тома «Искусство, его смысл и значение» разработаны теории Канта—Шиллера—Спенсера о происхождении искусства из игры и борьбы; критически оценены перспективы эстетики будущего у Гюйо и др.¹⁰⁰

«Стремление искусства воспроизводить жизнь до того очевидно, что едва ли возможно серьезно оспаривать, что главное, направляющее значение в искусстве заключается именно в этом стремлении. Но как могло явиться такое стремление, если искусство есть только игра, источник же игры — борьба? Ни путем эволюции, ни каким-либо иным нет возможности объяснить происхождение стремления *давать жизнь* из борьбы, так как борьба,

ясно, что оборванную линию культурного развития придется начинать в другом месте, с другим людским материалом, начинать, вероятно, сначала — от «печного горшка». А. А. Блок под 22 марта 1913 года записал в своем дневнике (недавно опубликованном): «По всему литературному фронту идет очищение атмосферы. Это отраднo, но и тяжело также. Люди перестают притворяться, будто «понимают символизм» и любят его. Скоро перестанут притворяться в любви и к искусству. Искусство и религия умирают в мире, мы идем в катакомбы, нас презирают окончательно. Самый жестокий вид гонения — полное равнодушие»⁹⁶.

очевидно, питает настроения совершенно противоположные этому чувству»¹⁰¹.

После подробного обозрения памятников древнеегипетского искусства, тесно связанного с погребальными обрядами (как и у всех древних народов), Федоров заключает: «Только в то время, когда изображению, образу придавали реальное значение и вместе с тем когда человек ставил своей задачей созидание тела умершим, подержание их жизни, тогда только и могло быть заложено в искусство стремление к воспроизведению жизни, к созиданию, стремление, которым искусство живет и поныне, да и не может утратить его без потери своего серьезного значения. Это стремление есть лучшее доказательство, что источником искусства не была борьба, что оно также и не игра, что источник его нужно искать в любви к умершим» (II, 237).

Следующее определение имеем в неизданной переписке Н. Ф. Федорова среди писем, которые должны войти в III том «Философии Общего Дела»: «Искусство по существу своему есть осуществление всеми способами, какими только могут располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, осуществление того чаяния или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытывать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью близких людей»¹⁰².

Если все виды религиозного культа продиктованы стремлением к воскрешению, то и вытекшие из них, свободно продолжающие и раздвигающие сферу их действия виды отдельных искусств стремятся к восстановлению жизни, но в смысле ложном или в степени несовершенной. «Так, скульптура восстанавливает по нравственной (родственной и сыновней) необходимости то, что скрыто под землей по необходимости физической. Но бывшее и жившее скульптура восстанавливает в формах, еще не одолевших слепую стихийную необходимость, в формах еще мертвых, окостеневших, недвижных.

Живопись восстанавливает световую и теневую стороны жившего и его внешние очертания. Но черты и краски живописи, как и формы скульптуры, неподвижны, ограничены пределами одного только момента, краски «светят, но не греют», и вся живопись — только очерк, абрис, «опись жизни», бесконечно далекая от живописания действительности, от самой жизни.

Музыка, наоборот, всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний, но при всей своей задушевности она, именно по причине своей бестелесности, теряется в неопределенности частных и в расплывчатости общих настроений. Это нечто действительно задушевное, уже *за* пределами души, а не в ней самой непосредственно звучащее, это не самые *звуки*, а лишь *отзвуки* переживаемого и пережитого, передающиеся искусственными средствами через искусственно же устанавливаемую среду.

Наконец, драма восстанавливает бывшее и жившее уже не только в пластичной и красочной полноте форм, но и в движении, не подлинном, однако, а подложном: она выводит на сцену не под землей скрытого, не умершего, она только заставляет живущего “лицедея”, т. е. “лишь по виду деятеля” (по правильному древнерусскому определению), а не настоящего деятеля (“актера”) надевать маску умершего» (II, 153).

Бессилие и несовершенство отдельных искусств заставляло выдающихся художников строить планы их соединения. Касаясь проблемы синтеза искусств, Федоров наглядно показывает, в чем «ошибка Шопенгауэра, Р. Вагнера и их преемника Ницше, соединивших все средства для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели»¹⁰³.

Трагический синтез есть наследие отчаянно-оргиастических культов древности, где воскрешение мыслится лишь в виде «одержания предками потомков». Трагедия возникает «из духа музыки», диссонансирующей, нестройной, не достроенной и не нашедшей своего завершения в архитектуре. Такой зодческий, архитектурный синтез, конечно, и немислим без прояснения в сознании христианского, православного, литургического плана всеобщего спасения. Культ агнца в литургии исключает надобность культа козла в трагедии¹⁰⁴.

«Должны ли все искусства соединяться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединяться в архитектуре, как проекте мира, все погибшее воскрешающего, через все знания, объединенные в астрономии?» (II, 151).

«Музыкальная драма» Вагнера требует объединения искусств в «иллюзии, да и все дело человеческое сводит на иллюзию же», «весь театр, ее вмещающий, остается лишь внешним вместилищем этого механического сочетания искусств; участия в действии он не принимает». Иное дело — высшее проявление художественной архитектуры — храм: он «зовет все искусства к одухотворению, оживлению, не к подобию живого и жившего, а к действительному воссозданию жизни во всей ее полноте, красоте и силе». Зачаток атмосферической музыки — колокольный звон — как бы стремится расширить еще несовершенную, тесную и косную архитектурную форму храма, усовершенствовать, завершить ее, распространить на весь космос.

Все, что до сих пор именовалось архитектурой, с точки зрения Федорова, лишь крохотные начатки, робкая проба того, что может и должно быть. Архитектура орудует с силой тяжести, ее задачи до сих пор сводились к переворачиванию тяжелых глыб, к приданию грузным неорганическим массам подобия стройности и жизни организмов.

Зодчество будущего должно иметь дело не только с камнями и металлом, но и с атмосферическими токами — с электричеством и

эфиром, с магнитными полями. Сила тяготения современной физики сведена к магнетизму, тем самым вся «тяга земная» отдается в распоряжение новых космических зодчих. Сооружение магнитных столбов и арок, искусственных, полярных сияний и т. п., и в конце концов управление движением Земли и планет явится естественным следствием развития и роста атмосферической и метеорической регуляции. Сама эта регуляция и немыслима без гармонизации воздушных волн (атмосферической музыки), что будет вместе с тем и гармонизацией общечеловеческой психики.

Связь «настроения» с «погодой», с течениями воздушных волн не нуждается в доказательствах. Образы темной, обольщающей и угнетающей душу силы недаром именуются в Св. Писании «князьями власти воздушной». Борьба со злом психически всегда есть борьба за власть в воздухе. Но подлинной властью можно назвать лишь гармонизацию хаотических воздушных волн. Такая гармонизация дана во всяком «лирическом» (т. е. стройном, построительном) волнении, в каждом творческом возбуждении художника. Однако оно не продолжительно и не устойчиво. Космическое зодчество мыслится как упругая, не затихающая, не затухающая, не разрушающая музыка, как движущиеся прозрачные (но отнюдь не «призрачные») стены и своды магнитных полей. В открываемые ими ясные просторы каждому организму дается возможность «излиться наконец свободным проявлением»¹⁰⁵.

Мы не станем подробнее останавливаться на перспективах, открываемых для человечества литургически понятым синтезом искусств. В сравнении с сегодняшней жалкой действительностью все это легко может людям, далеким от художественного мировосприятия, показаться фантастическим, беспомощным и бесполезным бредом. О такой высоте и широте, какая дана вопросам «эстетики» в «Философии Общего Дела», никогда не смели даже мечтать самые отважные творцы и теоретики в области искусства. Искусство, по мнению Федорова, есть «именно то, что организует и упорядочивает науку». Художественно-творческая деятельность (координация образов) есть начало и конец — предпосылка и проверка — деятельности научно-исследовательской (координации чисел), как последняя, в свою очередь, организует и упорядочивает деятельность хозяйственно-трудовую (координацию усилий).

«Наука доказывается искусством», и коперниканская астрономия, вмещающая все науки, «доказывается небесной архитектурой, обнимающей все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории» (II, 348). Заветная цель всякого ученика (ученого) стать *мастером* (искусником, художником). Всякое искусство имеет свою учебу, свою технику.

Но технику (науку) современных разрозненных видов искусства можно назвать, по большей части, искусственно-научной, т. е.

условной, нарочно выдуманной. Техника же *естественно-научная* доселе еще не находит путей к переходу в искусство. Изобретателей, например, мы не можем все же назвать художниками. Однако они нечто уже большее, чем просто ученый; это подмастерья, но еще не мастера. Значит *современная наука*, возникающая на развалинах средневековой из коперниканского мировоззрения, еще не достигла степени искусства, она еще должна быть *доказана* и оправдана соответственным ей коперниканским мировоздействием. Все, чему присваивалось имя *нового искусства*, есть в той или иной степени реакция человеческого духа на картину мироздания, открывшуюся Копернику и его продолжателям.

В этом смысле Эдгар По, изложивший свою теорию космического строя в трактате «Эврика», был, оказывается, отцом «нового» искусства. «Эдгар По, — писал в своих заметках А. Блок, — подземное течение в России»; потому подземное, что в надземном все еще продолжают попытки художников поворотить оглобли к птоломеевски-платоновскому двоимирию, к вечному разделению земли и неба. Являлись даже покушения оправдать этот дуализм научно, сведя теорию Коперника на роль недоказуемой практически, непроверенной и не могущей быть проверенной гипотезы.

Все это не спасает «старого» искусства. Перед ним встает неотвратимый выбор: либо признать себя иллюзией, опьянением, родом наркоза, «возвышающим обманом» (мнимо и кратковременно возвышающим), либо всецело стать чертежом, проектом, пробой, черновым наброском, упражнением, подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству. По-видимому, уже сейчас дело стоит так, что отныне всякое сколько-нибудь крупное явление, даже в области отдельного искусства, тем более всякая серьезная попытка художественного синтеза, не может не принять во внимание перспектив, развернутых мыслью Н. Ф. Федорова. Тут чрезвычайно показательны некоторые пути русского искусства. Эстетические теории Вл. Соловьева, как и все его творчество 80-х годов прошлого столетия, испытали на себе мощное влияние этих мыслей. В свою очередь все, что создано ценного и прочного в новом русском символизме, тесно связано с Вл. Соловьевым, а через него — с Федоровым. *Непосредственное* влияние Федорова могло сказаться здесь лишь несколько позже, с посмертным обнаружением его книг. Андрей Белый в своих воспоминаниях о Блоке, говоря о конкретизации «Звука зари» нового века, свидетельствует: «Все искания и воплощения возникали проблемою связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли». Следующая стадия, — предвидит он, — «будет соединение философии Федорова с углубленной проблемой народ-

ничества, воскресения народного коллектива как хора, оркестра»*.

В грандиозных замыслах Скрябина ярко сказалась миротворчески преобразовательная устремленность русского художественного гения. Нет сомнения, создатель «Экстаза», «Прометея» и «Предварительного действия» сам себе, как засвидетельствовали его друзья и исследователи, «далеко не полностью уяснил все детали» той центральной мысли, того основного проекта, из которого рождались все без исключения его гениальные произведения. Идея «вселенской мистерии» для него осталась в тумане, формы ее осуществления рисовались то в трагическом, то в литургическом аспекте. Во всяком случае, какой-то сдвиг, порыв от хаотически-срывчатого «духа музыки» к принципам космического зодчества, к завершительному строю и своду здесь был налицо. «Он мечтал о безумии, — писал на другой день после смерти Скрябина Л. Сабанеев¹⁰⁶, — о колоколах, которые будут звучать с неба, призывая к шествию в страну чудес, о симфониях ароматов, о движущихся архитектурах из столбов кадилных фимиамов. Но чем дальше, тем труднее ему становилось справляться с охватывающим его потоком образов». Справиться можно было лишь при достаточно четкой целевой установке, которую способна дать искусству религиозная осознанность, подобная той, какую мы имеем в «Философии Общего Дела».

С другой стороны, вдохновенно-художественному синтезу Скрябина недоставало трезвого технического расчета, анализа, понимания свойства всего того материала, с которым он замыслил справиться. Проект мистерии был совершенно оторван от естественно-научной базы. Совершить в одиночку или небольшой группой дело гармонизации всей атмосферы планеты, не говоря уже о трансформации космической среды, — такая мечта не может нам не казаться безумием.

Скрябин не переваривал «театра», оторвался от театрального синтеза искусств, осуществленного Вагнером. Он хотел расширить на весь космос то, что совершается в храме. Колокола, звучащие с неба, столбы кадилных фимиамов — все это элементы храмового культа. «Движущаяся архитектура» задана художнику существованием храма, но осуществление задания, по смыслу культовой традиции, должно быть делом мощного всенародного коллектива (хора, оркестра), орудующего при помощи всех инструментов, какие только находятся в распоряжении инженерии и техники. Так лишь можно понять апокалиптический образ гуслей, стоящих

* Эпопея. Литературный ежемесячник под редакцией А. Белого. М.; Берлин: Геликон, 1922. № 2. С. 119.

на огнестеклянном море и поющих новую песнь пред престолом Божиим и ликом Агнца¹⁰⁷.

«Обозревая колоссальный прогресс техники, — писал проф. Н. А. Умов¹⁰⁸, — следует допустить, что в будущем он доведет машины до такой степени утонченности, что управление машиной все более будет приближаться к типу искусства, например к исполнению музыкальной пьесы. Как подобное исполнение, не режущее ухо, доступно не всякому, так и управление машиной. Требование все больших и больших способностей, не только умственных, но и индивидуальных, в уходе за совершенствующейся машиной будет все более и более отеснять от производства людей-автоматов, оставляя в их распоряжении лишь грубые крохи этого производства»*.

Слишком понятно, почему (как это и рисуется откровением Иоанна) не все сразу могут научиться новой песне. Утонченные, одухотворенные машины (музыкальные инструменты) сливаются с телом, становятся его продолжением, органом: тем самым омашиненные, механизированные люди, приспособившие себя к устаревшим и более не нужным «бездушным» машинам прежнего типа — а такие люди и составляют живое мясо промышленной цивилизации («Царство зверя»), — окажутся трагически отставшими от производственного процесса, как скоро производство начнет сливаться с творчеством. Во избежание подобной отсталости, грозящей человечеству катастрофическими срывами на всех путях, широкие слои трудящихся людей должны быть, по плану Федорова, заблаговременно вовлечены в сферу активной научной работы: «все должны стать познающими» — это минимум, при котором возможно их участие в «литургии оглашенных». Вот почему таинственная (не проясненная пока во всех деталях) вселенская мистерия, эта внехрамовая «литургия верных», доступная покуда лишь обостренной психике сравнительно немногих художественно-восприимчивых и творчески заряженных людей, лишается своей почвы (огне-стеклянного моря!), без предварительного всеобщего *научения и оглашения всех*¹⁰⁹.

Смутные порыва и грезы Скрябина могут быть всецело поняты и прояснены лишь на фоне учения Федорова. Самому композитору это учение осталось неизвестным**. Но тот, кто попытается разобраться в его духовном наследстве, должен будет проделать здесь большую работу сличения. Она уже начата исследователями Скрябина. Игорь Глебов сопоставил скрябинский замысел с тем, чего

* Проф. Н. А. Умов. Собрание сочинений. Т. III. С. 625.

** К стыду окружавших его в последние года и «охотившихся» за ним высокообразованных московских мистиков, религиозных философов и поэтов.

требовал от строителя-художника Н. Ф. Федоров. В недавней большой книге о Скрябине Б. Ф. Шлецера автор с особым вниманием останавливается на проектах «Философии Общего Дела»¹¹⁰.

Мы должны упомянуть еще об одном, совсем уже недавнем, крупном явлении русского искусства, находящемся уже в непосредственной зависимости и теснейшей связи с этими проектами. Это творчество умершего в 1922 г. живописца В. Н. Чекрыгина¹¹¹. Посмертная выставка его произведений, открытая в 1923 году в Москве в Цветковской художественной галерее, вызвала единодушное восторженное изумление. Динамическая, синтетическая цельность художника поставила его вне всяких сравнений с тем, что дает современная живопись. Приведем отрывки из характеристики Чекрыгина, сделанной профессором А. Бакушинским¹¹².

<...>

Очертив личность молодого художника, при жизни умевшего, сосредоточась, уйти в себя и скрыться от шума известности, на которую он имел все права, критик характеризует его творческий лик, странно и властно волнующий, — настолько он раскрылся в огромном числе рисунков, эскизов, создаваемых для себя...

«Это — фрагменты титанического замысла, такого же неожиданного и немислимого для современного художественного бессилия, измельчания творческой мысли, как все, что делал этот исключительный человек. Почти все это — предощущения и видения живописного изображения Воскресения Мертвых.

Величественная тема самого таинственного и страшного момента мировой истории в его разрешении победы новой плоти над силой смерти глубоко волновала художника в последние годы его жизни. Его рисунки, эскизы, сотни чудесных ликов, позволяющих нам созерцать становящееся чудо. С первых же впечатлений мы во власти видения. Первые моменты инстинктивной самозащиты. Вы хотите уйти, оторваться. Вам тяжело, не по земному тяжело. И — не можете. Без конца, долгими часами, в растущем душевном напряжении, вы погружаетесь в особый, жутко и глубоко волнующий мир. Он весь дематериализован, весь в светящемся тумане, прорванном ритмическими интервалами — сгустками тьмы. В этой первичной космической туманности, как в видении Иезекииля, формуется плоть воскресающая. То черной резкой тенью, то четкой, суровой и простой линией художник дает ей явную телесную пластическую осязательность. Провалы глазниц в черепах, проступающих в световом мерцании, заполняются взором, становятся зрячими, полными познания реальности собственного воскресения в глубине и силе душевной муки и радости.

Это внизу. Это в начале акта. Дальше и выше просветленная плоть, но не менее реальная, не менее пластически ощутимая в легком и гибком движении тел, всегда направленном вверх, обычно по ясным и строгим вертикалям... Еще выше — растворение плоти в свете, в трепещущей радости последнего освобождения. Вся эта органическая цельность замысла сковывает и его фрагменты в поразительно крепкое и живое целое. Это

целое покоряет и захватывает всей совокупностью имеющихся у художников средств. Здесь нет различия между «что» и «как». Перед нами единое и неделимое живое существо, изумительно полно живущее в целом и в каждом из фрагментов, представляющем вполне законченный мир, целостный образ»*.

<...> Все художественное credo Чекрыгина вытекает из «Философии Общего Дела», которая с 1919–1920 гг. становится его настольной книгой и тогда же начинается небывалый расцвет творчества художника. В посмертном его (еще неизданном пока) трактате-поэме «Собор воскрешающего музея» мы имеем оригинальное приложение мировоззрения Н. Ф. Федорова к проблеме развития искусств и, в частности, задач живописи, которая от созданий мертвых подобий организма должна постепенно восходить к прощупыванию живой световой ткани преображенного тела. Несколько замечательных (не попавших на выставку) рисунков должны были иллюстрировать «Собор воскрешающего музея». Самый удачный из них передает важнейший литургический (евхаристический) момент соединения праха отцов с их световыми образами (иконостасом); молящееся воздевание рук сына (земная церковь) являет собою деятельное орудие и живой мост этого соединения.

Такое явление, как творчество Чекрыгина, с достаточной ясностью предугадывает, куда пойдет современное искусство, если только встанет от одра своего, если вообще ему суждено взять свой одр и ходить. Покуда что у одра собралось немало врачей, но все лекарства их не впрок больному. Искусство, уводящее от жизни, тепличное, оранжерейное, искусство экономически привилегированных и внутренне вырождающихся сословий теряет последние крохи своего очарования. Группы художников и теоретиков выдвигают лозунг: искусство должно строить и организовать жизнь. Но при малейшей попытке конкретизации этого лозунга оказывается, что искусство должно раствориться в производстве... мертвых вещей. Короче и откровенней — искусство должно умереть как таковое. «Сдавайтесь, певцы и художники, кстати ли вымыслы ваши в наш век положительный?» Эта старая песня иконоборцев никогда еще не звучала с большей силой, с большим подобием правоты, нежели в нашу эпоху. Как не раз подчеркивает Федоров, иконоборство заключало в себе живую струю протестующего чувства и действенной воли, не мирящейся с воскрешением отцов в виде только застывших образов и подобий.

Седьмой Вселенский собор принял во внимание опасность срыва иконопочитания в идолопоклонство, поставив художнику религи-

* А. Бакушинский. На пути к великому искусству // Жизнь. Литературно-художественный журнал. М., 1922. № 3. С. 132–134.

озно осознанную цель. Ряд течений современного конструктивизма беспомощно барахтается между принципами целесообразности и утилитарности. Целесообразность при отсутствии ясно сознательной, последней цели оказывается пустым местом. «Практическая» же организация текущей жизни обертывается на деле организацией скорейшей смерти, смерти индивидуума, задыхающегося в условиях промышленной цивилизации и, быть может, смерти человечества в его целом.

«Искусство, — говорят нам, — должно раствориться в жизни»¹¹³. Но как протекает и чем кончается эта самая жизнь, которая растворяется в себе искусство? Протекает она, как водится, в медленном или убыстренном разложении и распаде органических тканей. Кончается же она, разумеется, смертью. Выходит, что от растворения в себе тучной коровы искусства тощая корова жизни сама ничуть не пополняет, скорее вовсе протянет ноги. Иное дело, когда искусство поставит ясную задачу органического противодействия всякому падению и распаду, борьбу с «духом тяжести». Уже начали сознавать, что конструкция техническая (современной инструментальной орудийной техники) не имеет еще в себе признаков конструкции *художественной*, что, например, вся новая архитектура донельзя удалена от искусства и не ищет путей к нему. «Строитель небоскребов работает перед жесткой и требовательной трудностью, под которой человеческая фантазия задыхается, как улитка под тяжелой скорлупой... Двадцатый век не шутит. Известные идеи требовали внешних форм. Вот они. Благодарите же архитектора и живите в этих домах. Вы не можете? Эти прямые линии и голые стены способны довести до самоубийства?» * Что ж, к этому, видимо, как раз и хотели подвести вас «известные идеи».

Идеи другого рода вам остались неизвестными, не правда ли? Между тем не один Н. Ф. Федоров приходил к определению искусства как противодействия падению, как стремления овладеть силой тяготения, снять с ядра телесной жизни тяжелую скорлупу инертной и косной магнитной среды. Добросовестное наблюдение любой области художественного творчества всегда уполномочивало теоретиков на такого же рода утверждения.

«Изучение синэстетического характера произведений искусства на основании теорий профессора Ле-Дантека об имитации и коллоидных резонансах¹¹⁴ приводит к выводу, что артистическое чувство есть лишь одна из функций тяжести. Изучаем мы жест (пластику) или слово (звук) мы все равно должны прийти к неизбежному

* И. Эренбург. Новая архитектура // Известия ВЦИК. Москва. 9 января 1927 г. Это заявление есть плачевный финал долгих конструктивистических увлечений и чаяний автора, выраженных ранее в книге «А все-таки она вертится» (Берлин: Геликон, 1922).

заклучению, что искусство есть выразительная форма всемирного тяготения» *.

Этого рода мысли доселе не получили еще должного резонанса в широких слоях «мыслящего» общества. Оттого идея архитектурного литургического синтеза искусства все еще остается уделом немногих, творящих пока «про себя» художников. Но будущее явно за ней, если только вообще искусству и культурному человечеству суждено будущее. Музыкально-символический синтез недавних лет не смог окончательно избавить художников от трагизма, от кошмара бесцельности и бесплодности. Лучшее, что он дал, были «предчувствия и предвестия». Теперь они должны кристаллизироваться в проекты и планы. Религией дается предельная целевая установка, организующая искусство. Недостаточная включенность искусства в литургию, существование «светского» искусства, реставрирующего языческие культы, свидетельствует лишь о слабости и робости христианского религиозного сознания. Если практика умного делания, рекомендуемая не для одних только пустынных, но и для мирян, требует непрерывной молитвы, требует, следовательно, чтобы молитвой было насквозь проникнуто, от молитвы неотделимо, молитвой вдохновляемо и направляемо всякое человеческое чувство, желание и действие, то нельзя не признать, что это предельности и осуществимо лишь в случае определенной целеустремленности, в случае превращения всех жизненных действий и отправлений в частицы единого дела, соборно совершаемого по единому плану. План же этот заимствовать неоткуда, как только из чинопоследования литургии, где молитва всей церкви, возносясь к своим вершинам, достигает по ощущению верующих (верных) крайней точки своего действия на видимую косную среду: пресуществления (существенного изменения внутренней формы).

Художественное вдохновение есть состояние, наиболее близкое к вдохновению молитвенно-религиозному и благодатному освящению и пресуществлению. Пронизанное, организованное, освобожденное от хаотической мути и демонических срывов молитвой — искусство, в свою очередь, организует науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества, включая и ее в молитвенно-литургическое действие. И только таким путем организованная наука сможет уже по-настоящему организовать весь человеческий труд. Недостаточная включенность искусства в литургию создает почву для «обольщений второго апокалипсического зверя»¹¹⁵ (магнетически-гипнотических массовых внушений); недостаточная включенность науки в искус-

* Жак Д. Удин. Искусство и жест / Пер. кн. С. М. Волконского. [СПб., 1911]. С. 207.

ство порождает силу зверя первого¹¹⁶ (механически-принудительных «организаций»).

Правильная организация труда, иначе сказать, нормальное взаимоотношение труда и науки было предметом исключительного внимания и размышления Федорова. «Философия Общего Дела», по самой сути, должна быть осмыслением и оправданием «дела» — работы, труда. Философия Федорова — это грандиознейший апофеоз труда, какой только когда-либо создавала человеческая мысль. Но труд всемогущ и плодотворен только при условии нераздельно-го слияния его с наукой.

Современность судорожно и тщетно ищет путей к такому слиянию. Если, как мы видели, в основе всех кастовых и сословных делений лежит разрыв между людьми знания и людьми дела, то, спрашивает Федоров, заслуживает ли названия истинной та сословная наука (университетская), которая основывается на наблюдениях, «производимых кое-где, кое-когда и кое-кем», а также «кабинетных и лабораторных опытах, выводы из которых прилагаются к фабричной и заводской деятельности». «Не должна ли наука быть достоянием всех, быть выводом из наблюдений, производимых везде, всегда и всеми, выводом, прилагаемым к регуляции, т. е. управлению слепой и бесчувственной силой природы? Вправе ли наука “чистая” быть безучастною к человеческим бедствиям, т. е. должна ли быть знанием только для знания? И не преступна ли наука прикладная, создающая предметы вражды, мануфактурные игрушки и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими обращению земли в кладбище? *Все должны быть познающими и все — предметом познания*»¹¹⁷.

<...> Мы не станем излагать основы той социологической и экономической доктрины, которая может быть развита на основе учения Федорова. Данная им критика капиталистического строя убийственна и неотразима. В сравнении с ней представляются довольно беспочвенными и беспомощными бутады социалистической или анархической науки, клеймящих классовый гнет, раскрывающих связь этого гнета с процессами торга и войны, но не уразумевших того, что и торг, и война суть неотделимые элементы «порочного целого», неотвратимые результаты того производства мертвых вещей, производства тряпок и игрушек, разжигających похоть, которым занято капиталистическое общество и за пределы которого еще доселе не простирались мечтания и проекты строителей будущего «трудового» общества. Пустота и бессодержательность этих мечтаний делает их недостаточно приемлемыми, доказательными и увлекательными для всех людей: вот почему им приходится опираться лишь на тех, кому все равно нечего терять, на тех, чье положение наиболее нестерпимо в существующем эко-

номическом строе, и призывать их, главным образом, к расшатыванию, к разрушению этого строя, к социальной борьбе, в надежде, что после победы угнетенных классов «само собой» начнется новое строительство, восстановится «новое» производство. Но поскольку восстанавливается не новое, а все то же единственно известное старое производство, постольку оно неотвратимо влечет за собой прочие ненавистные части «порочного целого». Сначала торг, а затем и войну. У смертельно, казалось бы, раненого зверя, как ни в чем не бывало вырастает новая голова. Вот отчего вопросы положительного технического и хозяйственного строительства, вопросы производства, организации труда естественно выдвигаются мало-помалу всюду в центр общественного внимания. До недавних пор социально-экономические учения всех типов отводили этому вопросу лишь крошечное место где-то на задворках сооружаемых систем. Даже самое содержание и объем понятия «труда» оставались не раскрытыми: весь интерес был отдан «капиталу». Переломный момент назрел лишь в начале двадцатого века, сперва в кругах довольно далеких от каких-либо социально-реформаторских стремлений.

Примененная на американских заводах система инженера Ф. Тейлора, первые методы хронометража и учета трудовых усилий, оказались тем горчичным зерном, из которого выросло огромное научно-производственное движение, охватившее все культурные страны. Все как-то сразу вдруг постигли, что труд человеческий должен быть, наконец, организован, что наука есть та именно сила, которая его организует. Однако настоящая стадия движения позволяет, в сущности, говорить не столько о *научной организации*, сколько о «полунаучной механизации» труда. Для того чтобы организовать труд по-настоящему, наука еще сама должна быть сколько-нибудь серьезно организована.

Мы не имеем сейчас науки цельной и всеобщей, о которой в свое время мечтали Бэкон, Лейбниц, Конт и др. «Наука, — пишет один современный автор, — знает или изучает закон всевозможных явлений, естественных и социальных, кроме законов... своего собственного развития. И нынешняя наука, всех и все изучающая, как наиболее научно, наиболее продуктивно организовать труд, сама остается неорганизованной, даже непознанной с этой стороны, вполне уподобляясь в этом отношении тому врачу, которому его пациенты могли бы сказать: “врачу, исцелися сам”, или иголке, которая, по пословице, “всех обшивает, а сама голая ходит”»*.

* Д. Вайсман. К вопросу о повышении производительности научного труда. Екатеринбург, 1919. С. 4. Ср. также: А. Горностаев. Экономика научного производства // Октябрь мысли. 1924. № 3-4 и 5-6; А. Гастев. ЦИТ как изыскательное сооружение // Организация труда. № 41. 1928. С. 21.

Наука неорганизована вдвойне — как сумма понятий и методов, с помощью которых человек стремится познать мир и управлять им, и как род деятельности, направленной на добывание и обработку этих понятий и методов. Если организация науки во втором смысле, т. е. научной деятельности как одного из видов труда, как одной из форм траты человеком своей трудовой энергии, — могла бы быть достигнута средствами самой науки, то организация ее в первом и основном смысле, т. е. координации того множества идей и методов, какие накоплены на путях научно-познавательного процесса, требует уже нового организационного принципа, — *сверхнаучного*, требует, как мы выше видели, принципа *художественного*. Те способы организации труда, какие разработал тейлоризм и ряд ответвившихся от него направлений, можно рассматривать как первые лишь прощупы и частичные пробы еще не осознанного всеобщего организационного плана. Чем шире развивается управленческое движение, тем углубленней становятся проблемы социальной инженерии, чем серьезней работникам просвещения и культуры приходится задумываться над вопросом взаимоотношения физического и умственного труда, тем резче вырисовывается срочная необходимость найти достаточно четко организованный принцип для этого последнего. Современность наша вплотную наконец придвинута к двум крайне простым вопросам, на которые тщетно ждал ответа философ общего дела от своих современников. Берем их формулировку из неизданного письма Н. Ф. Федорова:

Вопрос первый: «Доросла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно?»

Вопрос второй: «Может ли эта организация держаться без священной цели воскрешения?»¹¹⁸

На первый вопрос слышим все чаще и громче ответ утвердительный. Ряд выдающихся представителей самой науки крайне озабочен созданием мирового научного центра. Еще перед германской войной В. Оствальд¹¹⁹ призывал к международной консолидации ученого мира, к образованию «всемирного ума», мозга земного шара. Эту цель ставило основанное в 1911 г. в Мюнхене общество «Die Brücke» [«Мост»]. Однако опыт мировой войны и поведение самого Оствальда и других выдающихся ученых, всецело поддавшихся националистической шовинистической эпидемии, наглядно показал, сколь неустойчива подобная организация, не воодушевленная священной целью.

Всемирный ум с необыкновенной легкостью сдается в плен всемирному безумию и рабству, служению темным страстям, таящимся в коллективном подсознании. Оправданием такого служения выставляется *патриотизм*, т. е. связь с отцами и предками. Полное примирение отдельных племенных, расовых патриотизмов

немыслимо до той поры, пока от темного, стихийного и частично воспроизведения предков (рождения) не обозначится переход к воспроизведению их явному и всецело-сознательному (воскрешению). Наука неизбежно будет служить либо тому, либо этому: но в первом случае ее «организация» построится на песке (на хаотической основе) и послужит в конечном счете еще большей дезорганизации и распаду. О «продуманном, исчерпывающем учете научных сил в мировом масштабе», о «мировом объединении ученых» мечтают и сейчас многие видные деятели европейской науки. У нас настойчиво повторяет эту мысль академик С. Ольденбург¹²⁰: «Прежде всего надо познать себя, — обращается он к своим товарищам по научной работе, — а себя мы не можем познать, пока мы только какие-то раскиданные по всему свету песчинки, чуждые одна другой. А ведь если действительно захотеть, не пройдет каких-нибудь двух лет, и мы сможем смело подсчитать все свои силы и приступить к созданию плана великой мировой научной работы. Гении, великие творцы укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые шаг за шагом, обрабатывая землю, по которой пойдут, совершат мирное и окончательное завоевание земли для творчества соиздательного»*.

Остановка, оказывается, за малым, стоит только захотеть. Почему-то, однако, хотения человечества не направлены в эту сторону с достаточной силой. Не потому ли, что цели объединения все еще не указаны и не ясны ни рядовым работникам науки, ни даже самим «гениям» и «творцам»? Как на образец ожиданий и надежд, какими сейчас воодушевлены авторитетнейшие из научных деятелей, сошлемся на речь академика А. Ферсмана¹²¹ «Пути к науке будущего». <...> Из лабораторий и кабинетов высших школ наука переходит к собственным формам организации. Я вижу первую тропу к науке будущего... Я вижу ее, эту науку, как мощный государственный механизм, я вижу всемогущую власть ее и ее деятелей, могучее подчинение науке всех элементов государственной жизни, торжество мысли, творческих порывов. В этом будущем строителем жизни будет ученый, не оторванный от окружающего мира, а тесно связанный с ним: он будет иметь свое право владеть этим миром, ибо только его достижениями будет этот мир жить. Время кустарной работы прошло, прошло время индивидуальных порывов, разбросанной, бессистемной методики. Героическое время науки в прошлом, надо строить ее сейчас иначе, необходимо согласование и соединение, необходимы новые формы научного творчества. И, сочетая красоту и величие индивидуаль-

* Творчество. Сборник статей. Пг., 1923. С. 15.

ного творчества с коллективным трудом, наука на грядущих путях должна сама построить себе новое здание. Я не знаю, как она его построит, но уже сейчас можно сказать, что это будет *одно* здание для всего человечества и что великое объединение народов будет только под знаменем единой науки и единой мысли. Вижу ясно этот второй путь к науке будущего: путь торжествующего слияния народов под все растущую мощью научной интернациональной организации» *.

Далее академик Ферсман обозревает окружающие завоевания научной мысли и крушение устоев старого мировоззрения. Увлекательная картина не только организационно-технического, но и творчески-методологического объединения наук рисуется его взору. К этой картине обратимся ниже. Оглядываясь на окружающее, автор «Путей к науке будущего» видит иные картины, картины голода, нищеты, злобы и ужаса... «15 миллионов убитых, 10 миллионов искалеченных человеческих жизней, 30 миллионов обреченных на смерть от голода, и не видно конца нависшим тучам с зарницами новых войн, с новыми потрясениями и угрозами гибели культуры».

Вопрос весь в том, что растет быстрее: интернациональная мощь организующейся науки или стихийные антагонизмы разрозненных частей человечества. «Одно несомненно, — заканчивает свою речь академик Ферсман, — будущее зависит от самого человека, оно зависит от нас самих, если мы только сумеем сквозь окружающий нас мрак пронести к светлому будущему яркий факел науки».

Роковое «если» должно заставить всех тех, кто серьезно сознает свою ответственность в столь исключительный момент истории, напрячь всю силу мысли и воли, чтобы «суметь». Стоит понаблюдать, из каких элементов складывается «окружающий нас мрак», чтобы сейчас же заметить, что в сложении и сгущении этого мрака принимает крайне деятельное участие некий чад, идущий как раз от факела, если не науки (ведь сама наука, как нечто целое и единое, еще только собирается и хочет быть), то от множества отдельных несогласованных друг с другом наук, от *полунаучности*, от той недодуманной, недоразвитой «*полунауки*», которую так метко характеризовал Достоевский (устами Шатова в «Бесах»): «Полунаука — самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких не приходило до сих пор еще никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, пред которым трепещет даже сама наука и бесстыдно потакает ему».

* Академик А. Ферсман. Пути к науке будущего. Речь, произнесенная на годовом акте Географического института 30 января 1922 г. Пг.: Научно-химико-техническое издательство. С. 7–13.

Никакой фанатизм религиозного изуверства, отличавший былые века, не годится в сравнение с фанатизмом сектантов науки. Становясь общественной силой, такая научная секта обычно стремится дать «разумное» оправдание тому или иному виду национального, расового, сословного или профессионального антагонизма, входит в контакт с самыми темными, придавленными в процессе культурного роста страстями человеческой природы, разнуздывает их и тем самым всячески способствует углублению и ускорению общественного распада. В жуткой картине современности ак<адемиком> Ферсманом оттенены черты, составляющие специфическую особенность нашей эпохи. Как виделось опять-таки Достоевскому (в каторжном сне Раскольниковова): «Никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали эти зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга... Собирались друг на друга целыми армиями... воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусались и ели друг друга...»

Чтобы пронести тот факел, о котором говорит академик Ферсман, объединить человечество для созидательной работы и разогнать нависающий мрак и угрозу гибели всей культуры, наука в первую очередь должна одолеть самого страшного своего врага, самого немилосердного деспота — *полунауку*. Нет сомнения, что даже внешне организовать в международном масштабе ученые никогда не смогут и просто не успеют предупредить в этой организации иных, темных и зверских сил, если только одновременно не произойдет объединение разрозненных наук в цельном мировоззрении, в четко разработанном общеприемлемом плане единого мировоздействия. Контуры такого мировоззрения как будто начинают уже выкристаллизовываться из хаоса неопределенного множества «моделей», условно-эстетических картин мира, коими изобиловали частные науки или даже одна и та же наука в интерпретациях разных школ.

С того момента как физика переварила и растворила в себе механику, превратила ее в отрасль электродинамики, физика обнаруживает ясную тенденцию стать наукой наук, единой наукой о «естестве», о природе. Можно сказать, что ни одна из современных наук не свободна от ее воздействия. Все расступается перед методами физики, все в нее вливается, как часть в целое. «Ее методика, — заявляет академик Ферсман в упомянутой речи, — раздвигающая ежечасно рамки познаваемого мира, ее математический анализ и глубокий философский подход, глубоко захватили в своих завоеваниях области других дисциплин: уже повелительно

распоряжается физика в старом царстве химии, создавая совершенно новый мир понятий и ставя перед химией новые проблемы химической физики. Старая кристаллография превратилась в главу физики о строении материи; минералогия, геохимия и астрофизика стали сливаться в совершенно новую область научного познания*.

Единство мысли и единство метода — вот что несет за собою торжествующая физика, и все точное положительное знание объединяется вокруг этой научной дисциплины, в ее методах видя правильные пути успеха». Науки гуманитарные и исторические, не сумевшие пока пойти далее сравнительного метода исследования, тоже потянулись на новый путь. «Уже врываются новые методы точного анализа в старую археологию и социологию, психологию и генетику человеческого рода; уже наука о доисторическом человеке перешла в область господства естественно-исторической мысли...»

Вслед за химией, уже целиком проглоченной физикой, движутся в том же направлении биология, физиология и психология. «К самой загадке жизни осторожно и постепенно подходит человек».

<...> «И человек, упорно анализируя жизнь и ее проявления, ищет способов управления ею: он открыл в ультрамикроскопе мельчайшие живые организмы, соизмеримые с длинами световых волн, содержащие в клетке небольшие количества молекул вещества, он в электрокультурах с огромным успехом ускоряет процесс роста некоторых растений, намечая новые пути к культурам будущего. Он пытается вмешаться в явления наследственности и, глубоко проникнув в ее законы, не только создает новые области знания генетики, но и властно направляет развитие организованного мира по тому пути, по которому хочет его воля и мысль. Широкой волной разливаются идеи евгеники, и будущее человеческого рода, его физический и умственный прогресс рисуется как закономерный, природный процесс, легко регулируемый сознательным участием в нем самого человека. Наконец, над жизнью самого индивидуума он пытается захватить власть... Пусть несмелы еще эти пути, пусть еще не решена проблема жизни, все же первые опыты сделаны, надо их углубить! И одновременно с этим идет завоевание самых высоких проявлений природы человеческой мысли и психики. Новые естественно-исторические методы врываются в область психологии и физиологии чувств. Уже рисуется в теориях ионного возбуждения академика Лазарева¹²² движение челове-

* Эта новая область и есть именно то, что разумел автор «Философии Общего Дела», говоря об *астрономии*, в которую должна влиться физика со всеми прочими науками. Будем ли мы это слитное единство называть астрономией или *астрофизикой*, или, наконец, просто *физикой* (в смысле универсальной науки о «естестве», о всем сущем), от этого, конечно, дело не изменится.

ской мысли, как электромагнитной волны, и упорным трудом пытаются ученые уловить эту область психической жизни точными методами электромагнитного анализа. Как ни слабы еще эти попытки, но они нам определенно говорят, что весь мир человеческих переживаний, сама творческая мысль человека явится последним высшим этапом научных исследований физика» *.

С вопросом о непосредственной передаче электромагнитных вихрей (волн), излучаемых человеческим организмом, вплотную сталкивается сейчас школа академика Лазарева. Согласно ее утверждению, живое существо (человек) играет роль трансформатора, превращающего одни виды энергии в другие, и в том числе — в нервную. О перспективах возможных достижений, отсюда открывающихся, вот что пишет один из учеников Лазарева — инженер С. А. Бекнев:

«Когда человечество овладеет вполне методами и законами трансформирования новой энергии, то ясно, что для него откроются совершенно новые горизонты. Если человечество может превращать световую энергию в нервную, то и обратно организм сможет трансформировать нервную энергию (энергию мысли) в световую. Человеку не нужен больше свет, он сам является источником такового. Где он появляется, там светло и тепло. Когда человек будет в состоянии координировать по желанию превращение нервной энергии в механическую, то ему не трудно будет устранить силу притяжения, а следовательно, вопросы передвижения без каких-либо приборов легко осуществляются сами собой только как результат мышления. Передача силы на расстояние, наоборот, обусловит развитие сил притяжения и связанные с ними возможности созидать такие сооружения, которые, по громадкости входящих в них предметов, до сего времени были недоступны. Далее возможно электрохимическое влияние на видоизменение строения вещества, на произрастание растений, на образование не только новых живых организмов, но и различных (весьма сложных космического типа) систем микромасштаба» **.

* Академик Ферсман. Пути к науке будущего. С. 46–51.

** С. А. Бекнев. Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования рабочих коллективов максимальной производительности труда. М., 1923. Склад издан<ий> ВСНХ. С. 18–19.

По поводу научных построений, развитых в этой книге, нам пришлось беседовать с акад. П. П. Лазаревым, который подтвердил, что гипотеза Бекнева всецело вытекает и закономерно продолжает теорию ионного возбуждения. Против ожидаемых результатов овладения процессом органической трансформации энергии физику, по его словам, нечего возразить. Вопросы эти встали на очереди. Остановка за нахождением *единицы измерения* нервной энергии. В этом направлении делается ряд опытов.

Подобные картины будущего, столь живо напоминающие последние страницы Откровения Иоанна (город «не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его... спасенные народы будут ходить в свете его... ночи там не будет... древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды»¹²³ и пр.), являются уже в настоящее время единственно надежной путеводной нитью для всякого, кто захочет основательно продумать всю проблематику организации и максимальной производительности труда. И мы уже имеем целый ряд теоретиков и практиков научной организации труда, сумевших в той или другой степени учесть роль космической проектики как стимула трудовой производительности.

В 1924 году в Москве вышла книга Вал. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда»¹²⁴. Автору совершенно ясно, что «проблема овладения временем есть не что иное, как дальнейшее углубление проблемы НОТ, в особенности в той части этой науки, которая касается использования времени». В постановке Муравьева «использование времени переходит в овладение им. Цель организации культуры, в результате осознания проблемы времени, есть преобразование мира в смысле победы людей над слепыми и косными его силами». И НОТ получает действительно бесспорную цель только в связи с приданием ей такого смысла. <...>

«В природе и в истории постоянно действуют воскресительные силы жизни. Они воссоздают многое из того, что сохранилось в виде записей, повторение чего почему-либо нужно. Такое воскрешение из природного должно стать разумным. Орган жизни, могущий организовать и направить такое использование старых форм, а также исправить их и дополнить, есть сознание и действенный разум...

Если представить себе разумную и систематическую организацию и массовое совершение таких воскресительных процессов, можно получить в конце концов их слитие в единое преобразование, меняющее весь мир. Этим путем жизнью побеждается смерть. Генетика превращается в анастатику, искусство рождать — в искусство воскрешать».

Автор «Овладения временем» отдает себе также отчет о той роли, какую должно сыграть искусство в качестве высшего организующего принципа анастатической и космократической проектики и практики. Он касается проблемы синтеза искусств и задач новой архитектуры. «Само собою разумеется, — заключает он, — что вступление на путь такого космического строительства должно повлечь за собою уничтожение граней между отдельными видами искусства, с одной стороны, с другой же стороны — уничтожение граней между этим объединенным искусством и всею остальной творческой работой человечества. Тогда искусство впервые войдет

полностью в жизнь, будет ее душою и руководителем. Жизнь станет совокупностью звуков, цветов, озарений, целокупных ощущений и прозрений, станет целостным движением, направляемым вдохновением и разумом к единой цели — преодолению времени» *.

Космические перспективы и творчески преобразовательные цели, открывающиеся для объединенного в труде человечества, оказываются, таким образом, необходимой предпосылкой для самой возможности планомерной и плодотворной организации *труда* **. Тем яснее, казалось бы, необходимость их для организации *науки*, при которой она могла бы иметь свой «центр и органы повсеместно». Чем и как ученые убедят неученых идти за ними? Сможет ли наука, объединенная и целостная, увлечь за собой трудовые массы народа? Для этого научное мировоззрение должно оказаться нагляднее, представимее и понятнее той приготовленной к невежественному вкусу стряпни и мазни, какую не устают преподносить народу фанатические сектанты полунауки.

Для людей, далеких от математической физики, будет ли сколько-нибудь ощутима и представима та картина мироздания, какая вырисовывается из совокупности современных физических теорий и гипотез? О непредставимости, почти непереносимости этой картины для обыденного сознания красноречиво свидетельствуют сами теоретики. Мир привычного, трехмерного пространства, мир твердых, плотных, осязаемых вещей, предметов, на которые можно опереться, — этот мир перед остротой пристального взгляда современной физической науки растаял, расплавился, испарился без остатка. Чем дальше, тем больше вынуждаемся мы ориентировать все свои восприятия и предприятия не на осязание, а на зрение, *на скорость света*, — эту, отныне поверочную инстанцию всякого движения и действия. Длина и форма тел меняется от их положения в пространстве, в новом четырехмерном пространстве, включающем в себя время как одно из своих измерений, причем вполне произвольным остается взаимоотношение координатных осей, одну из которых мы, по желанию, интерпретируем как ось времени. С того момента как процессы движения, по существу, свелись к электромагнитным процессам и Вейль¹²⁶ получил возможность, наряду с чисто геометрической теорией тяготения Эйнштейна, построить чисто геометрическую теорию электричества, между магнитным полем и полем тяготения выяснилось закономерное геометрическое соотношение. С физической точки зре-

* Валериан Муравьев. Овладение временем. М., 1924. С. 8, 103, 109.

** Любопытные художественные иллюстрации этого можно извлечь также, например, из книги организатора и директора Московского Центрального Института труда Алексея Гастева «Поэзия рабочего удара»¹²⁵.

ния геометрический квант оказывается *действием*, умноженным на постоянную скорость света, причем под действием понимается произведение энергии на время. Другими словами, не повышая до крайней степени всей своей органической действенности, актуальности, сейчас трудно ориентироваться и просто нельзя выстоять на космическом ветру, среди эфирных зыбей электромагнитного океана вселенной, где скрещиваются, плотнеют или рвутся бесчисленные узлы силовых линий, где «первообразы кипят, трепещут творческие силы», где «в мировом дуновении», в дыму «живого алтаря мироздания», «вся сила дрожит и вся вечность снится». Вот чего, собственно, требует от нас новая физика. Она приводит нас в то место, где, как разъяснил вагнеровскому Парсифалю Гурнеманц, «Zum Raum wird hier die Zeit» (здесь время обращается в пространство). Она требует, чтобы всеобщим и привычным стало то состояние организма, в какое лишь изредка приходили экстастики, поэты и художники на высших ступенях творческого подъема, «как-то странно порой прозревая» (Фет)¹²⁷.

Смогут ли рядовые людские организации — индивидуумы и коллективы — *вынести* эту картину мира? Не закружатся ли их головы, не подкосятся ли ноги в этом безбрежьи упругих, звонких энергетических волн, на этом огненно-стеклянном море? Устоят ли они в этом море, не имея в руках гуслей, а в устах новой, неслыханной песни, т. е. не будучи творцами, художниками, действительными регуляторами, управителями и зодчими нового динамического пространства?

Ясно только одно, что без заранее заготовленного и разработанного *плана*, без согласованного, активного воздействия на «внешнюю» среду, которая вдруг оказалась «внутренним» магнитным полем организма, сферой его бесчисленных токов действия, токов, покуда не направленных и не координированных никакой творческой целью, а лишь стихийно и сумбурно расплывающихся, без надлежащего, наконец, знания законов телегонии¹²⁸ и идеопластики, определяющих степень влияния «воображения» * на органические и неорганические тела — впечатляемостимыслеоб-

* Новые течения в этом направлении свидетельствуют о влиянии физических теорий на медицинскую науку. Предстоит полная переоценка ценностей в таких, например, вопросах, как влияние воображения во время беременности на формирование зародыша, передача психической энергии на расстояние и пр. См., напр., статью Г. П. Сахарова «Парадоксы наследственности» в сборнике в память 40-летней деятельности проф. Россоломо «Неврология, невропатология, психология, психиатрия» (Москва, 1925); или статью А. Подъяпольского в «Трудах Саратовского общества естествоиспытателей и любителей естествознания» (Т. IV. Вып. 3).

раза как узла силовых линий магнитного поля — словом, без умения сознательного воспроизведения жизни «как огонь от огня», без стремления к такому воспроизведению огнестеклянное море новейшей физико-математики скорее всего окажется для человечества «озером огненным, горящим серою»¹²⁹, сферой тягчайших мучений и крайнего предельного отчаяния.

Таким образом, физика (или «астрономия»), ставшая наукой наук, единой наукой, включившей в себя биологию, психологию, социологию и т. д., именно в силу этого расширения вынуждается быть уже не только наукой, стать чем-то большим, нежели наука, она должна стать *искусством* (архитектурой). Элементы синтетической проектики должны получить преобладание над многообразием данных аналитического учета. В противном случае новосозданная храмина единого научного мировоззрения рассыпется и расползется по швам, прежде чем ее успеют достроить. Но само искусство как организационный принцип высшего порядка, в свою очередь, как мы видели, хаотично и беспомощно при отсутствии последней завершительной скрепы, священной, всеобъемлющей и всеодушевляющей цели. Полунаука сдаст свои позиции науке *цельной* лишь при условии проясненности самой *цели*.

Однако этой цели никто не указывает: по крайней мере, о ней избегают объявить во всеуслышание, разве только изредка тот или другой ученый высунет намек на нее из-под спуда, не решаясь открыто перечить полунауке, этому «деспоту с множеством жрецов и рабов».

Новейшие изыскания рефлексологии выявили огромную роль «рефлекса цели» в поведении человека. «Вся жизнь, — утверждает академик И. П. Павлов, — вся ее культура делается рефлексом цели, делается только людьми, стремящимися к поставленной себе в жизни цели». Смешно воображать, будто одни только высшие формы культурной деятельности — наука и искусство — смогут почему-то сорганизоваться без подобной, резко перед всеми наперед поставленной и всеми осознанной цели. Подлинно *научная организация* (не полунаучная механизация) *труда* немислима без одновременно *художественной организации науки и религиозной организации искусства*.

В этом — магистраль построительной мысли Федорова: армия, школа, музей, храм — четыре тесно спаянных и взаимно пронизываемых учреждения объединяют род людской в общем действии. Научно-трудовая борьба с природой, с ее косными и слепыми силами венчается религиозно-художественным планом преображения и очеловечения природы, которая нам «враг временный и друг вечный». Вокруг очага воскрешения, храма-музея, группируются центры научно-исследовательской и хозяйственно-трудовой деятельности.

С современной стадией развития научного мышления совершенно несовместима допотопная вера во всемирную «мать-природу», «непроницаемую материю», «абсолютную непобедимую смерть» и т. п. курьезные фетишистические остатки архаической, ребяческой трусости мысли. Наука стала насквозь антропологичной, все «природное», внеположное человеку, вплоть до времени и пространства, рассматривается ею как нечто *относительное*, приобретающее смысл лишь в соотношении с позицией наблюдателя и управителя (наблюдение всегда есть первый шаг к регуляции и управлению) *человека*. Человек стал мерою всех вещей, и это для него сейчас уже не возглас пессимизма и скепсиса, как у античных софистов, но бодрый принцип ориентировочной деятельности: человек не на шутку собирается измерить *собой* все в мире *вещи*. Но измерил ли сам себя человек и чем он мог бы себя измерить до конца, до дна исчерпать? Единица труда — усилие — регулируется единицей науки — числом; научные числовые схемы координируются лежащим в основе всякой научной теории символическим «описанием» — *образом*. Соотношениями образов друг с другом ведает искусство. Образ есть схема, детализированная до степени органической зеркальности, когда построенное бессознательно по законам органопроекции¹³⁰ *орудие* (мышления или действия) становится снова *органом*. Задача человека в мире, по мысли Н. Ф. Федорова, заключается именно в достижении всецелой *полноорганности*.

«Человек не приобрел себе полноты органов <...> даже относительно земли, и поэтому органический мир, который должен бы быть органами человека, превратился в особое самостоятельное царство; органический мир — это органы, превратившиеся в особые существа, увековечиваемые в этом ненормальном состоянии рождением; это органы или способы, средства, коими существа чувствующие, сознающие смертность, могли бы воссоздать из разрушенного животного вещества (а также строить непосредственно из неорганического вещества) свои организмы, скоплять запасы солнечной силы, и они-то, эти органы, превратились в особые существа, составляющие самостоятельное царство. Странное явление членов, живущих самостоятельно, даже получивших возможность увековечивать свое царство, создавая себе подобных! Человек берет дань с этого царства, без коего жить, понятно, не может, но не владеет им; человек только грабит некоторые области этого царства, а с другими борется, как с равными, вместо того чтобы внести в это царство свет сознания.

Животное царство — это особые орудия, органы, получившие некоторое сознание. <...> Жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении, в увековечивании этого несовершенного, искаленного существования; <...>

сознание у этих существ бессильно и даже не пытается руководить, управлять инстинктом размножения, и потому-то размножение, смеясь, так сказать, над разумом, расширяется и само, можно сказать, превращается в особое существование в бактериях, трихинах и т. п., проникает все поры вещества, живет на других существах, вселяется внутрь их.

Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на тот же путь, на путь истребления и человека, и разумное существо подчинилось тому же стремлению <...>. Такое состояние есть результат *недеятельности* разума и служит ему глубоким укором, потому что родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла быть употреблена на восстановление, на воскрешение жизни разумных существ.

Живая сила, ограниченная пределами земли, могла проявиться только в размножении, в обособлении органов, т. е. в превращении их в особи и в полном подчинении среде: эквивалентное же замещение их может выразиться в регуляции, в воскрешении, в полноорганичности, т. е. в полном подчинении органов личностям, в господстве сознания, дающего, вырабатывающего себе органы. <...>» (I, 344–345).

В приведенном отрывке дан как бы сокращенный и потому, может быть, не для всех удобопонятный *конспект* всех тенденций, стимулирующих рост искусства, развитие науки, и вместе дана программа стоящего на очереди их синтетического взаимопроникновения религиозным преодолением *зооморфизма*. Поскольку образ зверя перестает быть для человека последней, предельной (религиозной) целью, поскольку познана ограниченность животной природы, сочтено число зверя и указано ему место в ряду чисел человеческих, образ и начертание зверя с помощью ума, науки (учета, исчисления) поняты, почувствованы как искаженный, оторвавшийся от полноорганичного целого в результате как бы некоей кастрации (глубочайшая значимость кастрационного комплекса для человеческой психики достаточно вскрыта психоанализом) блуждающий *орган* (вроде гоголевского «Носа»), — постольку искусство оказывается в силах координировать вихри образов в новую систему зеркальностей, взаимоотражений, систему насквозь прозрачную (не замутненную, не материализованную), макрокосмическое целое, где «все друг другу члены». Предельная целеустановка для искусства есть обретение того Центробраза, или Первообраза, который бы оказался в состоянии всю целокупность мира включить в свой организм. Такой образ Совершенного Человека, свободного от зверской и скотской ограниченности (сдавленности, сплюсненности «внешней тьмой»), явлен и раскрыт лишь в религиозном опыте христианства. Все дохристианские культовые образы, претендовавшие на организацию искусств (как эллинский

культ Аполлона*), не свободны от зооморфизма. Все попытки их реставрации несут в себе зародыш собственного срыва и краха. Ожидание антихриста (Аполлиона-губителя, ср. Откровение Иоанна, гл. IX, ст. 11) связано с большей вероятностью повторения подобной попытки в планетарном масштабе в эпоху объединения человечества и грандиозного расцвета знания и творчества: она, однако, может и должна быть предупреждена и, во всяком случае, вовремя парализована. Полухудожественной организации (автоматизации) науки, заготавливаемой во всевозможных системах оккультизма, где непрременной, явной или скрытой, религиозной предпосылкой, подосновой служит древняя вера в «Великую Мать», тьму, хаотическое, всепоглощающее ничто, — магически-гипнотическому умению «вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя говорил и действовал так, чтобы был убитым всякий, кто не будет поклоняться звериному изображению»¹³², — должна быть противопоставлена *полнота* разума и творческого вдохновения. Согласно Откровению Иоанна, «победившие зверя и образ его и начертание его и число имени его»¹³³ твердо станут на стеклянном море, смешанном с огнем, держа гусли Божии. Они предстанут пред Лицом Агнца, следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел, т. е., уяснив себе образ Совершенного Человека, с помощью Его координируют образы, затемненные и ущербленные (животные), фиксируя те их моменты, когда и в них просвечивает человечность. Искусству гипнотического убийства противостанет искусство воскрешения.

Интересно, что до последнего времени так называемое светское искусство уклонялось от такой задачи, как начертание образа Воскресителя и первенца из мертвых, образа Совершенного Человека. Воображение художников, можно сказать, избегало следовать за Агнцем под разными предлогами. Предлогом служила сперва благочестивая на вид боязнь замарать и исказить этот образ (он ведь образ воплощенного Бога!) прикосновением нечистой, «мирской» мысли и эмоции. В Божественности Христа как бы тонула его человечность (монофизитский уклон). Когда же вера во Христа как Сына Божия была поколеблена гуманистическим просвещением, образ Его стал для многих *только* человеческим и тем как бы более близким и понятным. Однако и тут еще могли уклоняться от воспроизведения этого образа, оправдываясь боязнью прегрешить против исторической правды, поскольку данные истории о лице и жизни *Этого* Человека казались слишком обрывочными и спутанными.

* О том, какую значимость может иметь образ Аполлона для современного жизнетворческого сознания, можно судить хотя бы по книге В. В. Вересаева «Аполлон — бог живой жизни»¹³¹, где все искания Л. Толстого, Достоевского и Ницше представлены и оценены в соответствии с приятием этого тезиса или противлением ему.

Но вот, наконец, поколебалась вера и в само историческое существование Христа: силе книжнического скепсиса как бы удалось изгнать Его не только с неба, но и с земли, отнять не только божеское достоинство, но и человеческое звание, превратив его в легенду и миф, едва ли не фантазию. Однако странное дело: потускнел ли от того самый *образ* Сына Человеческого в воображении его отрицателей и гонителей? Нимало: наоборот, лишь теперь Он впервые начинает по-настоящему приковывать к себе всеобщее пристальное внимание, заставляя всех «Взглянуть на Того, Которого пронзили»¹³⁴.

Сойдя с неба и уйдя с земли, сошедши в ад, в преисподнюю, допущенный к существованию лишь в качестве мифа, порождения людской фантазии, Он именно здесь-то и совершает дело своей полной победы над небом и над землей. В настоящее время у людей с развитым воображением (художников) совершенно отнята возможность оправдать свое прохождение мимо образа Христа разного рода «словесами лукавствия». Никто не сможет и не сумеет отрицать значимости Христа как *художественного* образа. С Ним, следовательно, необходимо как-то посчитаться, с Ним встретиться лицом к лицу обязан теперь каждый художник, претендующий на сколько-нибудь крупные задачи в своем искусстве.

Одно из двух: либо это не есть образ Совершенного Человека и тогда художнику предстоит мудреная задача — начертить образ «другого», более «совершенного», более нас удовлетворяющего (но всякая подобная попытка роковым образом сведется к «начертанию зверя», обезьяночеловека); либо жизнь этого Человека есть подлинно идеальный образ человеческой жизни, вообще — «образ образов»: в таком случае в него упирается путь каждого искусства.

Этим и только этим образом измерит себя до конца человек. Вот откуда вырастает необходимость в наше время для каждого художника сказать какое-то свое слово о Христе, к евангельским повествованиям Матфея, Марка, Луки, Иоанна прибавить рассказ о своей встрече с Тем, Кто к своим пришел, хотя свои Его не узнали. Всякий художник вынуждается ныне силою вещей стать *Евангелистом*.

Разбор ряда, хотя бы литературных, произведений в Европе и в России за последние десятилетия мог бы это с неопровержимостью удостоверить. Именно такое положение дел предвидел и приветствовал автор «Философии Общего Дела», ссылаясь на Евангелие Иоанна, эту «литургию, в которой уже нет вознесения, а даже поощряется продолжение бесконечного Евангелия (“Суть же и иного-яже-сотвори Иисус яже еще бы по единому писана быша, ни самому, мню, всему миру вместити пишемых книг”¹³⁵. От Иоанна XXI: 25)» (I, 346).

Конечно, наглядное воспроизведение Образа Воскресителя и Спасителя мира есть задача, требующая от художника особого напряжения духа, особой концентрации творческих сил. Можно утверждать, что в плане подобного задания резко колеблется то привычное, компромиссное, неустойчивое равновесие между сознанием и бессознательным, каким еще удовлетворяется художник на низших ступенях творчески преобразовательного акта. Здесь требуется более интимное проникновение обостренного, изощренного сознания в тайники и недра темной психики. Иначе говоря, здесь уже не обойтись без полного «вхождения ума в сердце», без усвоения опыта подвижнического умного делания.

Подвиг искусства здесь встречается с *искусством подвига*, и в конечном счете только прочность этой встречи предопределяет формы и нормы того, что мы назвали религиозной организацией искусства, наметив исход из угрожающей катастрофической, «апокалиптической» эпохи и указуя пути гармонического объединения человечества. Стоящие на стеклянном море поют песнь Моисея, человека Божия (песнь исхода) и песнь Агнца. Художественное воспроизведение образа Сына Человеческого неизбежно переливается за грань, отделяющую (в аполлинического типа искусстве) *воображение* от *воплощения*. Образ этот всегда воплощается, а не только воображается: он становится в каждом, кто Его вкусил и принял, ядром внутренней жизни, стремящейся затем к соответственному пересозданию и всей внешней органической и космической среды.

Из всего сказанного следует, что ни художественное, ни, тем паче, научное объединение неосуществимо и просто непредставимо без некоторой *священной цели*, без центрального «Образа образов», без устремительного «во Имя». Жестоко, значит, ошибаются те, кто серьезно думает, будто возможно психически, практически возможно для работников науки *сначала* организовать, сговориться о текущей работе, а *потом* уже на досуге наметить руководящие цели и пути *дальнейшего*.

Все факты опыта уполномочивают на утверждение обратного характера, которое и будет прямым ответом на второй из вышепоставленных вопросов Н. Ф. Федорова, то есть: *хотя наука, несомненно, в наше время доросла до необходимости иметь центр и органы повсеместно, но такая централизованная организация не в состоянии будет ни сформироваться, ни удержаться без священной цели воскрешения.*

Принятие или отвержение этой цели — такова дилемма, представшая как христианской, так равно и не христианской половине человечества в XX веке христианской эры. Эта безотлагательная необходимость немедленного выбора есть самая характерная черта того острого кризиса сознания и кризиса жизни, в полосе кото-

рого мы в данное время находимся. Окажется ли он в конце концов кризисом роста или же предвестием окончательного распада и гибели — это должны выяснить ближайшие десятилетия.

ОСТРИЕ МИРОВОГО КРИЗИСА ¹³⁶

Принятие или отвержение цели воскрешения в качестве высшей и высочайшей — такова дилемма, представшая как христианской, так равно и не христианской половинам человечества в XX веке христианской эры. Этот опаснейший *кризис* роста, эта необходимость немедленного выбора не означает ли начало того евангельского Страшного Суда, на котором последователи литургического Агнца окончательно отмежуются от неисправимых почитателей трагического козла? Если искать соответствий притче о Страшном Суде в Апокалипсисе, то наше внимание должна остановить XIV-я глава, где впервые появляется на небе в светлом облаке некто «подобный Сыну Человеческому» (14 стих) и тут же провозглашается, что «пришло время жатвы (подведения итогов), ибо жатва на земле созрела». Кончилось время разъединенного существования отдельных частей человечества. Процесс объединения неотвратим; поскольку он протекает сознательно и целесообразно, мир понемногу превращается в «стеклянное море, смешанное с огнем» и гармонизируемое гуслиями, но поскольку сознание и воля не готовы, люди ищут укрыться от налетающих космических энергий: «Горы, падите на нас!» Но спрятаться, однако, никому уже не удастся. У всех кровь неудержимо рванется навстречу друг другу; она выступит далеко за пределы кожи, как сок созревшего винограда, брошенного в точило; она ринется в новое пространство, если не розовым пламенем излучения творческой любви, согревающего стеклянные волны эфира, то багровой рекой злобной вражды, черным смерчем взаимоистребительной судороги. «И истоптаны ягоды в точиле за городом и потекла кровь из точила даже до узд конских на тысячу шестьсот стадий» ¹³⁷.

Или как в картине бреда Раскольникова: «Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями. Армии уже в походе вдруг начинали сами терзать себя, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат, созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Кое-где люди сбились в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем предполагали, обвиняли друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше».

Так не устоявшие на огнестеклянном море непременно соскользнут в море крови. Стоит ли, однако, столь много внимания уделять мистическому бреду? Мало ли что могло пригрезиться авторам «Откровения» или «Преступления и наказания»? Немногие согласятся, вероятно, и сейчас принять их страшные вещания всерьез. Нам надобен прогноз завтрашнего дня, но пусть это будет прогноз науки, прогноз здравого смысла. Попробуем спокойным, рассудительным взглядом окинуть горизонт и спросить себя, что день грядущий нам готовит? Ведь кроме «бредовых бормотаний» были же и разумные, трезвые голоса. Конечно, были — и самый трезвый, пронизательный и в этом случае принадлежит, как всегда, Н. Ф. Федорову. Им была за 12–15 лет предсказана и почти в деталях описана великая европейская война. Ничего фатального, конечно, не было в ее возникновении, как вообще нет и не может быть, по Федорову, *безусловных* угроз. Но угрозам *условным* обычно ничто не мешает сбываться в истории с буквальной точностью.

Редки, однако, случаи, подобные описанному в книге пророка Ионы. Конечно, в противоположность древнеиудейскому провидцу автор «Философии Общего Дела» тысячи раз предпочел бы видеть посрамленной свою пророческую репутацию, нежели дожидаться блестящего исторического подтверждения таких, например, своих предположений о вероятном ближайшем будущем европейских стран (писано в 90-х годах XIX века): «Со времени войны за австрийское наследство влияние в Германии постепенно переходит на север, из Вены в Берлин. Усиление Пруссии доказывает ослабление Турции. Вена могла служить для *обороны*. Берлин может начать *наступление*, употребляя для этой цели Австрию и обеспечив себя со стороны Франции и России. Точно так же России и Франции нужно обеспечение со стороны Германии для действия на Константинополь. В перспективе кровопролитнейшая война, результатом коей гораздо вероятнее всеобщее истощение, чем овладение которой-либо из сторон Константинополя. На благоразумие трудно рассчитывать. Нужен высший интерес для объединения или общее бедствие, для борьбы с коим можно надеяться на соединение»¹³⁸. Роль Германии в мировой войне, симптоматическая фигура ее императора, союз Германии с Турцией, все это было в точности предвидено Федоровым за много лет до Сараевского выстрела*.

От того, что Николай Федорович Федоров *предсказывал*, обратимся к тому, что он *предуказывал*, к чему призывал, дабы «избежать всех сих бедствий». Выдвигаемый им план умиротворения человечества являлся вместе и первым приступом к новой согласной «небесной» деятельности, где земледелие сочетается с тем, что

* Об этих предсказаниях вспомнили после того, как началась война. Ср.: Русская мысль. 1915. Статья А. Мощанского¹³⁹.

он называл «небоделием». «<...> *Войско должно быть обращено в естествоиспытательную силу* и воинские повинности соединены с общеобязательным, естественно-научным образованием. Тогда только все будут познающими, и наука выйдет из келий, кабинетов и лабораторий на необъятный простор. Народы, обращенные в войска, т. е. в массы, действующие по одному плану, вполне удовлетворяют основным условиям великой общей работы — *повсеместности* и *всеобщности*. Стоило бы только ввести метеорические наблюдения в войска при мирном их обучении, чтобы не только разрешить вопрос о пригодности американского способа вызывать дождь посредством взрывчатых веществ, но и каразинского — и всех возможных способов воздействия на природу, которые не замедлят открыться, как только на них будет обращено исключительное внимание». Федоров жестоко обрушивался на Л. Толстого, Бетту Зутнер и т. п. ненавистников войны, воображающих, будто «возможно уничтожить силы, которые употребляются на войну, не дав им иного назначения». «Покой, — говорит он, — ненавистен человеку, и пока не существует великого, действительно общего дела, всех объединяющего в общем труде, в котором нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек лишен возможности созидать, воссоздавать, он будет разрушать» (Ф. О. Д. II. 378).

В 1923 г. американцами проф. Банкрофтом и Иорреном был впервые применен для этой цели аэроплан. Было достигнуто уничтожение облаков и вместе с тем осаждение заключавшейся в них влаги посредством сбрасывания на них с аэроплана наэлектризованных песчинок. Эти опыты вызывали большой интерес и среди наших ученых. Однако, по словам директора Главной геофизической обсерватории в Ленинграде В. П. Вейнберга, воспроизведение их у нас затруднено тем, что «американцы не сообщают почти никаких подробностей своих опытов и не показывают наиболее действительных способов посыпания песком. Вероятно, причины этого умолчания военно-политические». Ряд интересных материалов, относящихся к этому вопросу, собран в книге П. Иваницкого «*Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества*» (Нов<ая> деревня. М., 1925). До «исключительного внимания», о котором мечтал Федоров, к этому, столь существенному для земледельца вопросу — со стороны широких общественных слоев, мы все же и поныне не дожили. Отдельные случайные удачи и научные открытия не получают развития и применения и даже забываются в этой атмосфере тупого равнодушия городской интеллигентской черни.

Вообще говоря, возможен единственно только «переход от войны, и вообще войн, не к миру, что нужно признать невозможным,

а к союзу всех народов, воинскою повинностию уже обязанных обратить все свои силы на дело всеобщего спасения. Мир невозможен, так же как невозможно бездействие, как невозможно воздержание от дела: человек существо деятельное и не может не делать, а если не знает, что должно делать, то будет, — по мнению Н. Ф. Федорова, — делать недолжное»^{139а}. <...>

Почин в этом деле, по мысли Федорова, естественно, должен исходить от стран континентальных, земледельческих. Географическое положение и историческая роль России настоятельно толкают именно ее первую на этот новый путь. «<...> С тех пор как на историческую арену выдвинуты страны *континентальные* (как Россия, а за нею вся Азия, Индия, Китай, отчасти Америка) с резкими колебаниями погоды, внезапными переходами от бездождия к ливням, этот вопрос стал настойчиво требовать разрешения. И если в России он не был доселе затронут, то лишь потому, что мы все время находились под умственным игом тех стран, для которых он не имеет такого острого значения <...>».

<...> «Если бы в России все военные средства были обращены вместе с тем и в средства исследования вопроса о регуляции метеорических процессов, что Россия может сделать и одна, без всякого соглашения с другими, тогда и все другие государства должны были бы сделать то же: введение такого двойного употребления оружия и всего, чем снабжаются армии, было бы достигнуто так же легко, как трудно и прямо невозможно при нынешних обстоятельствах разоружение. Обратить оружие, войско на спасение от бездождия и многодождия, от засух и ливней, на спасение от неурожая, т. е. от голода, это значило бы... дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам вместо того, к чему все это готовится, т. е. вместо войны, которая не перестает угрожать вот уже много лет и которая неизбежна, если люди не поймут, наконец, в чем их общее дело, и не употребят на это дело все эти приготовленные ими и каждым днем приумножаемые друг против друга средства» (Ф. О. Д. I, 663).

Более тридцати пяти лет назад писались эти строки. Простумела великая война: междоусобица, разруха, наконец, жесточайшая засуха и небывалых размеров голод выхватил из жизни десятки миллионов русских земледельцев. Революция возникла в результате стихийного стремления России нащупать наконец конкретные пути предначертанной ей историей миссии всеобщей умиротворительницы.

Чем же увенчались все эти жертвы и усилия? Изменились ли в настоящее время те обстоятельства, о которых писал Федоров, обстоятельства, делающие невозможным простое «разоружение»?

Нет они остаются и сейчас в полной силе. По-прежнему капиталистический Запад *не верит* рабочей земледельческой России. Не

верит ее миролюбию, ее настойчивым призывам к взаимному сокращению военных сил. Между тем для нас это миролюбие не изменчивое настроение той или другой правящей группы, а стихийный голос народа, можно сказать, вопль природы, климата и истории страны. Наши правители, будь они даже лично одержимы воинственной склонностью, все равно вынуждены силою вещей вести мирную политику. Наоборот, политические деятели Запада, невзирая на свое личное миролюбие, поставлены в необходимость заботиться о рынках для сбыта промышленных изделий и неизбежно должны создавать новые и новые поводы для вооруженных конфликтов. И новая грандиозная война нависает в воздухе, война, перед которой только что миновавшая покажется робкой репетицией, детской пробой сил.

Разумеется, и эта, еще только подползающая к нам угроза была предусмотрена автором «Философии Общего Дела»:

«Очевидно, — писал он, — что весь процесс производства, торгового и войн составляет одно целое, порочное и злое во всех своих частях, дело. <...> Быстрота сообщения осуществила, можно сказать, возможность войны всех против всех, т. е. возвратила нас к первобытному состоянию повсеместных и непрерывных войн и к постоянному ожиданию их, но с оружием уже не первобытным, а достигшим такого совершенства, что спасение от него почти невозможно» (II, 335). «Наука своими изобретениями и улучшенными путями сообщения дает возможность и отдаленному востоку, и крайнему западу принять участие в битве “сциентифичной”, как полном приложении всего знания, с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с меллинитом, с робуритом, в битве на земле и на воде, под землю и под воду, в воздушной высоте, днем и ночью при свете электрических солнц. Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью» [(I, 145)].

Десятки лет воображение подавляющего большинства «образованных» индивидуумов обоих полушарий умудрялось лишь, как страус, прятать голову в песок перед этой картиной надвигающегося на человечество якобы неотвратимого «фантастического апокалипсиса». — Неотвратимого? — Как будто да. Во всяком случае, пока не слышно, чтобы кто-либо, чем-либо серьезно мыслил это *предотвратить*. Беспомощность пацифистического движения — едва ли требует в наши дни особых иллюстраций. Приведем здесь заключительные слова предисловия Поля Локнера к его книге «Генри Форд и корабль мира»¹⁴⁰. Автор был одним из самых энергичных пропагандистов мира во время минувшей европейской войны. Идеи, пущенные им в общественный оборот, несомненно, сыграли известную роль в ускорении мира. И вот итог опыта, вынесенный Локнером и его сотруdnиками.

«Фордовское движение, — пишет он, — имело, однако, своим последствием важный результат. Многим из нас оно открыло глаза на несправедливости нашего общественного порядка, делающего войну между народами неизбежной. <...> Мы прозрели, мы увидали, что наш идеализм бессилен против системы, основанной на эксплуатации большинства меньшинством. <...> Мы вернулись домой с убеждением, что нельзя требовать длительного мира, доколе существует система наживы, которая ищет новых рынков и находится в непрерывном соперничестве с другими охотниками за концессиями. <...> Короче говоря, большинство из нас вернулось радикалами в области экономики, убежденными в том, что постоянный мир недостижим, доколе не будут изменены самые основы общества»¹⁴¹.

Подобное «раскрытие глаз», бесспорно, есть некоторый шаг вперед. Но... к «радикализму в области экономики» мы вправе обратить тот же вопрос, пред которым спасовал «бессильный идеализм» буржуазного пацифизма. Чем и как вы надеетесь достигнуть «постоянного мира»? У тех, кто понял неразрывную связь хищнического милитаризма с индустриализмом, возникает новая надежда... на *вооруженную* борьбу с этим последним, на мировую социальную революцию, которая рано или поздно (и чем раньше, тем лучше) опрокинет лежащую в основе военных затей систему эксплуатации большинства меньшинством.

Есть ли, однако, хоть тень основания предполагать, что эта самая революция будет протекать в менее острых формах, нежели война или что она сможет *предупредить* войну? Русская революция была результатом долголетней бойни. И мировая революция может явиться результатом новой войны и даже, несомненно, явится таким результатом, если только... если только останется еще хоть полтора десятка уцелевших от войны инвалидов, которые смогут эту революцию провозгласить.

«Мне известно, — пишет Адольф Рифлинг, автор яркой книжки «Новая мировая война», — что ваша российская, советская пресса — или часть вашей прессы — придерживается того взгляда, что мировая революция предупредит мировую войну. Я считаю этот взгляд в корне неправильным. Я тоже верю в мировую социальную революцию, но я думаю, что именно новая мировая война послужит ближайшим поводом к ней, т. е. что хронологически и логически она будет ей предшествовать. Это мое убеждение основано на том, что я каждый день вокруг себя вижу. А вижу я сегодняшнюю Европу — всю, целиком»¹⁴².

Рифлинг ошибается, думая, будто в России еще надеются на мировую революцию как [на] средство *предотвращения* новой всеобщей войны. Если, может быть, имеются еще несознательные массы, питающие подобные упования, то, во всяком случае, ответственные вожди и деятели революции делали и делают все, чтобы

этот неосновательный взгляд рассеять. Они, как трезвые люди, отнюдь не позволяют себе строить иллюзий. <...>

Вот что <...> говорил [К. Е. Ворошилов] в 1927 году 23 января на объединенном заседании Всесоюзного съезда Авиохима: «Мне кажется, что наше общество должно состоять из военизированных членов организации, которые должны поставить себе задачу военизировать всю нашу страну. Напоминаю вам, что у нас имеется серьезное свидетельство такого авторитета, каким является Владимир Ильич Ленин, о том, что война для нашего Союза вообще неизбежна. <...> И тем не менее, товарищи, повторяю: мы и вся страна в целом, по-видимому, уже к этим разговорам настолько привыкли, что мы воспринимаем их краешком уха, говорим об угрожающих нам опасностях лишь для того, чтобы закруглить нашу речь и пишем об этом лишь для красоты слога. Но все это, по-видимому, не достигает нашего сознания, мы перестали понимать, мы разучились чувствовать всю конкретность того, о чем мы говорим».

В подобной атрофии сознания и усыпления чувства граждан СССР нет [ничего] особенно удивительного. Та же история наблюдается и в Европе. «Европа психологически не может еще думать о будущей войне, — пишет Адольф Рифлинг. — Европа старается не думать. Может быть, это хорошо. Потому что если бы Европа думала... Впрочем, может быть, если бы Европа думала, она бы до чего-нибудь додумалась...» Лишь «кое-кто думает и даже очень напряженно. И очень плодотворно — к несчастью. Я только отмечаю, что в массе своей люди Европы не думают — и не верят. В массе своей люди Европы живут. Жадно живут и боятся разными мыслями расстроить жизнь. Der Wunsch ist Vater des Gedankes¹⁴³ — говорит немецкая пословица. Можно, перефразируя эту пословицу, сказать: страх порождает бездумье. Страх отпугивает мысль... Может быть, вы, в России, — обращается Рифлинг к русским читателям, — решитесь взглянуть прямо в лицо этому вопросу...»¹⁴⁴

«Новая мировая война» вышла по-русски в нескольких изданиях. Автор задался целью «только рассказать — ничего больше — о будущей войне», «рассказать со всею простотой», не делая никаких выводов. <...> Книга написана в начале 1924 года. <...>

Каков же будет характер новой войны? Она будет отличаться от старой «по форме, по приемам, по технике», она будет происходить «не на фронте, а в тылу». Она «будет войной профессоров против женщин, детей, стариков и старух, больных, калек... Профессор вытесняет генерала... Помните, Платон требовал, чтобы управление государством поручено было “мудрым”. Сейчас мы этого почти добились — в области военной. Правда, “мудрых” у нас нет, но есть профессора химии...»

Как будет происходить новая мировая война? В лучшем случае так: «Будет весенняя ночь... Из Парижа в Берлин вылетит воздуш-

ная эскадрилья. Несколько сот самолетов. К утру эскадрилья вернется в Париж. А Берлина уже — к утру — не будет... То есть Берлин останется в неприкосновенности... Дома, улицы, площади... произведения человеческого гения... будут уничтожены только люди. Ну и животные, конечно, и растения. Зелень... станет серой, совершенно серой, как камень. Ну а люди — умрут. Все... Уничтожение Берлина будет продолжаться не более трех-четырех часов... В десять дней мы (автор дает слово старичку-французу — профессору химии), можем истребить пол-Европы...»

Здесь, однако, имеется в виду техника не столько настоящего, сколько будущего. Впрочем, «самого ближайшего будущего. К 1932 году все это уже будет готово; к 1929 году будет выполнено более 50% задания».

Сейчас еще имеют некоторое значение «армии и дредноуты», хотя уже — не им играть решающую роль в войне. «Сейчас еще нет тех легких и приятных газов», которые мгновенно и безболезненно угашают всякую жизнь. «Впрочем, нет, эти газы уже есть, но пока только в лабораториях, еще не на складах военных ведомств. На складах военных ведомств сейчас пока еще в настоящем хранятся (и в колоссальных количествах) *тяжелые газы* — в $1\frac{1}{2}$ раза тяжелее воздуха, *падающие газы*, падающие на землю, отравляющие не столько атмосферу, воздух, сколько землю, почву». В первую очередь к ним относится удушливый газ. <...>

«Чтобы люди не успели принять меры против удушливого газа (надеть хотя бы противогазные маски, заштитить рот и нос) газовая атака соответствующим образом подготавливается... Подготовительный газ должен *психически* обессилить противника... Это психический газ. Германская армия уже в 1916 г. располагала тремя такими газами: *газ смеха*, *газ слез* и *газ чихательный*. <...>

В этих психических газах, в этом веселом психическом газе какая-то заложена сверхчеловеческая, дьявольская, жуткая ирония, насмешка над человеком. А какая простая и наивная формула у этого насмешливого, иронического, дьявольского газа! Газ слез распространяется *мигом*, в *одно* мгновение ока — в этом его техническое преимущество перед газом смеха, он разоружает целую армию *сразу* — в одну сотую часть секунды. Он ударяет по глазам, как бичом, через полсекунды сотни тысяч людей режут, голосят, рыдают и обильно льются слезы, — люди изнемогают от слез, в ту как раз секунду, когда они в изнеможении падают на землю — их настигает настоящий удушливый газ. Так же действует и чихательный газ. Хохот, плач и чих могут продолжаться непрерывно в течение более суток.

Иперит (новый газ, еще неизвестный в годы германской войны) гораздо гуманнее удушливого газа и его «подготовительных» собратий. Иперит самый гуманный из всех газов. Иперит не убивает

ет». Иперит губит не более 1,5% «тут же на месте, сейчас же, не-медленно, непосредственно, — смертность от *последствий* отравления иперитом — другое дело, она в счет не входит. Если бы мы включили в счет и смертность от последствий, то не получили бы такой кругленькой, приятной цифирки». <...>

«И вот, представьте себе, если вы спросите профессора химика, полководца, военачальника, истребителя — как же спастись от иперита, как уйти, как уберечься, как остеречься и как бороться? Он ответит вам: — возврат к каменному веку есть единственное.

Человечество погибнет от иперита, если оно не отречется от культуры и цивилизации. Назад к первобытности — вот лозунг дня. Научиться жить по-звериному, разучиться жить по-человечески. В пещерах, в делях... Но и этого мало. Надо пойти дальше назад, дальше чем каменный век. В каменном веке человек-полузверь жил на земле, в иперитовом веке придется человеку-зверю жить под землю, потому что земля — смерть. Из всех наших “искусств” оставим себе, запоем только одно: рыть землю, рыть траншею, зарываться в землю, уйти под землю — только под землей спасение... <...>. Немедленно, — по словам Рифлинга, — с сегодняшнего дня, люди должны начать обучаться искусству подземной жизни. Ведь это такое тяжелое искусство. Если люди уйдут под землю сразу, без предварительной подготовки, они погибнут. Строить города, подземные, и учиться жить под землей — вот самая насущная задача нашего сегодняшнего дня».

Рифлинг подчеркивает далее, что в области военной химии параллельно работе научной мысли над ядовитыми газами, нет никакого движения по линии усовершенствования противоядий. «В 1924 г. все та же примитивная противогазовая маска, придуманная в 1916 г.». Эта маска теперь «ничто, нуль, меньше нуля по сравнению с газом». Объясняется это тем, что для науки, в данном случае органической химии, в тысячу раз легче наново создать или начисто разрушать, нежели противодействовать процессу разрушения, где каждый шаг изыскателя связан и обусловлен данным процессом.

Не слишком существенна степень правильности отдельных деталей начертанной здесь картины. Автор книжки «Новая мировая война» ни слова не говорит об электрической пушке, бьющей на 6000 верст, об электропулеметах, аэробомбах или минометах, управляемых без летчика, с помощью радиоволн и т. п. мелочах и поделках, коими заняты оружейные заводы Европы и Америки. В целях художественной изобразительности он приковывает наше внимание лишь к наиболее поражающим чертам надвигаемого «фантастического апокалипсиса». Но это уже не беспочвенная фантазия художника и не бред визионера-экстатика. Это скромный, трезвый и точный учет всего того, конкретность чего мы, к

огорчению К. Е. Ворошилова, «перестали понимать» и «разучились чувствовать». <...>

<...> Война не ограничится быстрым разрушением очагов цивилизации, как воображает Рифлинг. Вслед за гибелью городов в дело ввяжутся и селения и хутора. «Длительное жестокое состязание, подвергающее испытанию все экономические и политические устои воюющих сторон», прекратится не раньше, чем рухнут последние остатки политических устоев и истощатся последние экономические ресурсы. Только тогда, но никак не ранее, люди уйдут в пещеры. Если только останется кому уходить. Впрочем, тогда уходить, пожалуй, не будет надобности — врагов не станет. Или нет: врагов не станет... но земля будет завалена разлагающимися трупами и пропитана парами иперита... Так что уйти под землю как будто все же придется.

Так или иначе, «экономика» требует борьбы *до последнего истощения*. Секрет бодрой уверенности русского автора, в конце концов, крайне прост. Именно потому, что им отвергнуты жалкие и туманные надежды на проблески света, на какой-либо *выход* из тупика, — у него нет и страха. Страх ведь неотделим от надежды. Колебания, волнения, ответственность за выбор пути — все ни к чему, раз дело решаем не мы. Решает экономика. Чему быть, тому не миновать. Человечество обречено на длительное, свирепое взаиморезбление. Так предрешили железные законы экономики.

Большое утешение заключается в самом *знании* той глубокой истины, что гибель культуры произойдет не как-нибудь, но в полном согласии с непреложными уставами экономики и неуклонной диалектикой классово́й борьбы. Ради постижения этой краеугольной, изначальной идеи не жалко и погибнуть всем миром. *Per eat mundus — justitia fiat*¹⁴⁵.

Посвященные в истину вправе свысока глядеть на «мучительно-напряженные» «переживания» неверующих или «маловерных интеллигентов» типа Рифлинга. Вера в необходимость и неотвратимость гибели, бесспорно, может дать известное внутреннее спокойствие и выдержку. Недавно * описывались подробности последнего японского землетрясения. Когда после пожаров оставшиеся в живых пришли раскапывать мертвецов, они увидели, что эти мертвецы умерли, обугливаясь в совершеннейшем порядке, строгими шпалерами, никуда не двигаясь с места, не пробуя бежать; *все организовано обугливались*, умирая без паники, или почти без паники. Поскольку могли, они своими телами закрывали тела детей. Вот и европейцам предлагается, проникнувшись подобной же верой в непобедимость надвигающейся катастрофы, столь же организовано, без лишних «переживаний» обугливаться, тлеть и за-

* Писано в 1927 году.

живо разлагаться в газовой войне, с тою лишь разницей, что детей здесь уже прятать некуда, да и незачем.

Русская история тоже знает примеры превосходно организованных массовых самоубийств, в виде самосожженцев и самозакапывателей раскольников. Это была коренная и крепкая часть народа, вполне логчно и разумно сделавшая все практические выводы из общепринятой мысли о необходимости катастрофического конца мира. Эта необходимость в ту пору именовалась не иначе, как Божьим законом и Божьей волей. Разумеется, не дело человека было перечить этому закону. Ему оставалось лишь надлежаще усвоить и сознательно ускорить его выполнение. В наш век, «век расшибанья лбов о стену, экономических доктрин», эта необходимость переменила паспорт и, как мы видели, зовет себя сейчас просто экономической необходимостью. Даже самый термин не нов: испокон веков говорилось о *божественной экономии*, «божественном домостроительстве». Никогда не смущало, что венцом этого домостроительства, согласно обыденным «христианским» представлениям, должно было явиться величайшее доморазрушительство. В настоящее время эта «экономика» потеряла свой сверхъестественный ореол: если еще не сомневаются в ее всемогуществе, зато, очевидно, усомнились в ее «всеблагости». Нельзя не усмотреть в этом некоторого, хоть и очень медленного прогресса человеческой мысли: темную, слепую, хаотическую силу, в нас и вне нас действующую, остерегаются уже смешивать с Богом, хотя еще по привычке приписывают ей кое-какие свойства абсолютного Существа. По крайней мере, имя Божие не хулится здесь, не употребляется всуе, понапрасну.

Однако же большинство русского народа и сейчас не отказалось и не собиралось отказываться от веры в Божественный промысл и Божественный план истории. Беда только в том, что этот план остается для них «трансцендентен», безнадежно несоизмерим с человеческим разумом. Непреображенность ветхого разума обуславливает невозможность подлинной «умопремены» (покаяния). Отказавшись «организованно обугливаться» в минувшей мировой войне, русский народ в своей подавляющей «серой» массе ухватился за революцию как единственно известное ему разумное средство скорейшей ликвидации войны. Средство помогло и доселе еще помогает: угроза революции, возбуждая сочувствие к России угнетенных классов промышленных стран, парализует их хищнические планы. Но все это до поры до времени: все это палка о двух концах. Принцип классовой вражды оказывается лишь паллиативом против вражды национальной, расовой. Парализуя ближайшие столкновения государств и наций, он лишь *отодвигает* и вместе *обостряет* последнюю схватку. Поскольку одинаково невероятно изменение сложившихся социальных отношений на Западе

или на Востоке без новой войны, а вместе с тем невозможно и длительное существование бок о бок двух взаимоисключающих экономических систем, постольку проповедь классовой борьбы, немного ободряя угнетенных всего мира, еще в большей степени раздражает угнетателей, давая им вместе с тем новые козыри в темной игре.

Все клонится к грандиозному столкновению двух союзов, двух групп государственных объединений земного шара, столкновению отчаянному, где все виды злобы, вражды и ненависти найдут себе применение и будут превосходно использованы руководителями людских полчищ для полного взаимоистребления. Сами вожди «революции» — как мы видели — не обольщаются в этом отношении, они открыто и честно, во всеуслышание, признаются, что воодушевляющие их идеи в силах только отсрочить, но отнюдь не отменить час всеобщей расплаты. Средств предотвратить катастрофу они не видят. Остается одно: покорно и организовано двигать ей навстречу.

Нужны иные горизонты, иные точки зрения, чтобы эти средства увидеть: экономический детерминизм марксизма, вдохновляющий борцов за социальное освобождение, есть лишь разновидность фаталистической, пассивной апокалиптики, в которой веками дрессировались человеческие мозги. Автору «Философии Общего Дела» достаточно было в свое время только взглянуть на зарождение русского марксизма, чтобы в нескольких словах охарактеризовать его нравственно-философскую подоплеку. «Философское учение марксизма, — писал он, — есть нравственный квиетизм, проповедь бездействия и безволия, и, кажется, справедливо мнение Грузенберга¹⁴⁶, что “почву марксизма подготовило учение Л. Толстого о «непротивлении злу»” (II, 323). Эти строки набросаны Н. Ф. в связи с появлением у нас первых марксистских журналов, «из коих один называет себя *жизнью*, тогда как нужно разуметь *смерть*, а другой — *началом*, вместо чего нужно читать *конец*»¹⁴⁷.

Не странно ли? В настоящее время даже злейшие противники марксизма не отрицают в нем силу как раз *волевого* и *действенного* начала. И Федоров, конечно, видел эту силу, но он прекрасно понимал, что подобного рода «действенность» всегда лишь до известной *черты*, за которой опять пассивность, безволие, конец, смерть.

Все психологические исследования и наблюдения подтверждают, что первичные стимулы воли (или безволия) коренятся в особенностях *интеллекта*, в привившихся способах концентрации внимания на той или иной группе представлений и понятий, выращающих «идею-силу».

Все относительно, все сравнительно. На безрыбье и рак рыба. На фоне «непротивления злу» и «малых дел» — да, пожалуй, и всех

современных учений и рецептов — революционный марксизм окажется едва ли не самым крупным по размаху и наиболее практически действенным способом мысли. Оттого так и боится и ненавидит его все пассивное и инертное. Для мышей страшнее кошки зверя нет, но к Федорову эти мерки неприменимы, он сразу усмотрел в народившейся в России группе такого же жалкого, запуганного и безответного мышонка, как и прочие обитатели подполья.

«Не сознанием определяется бытие, а (общественным) бытием *определяется сознание*» — вот краеугольный камень марксизма. Удельный вес истины, заключенной в этом положении, с очевидностью для всех обнаружится, если дать ему хотя бы такую формулу: «*Не настолько еще сильно наше сознание, чтобы что-либо существенное и основное определить в нашем бытии*». Разве не правда: если мы даже организм свой построить не умеем, с умиранием не можем справиться и т. д., то поистине сознанию нашему очень хвастаться нечем, оно все еще игрушка в руках «неведомого бытия» (или «небытия»). Но, взглянув на историю человечества, мы все же заметим неустанный *рост* сознания и некоторое расширение его влияния на разные сферы «бытия». В животном мире «сознание» еще слабей, еще беспомощней перед «бытием»: а в растительном царстве — оно и вовсе дремлет; в минеральном же как будто совсем отсутствует, в связи с чем и самому *бытию* минералов мы даже не решаемся давать имя «*жизни*». Некоторого, значит, хотя и крайне слабого изменяющего *влияния* сознания в геоганическую жизнь отрицать не приходится. Весь вопрос не о настоящем и не о прошлом, но лишь о *будущем* человеческого сознания. Дорастет ли оно, может ли и должно дорасти до того, чтобы уже самое бытие собой определять и бытием управлять, притом не только бытием «общественным», но и «натуральным», космическим? Когда этот вопрос впервые встанет перед марксистами и прочими прославителями фактической силы «бытия», тогда только можно будет сказать, что они наконец пришли в «сознание».

Многие тысячи лет развивается человеческий интеллект, медленно совершается переход от растительного «сонного» и животного «бредового» дробного, частичного сознания к сознанию целостному и всеобъемлющему, берущему на себя «вину» всего мира, ответственность за всю вселенную. Нынешнюю эпоху со всех точек зрения нельзя не признать решающим моментом в смысле либо окончательного перехода к человеческому (богочеловеческому) образцу самосознания, либо к ниспадению в звериный хаос, к быстрому возврату к амебе.

Перспективы развития и прогресса техники и общественных отношений таковы, что сколько-нибудь разумным надеждам на дальнейшую медленную эволюцию не остается места. Однако же в

подавляющем большинстве так называемой «мыслящей», «разумной части человечества» — интеллигенции всех стран, всех верований и убеждений, не заметно признаков остроты положения, т. е. признаков элементарного *человеческого* разума.

Это явствует хотя бы из того, что остаются заглушенными, не услышанными, не поддержанными громовым хором голоса тех немногих, кто «руководимый все еще бессмертной верой в разум человеческий», пытается обратить всеобщее внимание на «приближающееся грозное бедствие», как это сделал в свое время М. Горький во вступительной статье к книге П. Локнера «Г. Форд и его корабль мира».

Русскому писателю не хочется терять надежды, «что не перевелись еще люди, сохранившие живое чувство ответственности перед историей». Сейчас или никогда «своевременна всякая умная и честная попытка обуздать расходившуюся стихию глупости и животные проявления человека».

Красками не менее яркими, чем Рифлинг, Горький рисует ожидающее «культурный» мир ближайшее будущее. «Снова, как хищные звери, очерились народы Европы и скалят друг на друга зубы. Снова захватил их припадок бешенства, влекущий к кровопролитию и разгрому. Близок миг, когда они опять вцепятся друг другу в горло и начнется схватка, схватка, угрожающая стать еще более постыдной, чем все то, что испытано уже за четыре года крови и ужасов. И на этот раз она кончится полным распадом культуры и мирового хозяйства». <...>

«Вот уже тридцать лет, — продолжает Горький, — как я разрешаю себе сомневаться в том, что общество, среди которого я живу, действительно исповедует христианство и человечность. <...> Говорят, где-то на земле существует наместник Христа: он именуется властителем миллионов людей, исполненных чистейшей веры в силу проповеди любви и братства. Говорят тоже, что люди по природе своей испытывают отвращение к убийству. Утверждают, наконец, что сотни тысяч социалистов, принимавших деятельное участие в бойне 1914–1918 гг., настроены теперь против войны. Но в назревающих событиях я не вижу ничего осязательно подтверждающего эти слухи. А ведь предстоящая война грозит обратить в прах очаги европейской культуры, и людей, тех, что не будут убиты, искалечены или повержены в безумие, превратит в диких животных. Кто же заявит торжественный протест, кто вступит в борьбу с надвигающимся бедствием?» *

После всего сказанного мы имеем некоторый материал для суждения о том, насколько правилен был прогноз Федорова о «сциен-

* *Луи Поль Локнер*. Генри Форд и его корабль мира / Предисловие М. Горького. Л.: Время, 1925. С. 3–11¹⁴⁸.

тифичной» войне, пред которой побледнеет «самый фантастический апокалипсис». Перед картиной, обрисованной в статьях Рифлинга и Горького, тускнеет каторжный бред Раскольниково о грядущей «неслыханной и невиданной моровой язве». Подобно Достоевскому, Горький прямо уже говорит о «припадке бешенства», о злом неистовом безумии, овладевающим европейскими народами. Вслед за Достоевским ему следовало бы оттенить, что это безумие особого рода: «Никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали эти зараженные, никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований».

Окончательный крах всех этих научных выводов и всех нравственных верований заключается в их полнейшей беспомощности перед надвигающейся катастрофой. Более наглядной демонстрации «обмана всех прежних дум и вер» нельзя было представить. До самых последних дней разум и совесть цивилизованного общества могли еще успокаивать себя толками о пресловутом «разоружении», о котором, дескать, кто-то хлопочет в соответствующих конгрессах и комиссиях. Как раз в настоящем 1927 году в январе заседала особая комиссия, состоящая при Лиге Наций, по вопросу о способах и мерах, коими можно было бы предотвратить химическую войну, являющуюся, по мнению экспертов, самым ужасным видом истребления человечества. Комиссия констатировала, что вся красочная промышленность может быть в кратчайший срок без особых затруднений переделана на производство ядовитых, удушливых и других вредящих газов, необходимых для целей химической войны. Некоторые сырьевые продукты химической промышленности могут быть использованы непосредственно в войне; предприятия, их производящие, не нуждаются даже в переоборудовании. Переоборудование же предприятий, производящих неядовитые вещества при нынешних технических усовершенствованиях, не представляет почти никаких трудностей. Целый ряд других постановлений и суждений указанной комиссии ярко свидетельствует всю грандиозность опасностей, связанных с химической войной. Комиссия поставила перед собой вопрос о том, как же предотвратить эту опасность. Ее ответ гласит: *«Таких возможностей нет, так как значительное количество основных химических продуктов, которые могут быть использованы для производства удушливых ядовитых газов, являются в то же время продуктами мирного потребления».*

Таким образом, похоронена по первому разряду нелепая идея разоружения, столь резко отвергнутая в свое время Федоровым, что, разумеется, не помешало и не помешает впредь цивилизованным народам и их правителям морочить себя и друг друга этой идеей в течение достаточно долгих десятилетий. Не разоружение

нужно для обеспечения мира, а что-то другое... Но что именно?.. На этот вопрос во всех газетах, журналах, книгах и публичных речах, какие печатаются или произносятся на земном шаре, тщетно было бы искать ответа... Неловкое и... зловещее молчание.

Автор книги «Генри Форд и корабль мира» что-то лепечет в предисловии о «радикализме в области экономики и общественных отношений»¹⁴⁹, но нам слишком понятно, почему автор русского предисловия М. Горький об этом предмете уже не заикается. Что в самом деле, кроме все того же пресловутого, набившего оскомину и ныне уже вовсе бессмысленного либерально-гуманитарного «сокращения вооружений», либо кроме подготовки к новой жесточайшей и истребительнейшей войне, но только уже во имя «социально-экономических идеалов» — предлагали или смогут предложить человечеству горе-радикалы?

С мучительным недоумением вспоминает Горький о исповедуемом Европой «христианстве», предполагающем веру в «силу проповеди любви и братства». Куда же это делось? Почему не препятствует, а скорее даже помогает людям успешнее, быстрее взаимоотношаться? Но что, в сущности, может сделать проповедь любви и братства сама по себе — без ясного понятия о цели и о путях того *действия*, в котором эта любовь может и должна проявляться. Ведь и медведь в крыловской басне [не] без любви к пустыннику запустил ему в лоб булыжник. Что значит желать ему счастья и действовать для осуществления этого желания? Но прежде нужно знать: в чем счастье? В жизни? А может быть, как раз наоборот — в смерти? Христианство ведь не удосужилось окончательно решить этот вопрос: мало того, в своей западной, филиоквистической форме, исказив понятие об Образце Любви и Совершенного Общества, оно пришло и на практике к выводам последовательно смертоубийственным. Вспомним «прелестную брошюрку», изданную в Женеве, о которой рассказывает Достоевский устами Ивана Карамазова, где повествуется, как «пасторы и члены разных христовых братств» обращают ко Христу приговоренного к смертной казни преступника: «“Умри, брат наш, кричат Ришару, умри в Господе, ибо и на тебя сошла благодать”. И вот покрытого поцелуями братьев брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать». Что сделано с Ришаром, почему бы не проделать со всем человечеством? «Если любишь ближнего своего, убей его немедленно».

Разве это в самом деле не верх христианской гуманности? И что сможет этому противопоставить православный Восток, сохранивший неискаженную форму исповедания Христа, но веками не смеющий или не умеющий воплотить ее в своей жизнедеятельности? Пассивная любовь, культивирующая лишь добрые *чувства*, ухит-

руется уклоняться от вопроса о *действии*. Но горе тому, у кого, подобно Алеше Карамазову, «характер любви всегда деятельный. Любить пассивно он не мог, возлюбив, он тотчас же принимался и помогать. А для этого нужно было поставить *цель*, надо твердо *знать*, что каждому хорошо и нужно, и утвердившись в верности цели, естественно каждому из них и помочь. Но вместо твердой цели во всем была лишь неясность и путаница. Первого даже слова во всей этой путанице он не понимает».

В таком неясном и путаном положении очутился теперь весь воспитанный в православии и веками его с молоком матери всасывавший русский народ. Наступило время действовать, чувствуется, что пассивность сейчас величайшее преступление перед историей, но как действовать, во имя какой цели и какими средствами — это никому невдомек. И вот активность покуда выражается лишь в накоплении бешено-злых звериных чувств друг против друга. Поскольку пассивна *бесцельная* любовь — вся активность, естественно, стекает в русло целестремительной *злости*. Пусть царство зверя мрачно, пусть его обитатели давно уже «кусают языки свои от страдания», — им нет повода «раскаяться в делах своих», поскольку не видно, каким *делом* могут быть заменены эти богопротивные *дела*. Заговорив о христианстве и его положительной или отрицательной роли в надвигающихся событиях, мы снова не можем миновать Откровения Иоанна, этой странной книги, где на два десятка веков ранее Рифлинга или Горького обрисовано то положение, в какое должно попасть человечество с «покорением» последней воздушной стихии. Городская промышленная цивилизация при этом положении, в полном смысле уничтожающем дух соперничества, вражды и конкуренции, получает в распоряжение такое оружие, которое широко отворяет врата для смерти и ада. Война 1914–1918 гг. была только репетицией подлинно *мировой* войны, того *Армагеддона*, к которому идет сейчас столь неутомимая подготовка. «И видел я из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам: это бесовские духи, творящие знамения, они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день»¹⁵⁰.

Близится — выражаясь словами Горького — *припадок бешенства*, влекущий народы с их вождями во главе к *кровопролитию* и разгрому. Близится он, если верить автору Откровения, не по одной, а сразу по трем линиям: ведется тройная подготовка, тройная обработка мыслей и чувств человеческих. Цель этой обработки ясна: довести народы до такого состояния, когда они дико вцепятся друг другу в горло. Но методы не совсем ясны: почему *три* бесовских духа, *три* нечистые жабы. Мы, конечно, не обязаны верить всевозможным «звериным числам». Естественно, однако, предположить, что вообще существует не один, а несколько способов воз-

действия на темные инстинкты людских масс, несколько *типов* идеологической установки, создающей предпосылки *неминуемого* вооруженного столкновения.

Первая установка апеллирует к личному, племенному, расовому или классовому *эгоизму*, к чувству самосохранения и самообороны, а также к возможности расширения и хищнического захвата. Завоевать место под солнцем, поработить соседа, получить богатую добычу, территорию, взять контрибуцию с побежденных — все это и сейчас для многих внятно и увлекательно: вождения подобного сорта находят и поныне немало идеологов и проповедников. Но сравнительно редко по нынешним временам их проповедь подается в *чистом* виде. Обычно она комбинируется в тех или иных пропорциях с идеологией второго типа.

Вторая идеологическая установка на неизбежность (а значит, в конце концов, и желательность) войны ищет себе почвы в эмоциях и инстинктах иного порядка. Здесь много говорится (порой очень «искренно») о гуманности, сердечности, человечности, высших братолюбивых, христианских, пасифических, освободительных, социалистических и т. п. целях, во имя которых пока что надо — непременно надо — сражаться до «победного конца». На первую удочку идут люди эгоистической природы, на вторую клюют все без исключения альтруисты и гуманисты. Кто отворачивается от зверя, тот попадает в объятия лжепророку; кто разглядел лицемерие лжепророка, тот спешит снова столкнуться со зверем. Оба, разумеется, делают вид, что друг друга недолгобливают, а сами с двух сторон гонят покорное стадо на бойню.

Загадочно только вот что: как могут в нашу эпоху столь охотно откликаться на призыв хорошенько подраться с соседом во имя своей шкуры или во имя братства народов, раз уже всякому хотящему видеть на вершок дальше своего носа должно быть категорически известно, что сейчас, в случае новой войны, ни от этой самой «шкуры» не уцелеет и волоска, ни для этого самого «братства» не останется ни одного брата? Неужели настолько сумели обе нечистые жабы оглушить человека и отшибить у него последние остатки здравого смысла? Нет, как ни искусны зверь и лжепророк, но сами по себе они были бы бессильны, если бы не стоял за ними некто третий, тот именно, кто вручил «свою силу и престол и великую власть зверю» и связанному с ним лжепророку.

Иными словами, тут должен скрываться какой-то третий вид идеологии, который придает преимущественную силу проповеди взаимоубийства и разрушения. Что же это за третья нечистая жаба, выходящая из уст *дракона*: не изловив ее, нам нечего и думать парализовать надвигающийся «припадок бешенства». Вот, например, Рифлинг. Он даже и не подозревает роли третьего «бесовского духа», производящего столь наглые знаменья времени на

его глазах. «Если, — рассуждает он, — победа ничего не дает реального победителю, если вообще не может быть победителя в нынешней войне, то зачем же нужна война? Здесь не луч ли надежды? Война идет к абсурду, к бессмыслице, к невозможности?»¹⁵¹ Но... что абсурдно с точки зрения шкурнического зверя, или гуманнейшего лжепророка, то совсем не абсурд для дракона.

Наоборот, тут-то и кроется тайная *цель* всего собирания народов на брань. Тайная для кого? Для людей не слишком большого ума и не очень глубокого чувства. Только такие (их, правда, немало) идут за зверем или лжепророком: остальными лакомится дракон. Эти остальные и решают все дело: без них никогда бы и первые не смогли довести себя до требуемой степени бешенства. Они-то «честно и хладнокровно» (быть может, и не всегда хладнокровно, но, во всяком случае, убежденно) служат целям самоубийства и самоуничтожения. Ибо вне этих целей для них непонятен и непредставим мировой процесс и общественный «прогресс». Существует определенный круг мыслей и эмоций, которому никто не откажет в мрачной силе и последовательности. Им окрашен ряд религиозных, общественных, философских, литературных и художественных течений, особенно в истекшем и настоящем столетии, ведущих к апофеозу личной и общей, народной или планетарной и, наконец, вселенской, космической гибели как последней завершительной судьбы и единственно достойной человеческих стремлений *цели*.

Мысли и чувства подобного рода, конечно, чаще таятся за порогом сознания и, во всяком случае, не столь охотно выражаются во всеуслышание. Тем не менее, если собрать в один букет все то, что громко *высказано* в течение последних 50 лет, ни у кого не осталось бы сомнения в неуклонном нарастании данного умонастроения. Н. Ф. Федоров считался с ним, указывая, как растущий страх перед смертью, соединенный с прежним суеверным преклонением перед ней, «заставляет, наконец, призывать ее как освободительницу от этого мучительного страха, писать ей гимны, прославлять ее» (далее он делает ссылку на «певцов смерти» Леопарди, Аккермана¹⁵² и др.: Ф. О. Д. I, 91). Лейтмотивом самочувствия наиболее развитых и утонченных представителей культурного человечества на рубеже двух веков может быть взято известное вступление к запискам Мопассана («Под южным солнцем»): «Жизнь такая короткая и в то же время такая долгая иногда становится невыносимой. С неизменным однообразием развертывается она, ведя к неизбежному концу, к смерти. Ее нельзя ни приостановить, ни изменить, ни понять. И часто порыв негодующего возмущения останавливает нас при виде бесплодности наших усилий. Что бы мы ни делали, мы умрем. Во что бы мы ни верили, что бы ни думали, что бы ни предпринимали, мы все-таки умрем...»

Каждый любитель литературы может наизусть привести десятки и сотни аналогичных мест из новейших писателей всех европейских стран. «Порыв негодующего возмущения» — год за годом накапливает энергию: он ищет, наконец, разрядиться в соответствующем жесте, в *действии*. Давно найдена кратчайшая формула этого действия: «От смерти медленной избавляет... смерть внезапная» (Ю. Жулавский. «Разговор с чертом») ¹⁵³. «...Так называемая жизнь при условии неизбежного конца есть, в сущности, не жизнь, а медленная смерть...» Благороднее и предпочтительнее ее ускорить. Альтруизм высшего порядка заставляет желать быстрой смерти не только для себя, но и для ближних своих. А если желать, то почему же и не действовать в этом направлении?

Тот, кто смог бы организовать внезапную смерть для всех живущих сразу, должен считаться величайшим благодетелем человечества. «Вовсе не так неизвинительно, — размышляет Ставрогин (в черновиках «Бесов»), — если кто потребует, что лучше всего — все сжечь. Оба требования совершенно одинаково человеколюбивы: медленное страдание и смерть — скорое страдание и смерть». «Одинаково» — слабо сказано. Не ясно ли, что все преимущества человеколюбия на стороне второго требования? Выполнимо ли оно? Трудно надеяться, чтобы все человечество согласно по уговору в назначенный час само себя отравило, как мечтали некоторые мудрецы. Сильна еще глупая, «животная» привычка к жизни. Надежнее другое средство. Надо хорошенько подзадорить людей, подстрекнуть их убивать не себя, а друг друга. Надо разжечь в них *воинственный дух*. Это будет «дух вакхической грусти» — как грезились еще нежнейшему и мудрейшему Новалису. «Люди, — восклицает он, — должны убивать друг друга. Это благороднее, чем падать сраженным судьбой. Они идут навстречу смерти. В смерти живет воинственный дух. На земле война у себя дома. Война должна существовать на земле».

Не о таком ли духе мечтал и Фридрих Ницше, резюмируя смысл и цель творческой деятельности Рихарда Вагнера в Байрейте? «Если всему человечеству суждено когда-либо погибнуть, — а кто может в этом сомневаться, — то перед ним стоит, как цель, эта высшая задача всех грядущих времен, — так сrostись в едином и общем, чтобы как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением. Эта высшая задача несет в себе залог всего грядущего благородства человечества: окончательный отказ от нее явился бы самым печальным зрелищем, какое только может представить себе друг человечества. Так я это ощущаю».

Никто в свое время не возразил, не ужаснулся, не протестовал против такого представления о «высшей задаче». Очевидно, и все культурные люди эти вещи *так*, или приблизительно так, ощуща-

ли. Чего же ради теперь, когда эта «высшая задача всех грядущих времен» вплотную придвинулась к нашим годам, мы станем от нее отречься, отнекиваться? То именно, что Рифлингу кажется верхом абсурда и бессмыслицы, а Горькому припадком бешености, — с других (очень выдержанных и последовательных) точек зрения можно именовать иначе: трагическое умонастроение, дух вакхической грусти, радость смерти.

Что было вначале настроением *ума*, плодом глубоко обдуманной *мысли*, потом мало-помалу заполнило *душу*, вошло в плоть и кровь, стало *инстинктом*, рефлексом последней цели, заправляющим всеми рычагами деятельности и странными на вид зигзагами поведения людских масс. Сколько чутких и пронизательных людей давно все это предвидели и заранее внутри себя пережили, отравляясь страшнейшими, «сильнодействующими ядами, ядами мысли». Самоубийство предстало их сознанию как единственно возможный и единственно достойный *исход* человеческой жизни. По сравнению со всеми прочими «делишками» — это настоящее *дело*. «Природа, — писал Ипполит (в «Идиоте» Достоевского), — до такой степени ограничила мою деятельность своими тремя неделями приговора (больному юноше оставалось три недели жить), что, может быть, самоубийство есть единственное *дело*, которое я могу еще успеть начать и окончить по собственной воле моей. Что же, может быть, я хочу воспользоваться последней возможностью *дела*? Протест иногда не малое дело». «Тут какие-то тиски, — замечает по поводу этих слов Ипполита один из вдумчивых комментаторов Достоевского *, — тиски, заставляющие волю человека направиться против самого себя, тут *роковая неизбежность самоуничтожения человека*. Достоевский предвосхищает то далекое (для некоторых близкое) будущее, когда близость смерти до такой степени остро и неумолимо будет ощущаться человеком, что единственным возможным для него *делом* явится самоуничтожение, уничтожение себя по собственной воле... Три недели, которыми ограничена жизнь Ипполита, это только для большей ясности и выпуклости слишком сложной, глубокой мысли: “три недели”, три столетия, три тысячелетия и т. д. Достоевский понимал, что не во времени тут дело, что если одного приводят к самоуничтожению “три недели”, то другого к тому же шагу могут привести и тысячелетия жизни, *все же побеждаемой смертью*. Далее, если Ипполиту три недели жизни не дают сделать никакого иного “дела”, кроме самоуничтожения, то Достоевским, может быть, мало и тысячелетий для совершения своего дела: *увековечения человеческой жизни*. А если так, если никакие тысячелетние муки

* Ф. Куклярский. Последнее слово. — К философии современного бунтарства. СПб., 1911. С. 87.

и усилия не могут сделать человека вечным, то остается одно лишь «дело»: соединить свои силы с силами антигуманной сатанической природы и приблизить гибель человечества. Таким образом, человек по собственной воле своей подписывает себе смертный приговор и собственными руками сколачивает себе гроб»*.

Как велико в наши дни число людей, насквозь проникнутых подобными настроениями? — Вот не лишенный интереса вопрос. Не подлежит сомнению, что в это число придется включить далеко не одних только непосредственных самоубийц или мечтающих о самоубийстве. В эпохи общественных потрясений и переворотов, какова наша эпоха, сходство между «простым» самоубийством и самоубийством более сложного типа, слывущим под именем «отдания за...», за что бы то ни было, невольно и резко кидается в глаза. О бесчисленных наблюдениях в этой области и социологических из них выводах говорить не приходится. Нам хотелось бы лишь обратить внимание на одну небольшую статью, напечатанную когда-то, в годы первой русской революции, в издаваемом П. Струве журнале: «Полярная звезда». Статья называется «Тоска по смерти» и подписана именем *Н. Ропшина*¹⁵⁴. Если автор ее, как можно предполагать, тождественен с тем, кто впоследствии получил литературную известность в качестве *В. Ропшина*, то есть с Б. В. Савинковым, то данная статья, конечно, является ключом ко всей «жизнедеятельности» этого «героя», если не нашего, то недавнего времени. Если же нет... то все равно она является ключом к психологии не только множества других, да едва ли не всех, героев, «деятелей и борцов» за разнообразные «идеалы». Н. Ропшин, вспоминая один случай беспричинного и необъяснимого самоубий-

* Для Куклярского этот смертный приговор человечеству представляется трагическим венцом всех исканий Достоевского. На самом деле «последнее слово» Куклярского отнюдь не последнее для автора «Братьев Карамазовых». Но замечательно, что только после знакомства с мыслями Н. Ф. Федорова, «прочтя их как бы за свои» на страницах его рукописи, — Достоевский, наконец, получил творческую возможность убийственной неотразимо-последовательной логике Ставрогиных, Кирилловых и Ипполитов противопоставить нечто, хоть и не совсем еще ясное для сознания, но уже «твердое и незыблемое, как свод небесный». «Какая-то как бы идея» воцарилась в уме Алеши, — после видения «Каны Галилейской» выразилась в клятве героя «любить землю во веки веков», т. е. никогда не уходить с земли, не умирать. Вся жизнь искомым Достоевским «Русский Бог», «Русский Христос» посетил душу Алеши «в тот час», когда душа его растворилась для этой идеи. Возможность «увекочения жизни» через объединение живущих для воскрешения умерших — торжественный заключительный (и никем доселе не понятый) аккорд последней главы последнего романа Достоевского.

ства в 1793 г. в Париже двадцатилетней девушки Жанны Ферро, дочери монтаньяра, на вопрос о поводе и цели своего поступка успевшей только прошептать: «Я не знаю» — и потом: «Я счастлива», — ставит этот случай в ряд множества однородных, по существу, явлений, характерных для всякой революционной эпохи как таковой. «Самоубийцы погибают безвестнее и глуше, одиноко, у них нет имен. Но эти самоубийцы такие же революционеры, как и те, кто мужественно встретили казнь. И те и другие, *по неизвестной им причине, влеклись к смерти втайне*: только убиваемым казалось, что они умирают *для чего-то*, а у самоубийц этого призрака не было, они откровенно хотели умереть потому что... хотя, почему именно, не знали. Счастливы же смертью были те и другие одинаково».

Автору статьи очень понятна эта «любовь к смерти, влечение к смерти, так явно всплывающие во дни общественных переворотов». Дело в том, с его точки зрения, что общество, во имя которого перестраиваются формы жизни («общественный идеал»), не столько расширяет и окрыляет, сколько суживает и притупляет жизнь *личности*. Мы сказали бы, что жизнь каждой личности, мало-мальски углубленная, всегда *космична*, общественное же сознание и действие, покуда оно изолирует себя от космических проблем, *заполняя личность*, тем самым ее *опустошает* и выветривает. Так или иначе, «современники затянувшихся общественных переворотов» и даже создатели их, переставая расти в личности, перестают *жить*.

В последнем бессознательном клочке личности горит у каждого бессознательная тоска по смерти. Умереть можно «самому одному» — смерть, несомненно, мое личное проявление. И ослабев, иссякнув для жизни, личность тянется к своему последнему здешнему проявлению — к смерти. Смерть для нее становится единственной наградой и последней приманкой. Только в ней можно еще реализовать свои глубиннейшие влечения без помех, без пут закостеневшей и склерозной общественности, которая ничего не дает и все отбирает и поглощает. Смерть перестает страшить и начинает радовать как выход. Мужество, с которым все общественные деятели всех революций шли на смерть и принимали ее, все без различия партий, правые и левые, все — храбрые и трусы, большие и малые, в значительной мере объясняется этим тайным глубоким, искренно бессознательным к ней влечением, реальным, близким ощущением пленительности единственно ее одной. Тоска по смерти заражает всех, делается воздухом, которым дышит каждый. Жанна Ферро, которая, может быть, и не понимала ничего и, наверное, не принимала никакого активного участия в борьбе монтаньяров с жирондистами, а только дышала этой атмосферой, умерла — и умирая, «была счастлива». Также «счастлив» был, ве-

роятно, и ее отец, если ему выпало на долю заколоть себя кинжалом при объявлении о смертной казни.

Это один из самых ярких признаков безумия, заражающего, повального, это — неуправляемое тяготение к смерти. Любовь к смерти, влюбленность в смерть — в эту последнюю реальность. «Смерть перестает поражать, удивлять, как она удивляет каждый раз живых. Она становится близкой, ею дышат, как воздухом. Она нужна все время, непрерывно, как живому нужна жизнь. Переменяются представления, перемещаются центры, естественное кажется неестественным, неразумное — разумным, пьяное — трезвым, и наступает безумие. Своя, чужая смерть — все равно, только бы смерть, смерть!»... Вот, кстати, совсем недавние две строчки современной русской поэтессы, превосходно передающие это перемещение центров:

Скорее! Если я не буду первой жертвой,
То жертву надо мне! Не в силах я терпеть!*

В подобном психическом состоянии смерть — *ultima ratio*¹⁵⁵ — смерть «высшая мера», какую охотно спешит измерить человек все внутри и вне себя. «Смерть, — продолжает Н. Ропшин, — у нас единое доказательство, смерть — единое возражение; единое орудие, единая награда, единая угроза, единое наказание. Смерть стала все и стала необыкновенно простой и близкой, незаметно превратилась и превращается в единственно осязаемую действительность. <...> Красные мальчики в глазах и жажда победы давно подменилась просто жаждой смерти чужой и своей?.. Даже те, кто не убивают сами и не умирают, заражены в громадном большинстве безумием бессмысленного разрушения. И у них гаснет мысль, теряется слово, клонится голова. Пусть просто летит все к черту, хотя бы и они сами полетели вместе. Все равно».

Кажется, что такого типа целеустановку мы вправе приравнять как раз к той нечистой жабе, которая исходит из уст дракона. Этот змий, великий и древний, «умный дух небытия», «имущий державу смерти», знаменует собою исконное влечение человеческой и вообще органической природы к хаосу и распаду, к распылению и рассеянию во тьме и пустоте. На фоне этого *основного* стремления столь понятны становятся подставные, *маскированные* физиономии зверя и лжепророка, оба якобы хлопочут о жизни: один оза-

* Это стихи Веры Ключевой. А вот начало походного гимна «добровольцев» (по толкованию автора, добровольно ищущих смерти), написанного другой поэтессой Мариной Цветаевой, где прославляется «она» — смерть.

И март зовет уже — трубит в поход.
О, как встает она... О, как встает!

бочен ее сохранением и ростом; другой — *ее развитием*, переходом в высшие формы. Ведь если, как убедился в том «великий инквизитор» Достоевского, «надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения», то для этого требуется «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтобы они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге жалкие эти слепцы считали себя счастливыми». Совершилось: народы Европы превосходно выучились искусству «не замечать, куда их ведут»; все сейчас, по слову Рифлинга, — «жадно живут и боятся разными мыслями расстроить жизнь». День да ночь — сутки прочь — всеобщий лозунг. Нет, их не испугаешь картиной «сциентифичной» газовой войны, пусть «летит все к черту», очень жалеть не о чем, ибо в глубине души:

Все ведь знают, все давно ведь знают
Счастья нет,
И который раз в руках сжимают
Пистолет,
И который раз, смеясь и плача,
Вновь живут
День за днем; ведь решена задача —
Все умрут¹⁵⁶.

После всего сказанного не слишком ли наивно удивляться тому факту, что «широкие народные массы» и их вожди охотно готовы использовать все новейшие «научные завоевания» для самоуничтожения. На каком же основании М. Горький позволяет себе сомневаться в христианстве и в человечности европейцев? Разве столь беспримерное «самоотвержение» не является вершиной всего, что когда-либо именовалось христианством или человечностью? «Миллионы этих самоубийц — христиане...» Ну, разумеется, так. И среди них — «сотни тысяч гуманистов». Все это хорошо подготовлено — веками подбиралось и сортировалось.

Тот, кто двигал, управляя
Марионетками всех стран,
Тот знал, что делал, насылая
Гуманистический туман.

(Блок)

Автором «Философии Общего Дела» *гуманизм* определяется как «блуждание умственное и нравственное», проистекающее из отсутствия точных пределов отвлеченного понятия «человек», коим в пору возрождения была окончательно заменена христианская идея «сына человеческого»... «“Человек” по своей отвлеченности не имеет в себе силы для объединения, ибо не знает цели»

(Ф. О. Д. II, 198). В конце концов, гуманизм неизбежно находит эту цель в соединении своих сил «с силами антигуманной, сатанинской природы», то есть он оказывается личиной самоубийственного *натурализма*.

Слово «сын человеческий» перестало значить и звучать для христиан, поскольку долг сыновства не был до конца осознан. По мере того как «чаяние» воскресения мертвых превращалось в *отчаяние*, в христианстве нарастало ожидание трагического срыва истории. Этот срыв связывался с явлением нового Мессии (или Антимессии), Мессии Отчаяния*, организатора всеобщей гибели. В наше время подобное ожидание снова волнует широкие круги христианского общества. Им порождены замечательные литературные произведения в России и на Западе. Мечта «христиан» неудержимо влечется к «антихристу», без него, видно, им никак не обойтись.

Вл. Соловьев в известной повести рисует состояние европейского просвещения накануне пришествия «грядущего человека». Успехи внешней культуры, несколько задержанные монгольским нашествием и освободительной борьбой, снова пошли ускоренным ходом. А предметы внутреннего сознания, вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, осложненные и запутанные множеством физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. На такой почве неминуемо вырастают соответственные фрукты. Покуда вопрос о жизни и смерти остается для христианского человечества только лишь вопросом «внутреннего сознания», он будет вечно осложняться и запутываться при всяком внешнем обнаружении. Недоговоренное Соловьевым договорил один из его продолжателей в сфере религиозной мысли, автор кошмарно яркой повести «Антихрист (Записки странного человека)» Вал. Свенцицкий**.

«Кто был Христос? — спрашивает себя герой повести. — Подлинный победитель смерти, или же... и Его создал все тот же страх смерти и Он не Сын Божий, а сын смерти, не спасший, а обманувший мир, не воскресший, а сгнивший, не грядущий судить, а долженствующий быть судимым грядущим антихристом? Для меня решен этот вопрос. Христос не победил смерть. Он не воскрес. Его воскресение это ложь. Смерть победила Христа. <...> И вся история человечества после Христа есть медленное подготовление к окончательному обнаружению лжи воскресения Христа. И точно так же, как прежде человечество жаждало победителя, верило в его пришествие, теперь оно жаждет *другого*, кто обнаружил бы обман и восстановил истинное значение смерти... Прежде прогрессом

* Это выражение принадлежит кн. В. Ф. Одоевскому («Русские но-чи»).

** Вал. Свенцицкий. Антихрист. СПб., 1908.

было движение ко Христу — теперь движение к антихристу. Смерть, высший владыка мира, входит в свои права. Чтобы верить в антихриста, так как я понимаю, не нужно верить в Бога, бессмертие и даже в душу, а просто надо иметь здравый смысл. И самые что ни на есть заядлые атеисты, нигилисты и что вам угодно (даже атеисты и нигилисты, по преимуществу) должны ждать антихриста и они ждут его. <...> Когда придет время антихриста, человечество достигнет напряженнейшей жажды, чтобы наконец ложь была обнаружена и смерть, *все равно неизбежная, не мучая своим медленным подползанием, разом и навсегда покорила бы мир*. Обман слаще, но действительности надо смотреть в глаза прямо... Наступит день, когда оставшиеся в живых носители “воскресшего” Христа, в иступленном напряжении “чающие” всеобщего воскресения, столкнутся с грозною непобедимую силой антихриста. Эта сила выстрадана веками, создана напряжением миллионов людей, как некогда создан был Христос. Придет антихрист и раздавит эту кучку непокорных власти смерти. И ужасная драма, всемирная трагедия пустых, ненужных надежд закончится. И все кончится и все смолкнет, и “солнце померкнет, и луна не даст света своего”, и дух смерти, не имея жертв, в вечном молчании будет носиться по вселенной».

Итак, ожидания «христиан», в сущности, вовсе уж не так разнятся от стремлений «нехристей». Те и другие ждут не дождутся разоблачителя «сказок» и иллюзий. Одни откровенно не верят, другие «истерически-надрывно» верят в победителя смерти — в существе же дела те и другие верят в одно — *смерть*, необходимость, неотвратимость смерти. Идея, веками внушаемая всем с детства, стала ныне навязчивой, бредовой идеей для подавляющей массы мыслящих существ. Она судорожно цепляется за остатки своей власти, она держится, владеет общим сознанием, вопреки завоеваниям науки, вопреки прозрениям искусства, вопреки обетованиям религии. Как ведь никак, до наших дней все эти завоевания, прозрения и обетования не сомкнулись в одну непрерывную линию, не встали единым фронтом в упор против ее власти над умами и сердцами. И вот дракон хаоса и распада спешит наверстать свое, пока время его не ушло, зная, что «ему еще немного осталось времени». Смердная жаба, исходящая из уст дракона, выдает себя то за последнюю правду, то за предельную красоту, то за высшую святость. У нее в распоряжении собственная полунаука, ее обслуживают собственные полуйскусство и полурелигия. Последняя постулирует «вечный ад» в раздвоенном антиномиями духовном опыте, искусство фиксирует этот ад в воображении, а наука осуществляет его в жизни.

Как уже отмечено «Философией Общего Дела», уготованный человечеству западной наукой, превосходящий всякое воображе-

ние «научный ад» есть лишь реализация исконной католической мечты. Наука — сознательно или бессознательно — добросовестно лишь выполняет задания религии. Что касается восточной церкви, то она, как было выше показано, еще не успела окончательно высказаться по данному вопросу. Надо бы созвать собор... да по внешним обстоятельствам это было трудно сделать в прошлом... еще труднее сейчас. Что ж, подождем... над нами не каплет... — рассуждают православные. Обойдется какнибудь... Другие, понимая, что теперь *уже не обойдется*, — начинают еще с большим напряжением ждать (и ожиданием призывать, заказывать) «антихриста». Их вполне устроит, если антихрист придет точь-в-точь согласно пророчествам. Эти люди подобны пророку Ионе, который, по выражению церковного песнопения, «в Фарсис побеже, проразумев обращение Ниневитян, разуме бо, яко пророк, Божие благоутробие, тем же *ревноваше пророчеству не солгатися*»¹⁵⁷. Дивиться ли, что «христианский» мир, для которого ревность об исполнении пророческой угрозы оказалась сильнее прямого Божьего повеления, подвергается ныне участи того же ветхозаветного Ионы, «с кораблем потопляема грехами и душетленному зверю приметаема»¹⁵⁸.

От подобных сортов христианства, разумеется, не приходится ожидать выступления и активной борьбы с надвигающимся на человечество бешенством и бедствием, с громогласным выкриканием трех нечистых жаб, зовущих народы на брань. Если же есть где-то христианство иное, есть *православие* подлинное, то до такой степени оно не заметно, так глубоко скрыто от мудрецов и совопросников века сего. Правда, случалось в истории не однажды, что камень, единогласно пренебреженный всеми строителями, оказался впоследствии «главою угла». Покуда все, что выдается за христианство, за человечность, за прогресс, за науку и т. д., — все это почти без исключения находится в трогательном контакте, в тайном или явном согласии с тремя жабами, в особенности с третьей из них, и, само собой, не смеет и не хочет поднять голос против готовящегося газового Армагеддона. Все это состряпано по определенному рецепту. Поэт К. К. Случевский в одном из своих стихотворений назвал его «Рецептом Мефистофеля»:

Я яд дурмана напущу
 В сердца людей, пускай их точит,
 В пеньку веревки мысль вешу,
 Для тех, кто вешаться захочет!
 Под шум веселья и пиров,
 Под звон бокалов, треск литавров
 Я в сфере чувства и умов
 Вновь воскрешу ихтиозавров.
 У передохнувших химер
 Займу образчики творенья

Каких-то новых, диких вер
 Непочатого откровенья!
 Смешаю я по бытию
 Смрад тленья с жаждой идеала;
 В умы безумье рассую,
 Дав заключение до начала!
 Сведу, помолвлю, породню
 Окаменелость и идею,
 И праздник смерти учиню,
 Включив его в Четью-Минею!

Глубоко поэтому ошибочно говорить о газовой войне как о *будущем*, хотя бы и ближайшем. Газовая война *уже началась*. Атмосферическая подготовка идет вовсю. Смешливость, слезливость, светобоязнь (не здесь ли секрет «тьмы египетской»), потеря реальности, повреждение центров умственного и нравственного равновесия — и т. п. Следствия химической газовой атаки, что это — *атмосферические* или *психические* эффекты? Как здесь провести *границу* между воздушностью и душевностью? А «яд дурмана», напущенный «князьями власти воздушной» в «сферы чувства и умов», — чем он по существу отличается от иперита или удушливых газов? «Совершенно новое, — восклицает Горький, — и весьма действительное средство превращать людей тысячами в дураков, в подлинном смысле этого слова, в сумасшедших, в идиотов и кретин!»¹⁵⁹ Да так ли уж *ново* это средство? Не практикуется ли оно давно с неслыханным успехом? И может быть, и превращать скоро будет некого: тысячи людей, по природе не глупых, без того уже превратились в субъектов перечисленных категорий, если не в «подлинном смысле», то в каком-то все же до жуткости близком к подлинному. Во все умы рассована солидная порция безумия. Ведь подготовка эта ведется давно. Стихи К. К. Случевского относятся еще к концу прошлого столетия.

Но если атмосфера психична, то ведь в свою очередь и психика атмосферична, — тогда — позволительно думать, — не все потеряно: тогда как будто находятся средства обороны и отпора воскрешенным ихтиозаврам и передохлавшим химерам. Те, чья мысль еще не вместились в пеньку веревки, у кого в хаосе всеобщего безумия и бессмыслия не погаснет мысль, не потеряется слово, не склонится голова, кто не согласится, чтобы все летело к черту, — те вступят с бесчисленными кадрами воинств, вдохновляемых устами зверя, лжепророка и дракона, в *борьбу*. Это будет борьба мысленная, борьба *словесная*. Что такое *слово*? Не подобно ли оно атмосферическому и электробиохимическому разряду? Оно только «бич воздуха», сотрясение атмосферического слоя: но в моменты величайшего грозового напряжения атмосферы, может быть, вся остановка только за этим разрядом? Обращаясь снова к Открове-

нию Иоанна, мы видим там (девятнадцатая глава) картину како-го-то грандиозного *словесного* боя.

Острым мечом, исходящим из уст, побиты все воинства, собранные на Армагеддон. Множество птиц, летающих по середине неба (сосредоточенных, координированных творческих мыслей), пожирают трупы «передохнувших химер», туманных теорий и диких замыслов всевозможных царей, сильных, тысяченачальников, коней и сидящих на них, свободных и рабов, малых и великих. Зверь и лжепророк схвачены и всенародно изобличены; дракон свергнут в бездну и запечатан. Все это, конечно, для нас только любопытная утопическая фантазия старинного автора. Воспитанные фаустовской культурой, мы не склонны «слово высоко так ценить», чтобы от него ждать спасения в решающий час, хотя Плюшкин и полагал, что «против душеспасительного слова никто не устоит». Но многовековой опыт христианства достаточно подорвал кредит всякого рода душеспасительных слов. Знай сверчок свой шесток: «сознание не должно забывать, что оно последняя спица в колеснице бытия» — и не ему «определять» бытие.

Мы должны были поэтому терпеливо ждать, пока хаотическое бытие самоопределится: но вот бессознательное бытие оказалось маской небытия; колесница жизни летит кувыркром, самоопределение бытия протекает целиком по «Рецепту Мефистофеля»; тут тоже есть своего рода сознание — только бредовое, зооморфическое; тут чувствуется, как пишет Рифлинг, «сверхчеловеческая, дьявольская ирония, жуткая насмешка над человеком» — и поделом: отказавшийся от полноты сознания человек очутился лицом к лицу с силами нечеловеческими. В этом, и только в этом, сейчас вся проблема войны. «Война перестала быть человеческой — размышляет мистер Бритлинг в известном романе Уэльса. — Химия и металлургия отняли у нее человеческий характер. Война теперь превратилась просто-напросто в поджигание факелами тех взрывчатых веществ, которые воспламеняют мир всеобщим разрушением». Еще ранее то же заметил М. Метерлинк: «В первый раз с самого рассвета человеческой истории силы совершенно новые, силы наконец созревшие пришли, чтобы устранить человека с поля сражения. Вплоть до последней войны они появлялись лишь отчасти, отчасти держались в стороне и действовали издали. <...> Теперь мы переступили все грани, мы окончательно отреклись от власти. Царство наше кончено, и все мы, как крупинцы песка, отданы во власть чудовищных и загадочных сил, которые мы сами пожелали позвать себе на помощь»¹⁶⁰.

Так мрачные предвещения пророков и апостолов гибели стали осязаемой реальностью послезавтрашнего дня. Для всякого, у кого еще не сплошная пустота в мозгах, ясно, что человечество самоистребится раньше, чем будет истреблено непосредственной стихий-

ной катастрофой. Не какая-нибудь новая Мессина доконает паразитов планеты, а просто «неустанный рев» ими же построенных снарядов, аппаратов и машин, «кующих гибель день и ночь».

И вот человеку остается на выбор: либо окончательно отречься от сознания (не смотреть вперед, не думать) и заодно отречься от самого бытия, либо в первый раз попробовать, при помощи сознания, овладеть всеми ополчившимися против него нечеловеческими силами. И если это, паче чаяния, удастся, то с этого момента уже *сознанием* будет определяться бытие, а не наоборот, как было доселе. Не тут ли как раз историческое место пресловутого «прыжка из царства необходимости в царство свободы?» Впрочем, и вся история человека, начиная с его возникновения, не состоит ли из подобного рода прыжков? Как не раз подчеркивает «Философия Общего Дела» — «человек по рождению (по бытию) не царь животных, как его называют, а самое обездоленное существо из всех живых существ: он пасынок природы. Лишенный покровов, преданный холоду, голоду, болезням, человек на каждом шагу чувствовал близость смерти и поэтому из рожденного человек *поневоле* стал созидающим, строителем своего тела, и вынужден все более и более распространять свое влияние на внешний мир, поражающий его голодом, язвами и смертью. Человек, немощный по природе, — могуч по труду, по работе. Нужда, бедность ведет к откритиям... Против всякого рода Голиафов являются Давиды; миллионы Ксеркса поражаются горстью греков, Агнец победит звезря...» (Ф. О. Д. I, 456).

Это правило «проявления мощи в немощи» составляет, по Федорову, «сущность христианства и великий закон истории земной и внеземной». «*Создатель мира из ничего*» и в созданном Им мире проявляет свою мощь лишь в немощи; и ни в чем, конечно, не может так выразиться глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной Вселенной чрез такую ничтожную пылинку, как земля, и чрез такое ничтожное существо, как человек... Божество является в мир, воплощается не в такой мощной системе, как, например, Сириус, а в сравнительно небольшой нашей Солнечной системе, и притом в такое время, когда она идет уже к упадку. И в самой Солнечной системе Божество избирает не такие великие планеты, как, например, Юпитер или близкие к Солнцу, как Меркурий, а нашу ничтожную Землю... Да и на самой земле презираемая всеми... Палестина становится отечеством Божества, восхотевшего на себе испытать горькую судьбу падшего существа, побывать, пожить в его коже. В презираемой Палестине была осмеянная иудеями Галилея, а в Галилее — Назарет, от коего никакого добра не чаяли, и вот этот-то Назарет и стал отечеством Божества; родиною же Его сделался не менее ничтожный Вифлеем, да и не сам Вифлеем, а пастушеская пещера вне его, скотские ясли стали

колыбелью Богочеловека... Не в знатной и богатой, а в семье плотника родился Он. Языком плотника пред учеными саддукеями и фарисеями выразил Он свое учение о трехдневном — в действительности же обыденном, т. е. однодневном, — построении (воскресении) храма Тела Своего, что и было поставлено Ему в вину на суде, и, как насмешку, услышал Он это при последнем исходе Своем» (Ф. О. Д. I, 455).

Согласно этому универсальному закону, общечеловеческое сознание, в нашу эпоху принужденное острее, чем когда-либо, ощутить все свое бессилие, всю немощь свою перед слепыми и косными силами бытия, *поневоле* должно будет наконец всецело взять на себя заботу и задачу «определять» бытие и управлять им. Сейчас сознание пред бытием ничто, но... «Кто был ничем, тот станет всем».

Не надо забывать, что минувшая война, быть может, не была ликвидирована и в 1918 году без предпринятых инициативой отдельных лиц и обществ упорных трудов по созданию разумного общественного мнения в вопросе нейтрального посредничества. <...> Все же ни детище буржуазного пасифизма «Лига Наций», ни плоды творчества советской дипломатии — «договоры о ненападении», как всем теперь ясно и всеми признано, *длительного* общего мира отнюдь не гарантируют. Словесные бои в том и другом случае демонстрируют лишь *относительную* силу слова и полное бессилие его в самом важном моменте, где все в последнем счете решается неуловимым умонаклонением человеческой психики в сторону охоты не к миру, а к драке. Здесь все человеческие слова заглушаются торжествующим громогласным кваканьем третьей жабы. Поэтому лишь такие слова и лозунги, которые бы *этой* жабе с силой врезались поперек горла, могут рассчитывать на исчерпывающую победу в словесном бою. Покуда нам в какой-то мере импонирует мощь слепого и косного бытия — пока для нас не выяснен план овладения и управления всеми нечеловеческими силами обступившего нас дикого хаоса, [пока] мы не поняли, что без «славы в вышних» (атмосферической и метеорической регуляции и гармонизации) не бывать «миру на земле» и «в человеках благоволению», до той поры из уст исходящий меч не отточен до требуемой остроты.

Надо дать в руки человечества программу такой работы, которая способствовала бы развитию всех положительных качеств воина, без отрицательных и убийственных последствий войны. «Прежде человечество было занято войнами, заполняя все свое существование походами, набегам, победами, теперь все это отжило, оставив после себя пустое место, которое пока нечем заполнить; человечество страстно ищет и, конечно, найдет. Ах, только скорее бы» (А. Чехов. «Три сестры»). Пока пустое место не заполнено, человечество изнывает от скуки и безделья, не видя прило-

жения избытку энергии, воспроизводя в своем воображении до одурения опостылевшую картину военных походов и побед в шахматной и тому подобных играх, в конкуренции групп и партий и т. д., вплоть до соседских сплетен и домашних ссор. Отдохнувши от новой войны, все начинают понемногу томиться и мечтать: «Ах, хоть бы новая война что ли наполнила эту нестерпимую пустоту». Тогда изгнанный «дух милитаризма» берет с собою семь злейших духов и возвращается в «пустое место».

«Кто меч скует?» — спрашивал поэт еще перед минувшей войной, видя нарастание туч «Возмездия». «Над всей Европой дракон, разинув пасть, томится жаждой... Кто нанесет ему удар?»¹⁶¹ Чей протест, чья борьба с надвигающейся грозой возымеет силу? Кто выступит против дракона? М. Горький, как мы видели, тоже ставит этот вопрос, считая его самым неотложным в данную минуту. Не рассчитывая более ни на христиан, ни на социалистов, он почти в отчаянии обращается... к матерям... да, «к миллионам европейских матерей». «Почему вы, — говорит он, — ...не поднимете властного голоса против безумия, грозящего окутать мир облаком отравы? Почему же так спокойны, так равнодушны вы перед лицом грозящей гибели?... Почему в эти дни, дни вновь надвигающегося бедствия, не удерживаете вы сыновей ваших от проклятой бойни? Почему?»

Не слышно, чтобы матери отозвались на этот призыв. Да и почему голос матерей возымеет бы в этом случае особую *власть*? Где основания для такой надежды? Горький отвечает: «Вы, матери, единая и извечная сила вновь и вновь засевающая опустошаемую смертью землю... Вы — вековечные ненавистницы смерти. Вы — та сила, что неустанно борется и одолевает». Вопрос о милитаризме, таким образом, сдвигается в плоскость жизни и смерти, т. е. в ту сферу, где все голоса покрывает кваканье третьей жабы. Такой сдвиг нельзя не приветствовать, беда лишь в том, что голос матерей, если они вправду провозгласят себя *единой*, да еще извечной силой, утверждающей жизнь, ни малейшего удара жабе нанести не сможет. Он будет тогда скорее водой на ее же мельницу. Бессознательное рождение не способно ни в какой мере противостать силе смерти. Более того: оно несет в себе все предпосылки тления и распада. С психической стороны материнство даже и невыносимо без некоторой доли психоза, гипноза, навязчивой идеи о неотвратимой и непобедимой смерти. Поэтому сфера утверждения жизни и борьбы за жизнь, отведенная материнству, по сути дела *ограничена* (мать своего ребенка — мачеха для чужого) и всякая попытка расширить ее неизбежно ведет к преодолению самого материнства, т. е. психологической в нем надобности. В таком случае, призывая женщин (и в том числе матерей) к борьбе за жизнь, нет надобности подчеркивать *материнство*, как будто нечто высшее, а не только

необходимое до времени, — это закрывает горизонты космических целей и никого не вдохновит.

«В женщине, — писал по этому поводу Н. Ф. Федоров, — нужно воспитать, главным образом, дочь человеческую, внуку, правнуку и потом лишь мать»... «Почти всех женщин можно подвести под два типа; в первом типе преобладает, можно сказать, исключительно властвует чадолюбие, способное воздвигнуть и воскормить не людей, а деспотов; тип этот, очевидно, низший, чувственный, нетерпимый, которого весь мир ограничивается детской; женщины этого рода способны и к самоотвержению (которого, не лишены, впрочем, и животные), может быть, и к другим добродетелям. Ко второму типу принадлежат Антигоны, отчасти Корделии и т. п., — тип, отличающийся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию; в противоположность первому типу, добродетель, свойственную женщинам второго рода, следовало бы назвать отцелюбием. Недостаток слова для выражения этой добродетели доказывает, кажется, что класс этот немногочислен. Есть, конечно, женщины, соединяющие в себе добродетели того и другого типа, как есть, впрочем, и такие, которые не имеют свойств ни одного из добрых свойств обоих этих типов. Просвещение имеет задачу во всех женщинах развить свойства второго типа, ибо только при этих свойствах можно приступить к труду воскрешения. (Мы не желаем унижить этим принадлежащих к первому типу, ибо отсутствие чадолюбия в женщине есть страшный порок, ставящий ее ниже животного, но потому-то, впрочем, чадолюбие и не добродетель еще.) Конечно, принадлежащие ко второму типу, когда услышат радостную весть о труде воскрешения, не поверят, как не поверила и Мария Магдалина, встретив Воскресшего; но неверие, слово “невозможно”, которое мы услышим из уст женщин второго типа, будет *звучать* иначе, чем в устах женщин первого типа» (Ф. О. Д. I, 323–224).

Из уст матерей не может *властно* прозвучать тот голос, которого ожидает Горький, голос в защиту жизни, поскольку самое материнство есть уже некоторый компромисс со смертью. В психологии матери как таковой есть нечто общее с теми спазмами судорожного безумия, что сейчас охватывают европейские народы. Не случайно *слепая сила*, рождающая и умерщвляющая «поочередно всех своих детей», как бы отрекающаяся (от неудачных порождений) природа — натура, рождающая, она же — мортюра, умерщвляющая, тысячелетиями представлялась человеческому воображению в виде некой «Великой Матери», вечной и безнадежной, — *матери как таковой*. «О, страшнейший поединок, где матери рука багрится кровью сына», — в ужасе восклицает хор «Вакханок» у Эврипида, созерцая «безумие» Агавы. Стихия подобного безумия неотделима от трагических (ущербных, уродливых, зоо-

морфических) условий животного-подобного рождения. Не от Агавы, а от Антигоны мы должны ждать протеста против готовящихся смертоубийств, не от матерей, а от дочерей человеческих; или, лучше сказать, от матерей, постольку они, и исполняя обязанности материнства, не перестанут быть дочерьми и девами, и в детях своих воспитают воскресителей, имея пред собой вечный образец в образе Приснодевы, которую никто не именовал Приснома-терью. Дело, впрочем, не в самом *протесте*, как бы властно и сильно он ни прозвучал. Это лишь отрицательный момент (призыв к покаянию, к «умопреме») — за ним должен быть «раскрыт» положительный план, координирующий все виды человеческой деятельности так, чтобы без всякого остатка заполнилось пустое место, образующееся с отменой войны. Только слово, содержащее подобный план, явится тем острым мечом, который насквозь пронзит и распотрошит смрадную жабу, исходящую из уст дракона. Ключ от бездны и большая цепь в руке — вот, согласно Откровению, орудия разложения дракона.

Когда понят самый источник разлада и распада, неродства и небратства, когда создана стройная система согласованных действий, выдержанных на всех стадиях организации, лишь тогда у начала дезорганизации, разложения и разрушения вырвано жало. Располагает ли человеческое сознание подобной системой? Всюду видим драгоценнейшие мысли, проблески изумляющих открытий и догадок, начатки великих постижений и планов. Но все это как бы только осколки не скованного в целое меча, разрозненные звенья несомкнутой цепи. Этим еще не сразишь жабы и не закуешь дракона.

В изложенных философиях «загадочного» мыслителя, в его действенной проектике, мы видим впервые собранным и выстроенным в одну боевую линию все, что есть живого и творческого в современности. Здесь накрепко сомкнута звено к звену цепь четырех организационных принципов: трудового, научного, художественного и религиозного. Религия связана с трудом через искусство и науку; впервые мы имеем полное и абсолютное (религиозное) оправдание труда — и трудовое оправдание религии. «С жадностью и наслаждением духа» всякий, кто впервые знакомится с «Философией Общего Дела», вынуждается повторить слова В. С. Соловьева. Он скажет только одно: «Со времени появления христианства Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». Потрясает самая возможность появления в уме человеческом подобного проекта. Верующие в Откровение усмотрят в этом появлении обещанный знак: приглашение множества птиц «на великую вечерю Божию». Неверующие найдут себе в этой организационной цепи место, которое нимало не стесняет их

внутренней свободы и дает творческий разряд для всех накопленных энергий.

Казалось бы, проект Федорова давно должен стать в центр всеобщего внимания. Чем же объяснить не слишком широкую известность этих мыслей как при жизни мыслителя, так и по сие время? За «случайными» обстоятельствами здесь таится какая-то общая причина. После всего сказанного догадаться о ней нетрудно. Сила сопротивления бесчисленного скопища «готовых» (по «Рецепту Мефистофеля» изготовленных) идей и понятий, паразитически облепивших мозги культурного слоя общества, являет собой как бы непроницаемую дымовую завесу, не позволяющую «обратить внимание», разглядеть, услышать. На победу в открытом бою с новым строем мыслей им не приходится рассчитывать: остается одно средство — замалчивать, отодвигать, не допускать до сознания. Но сама необходимость для этих идей прибегнуть к *такому* средству есть уже начало краха: уничтожение кучи трупов «пердохнувших химер». Все эти химеры придется квалифицировать по родам и видам, по степени их дурманного влияния, по времени возникновения и т. д. Можно сказать, каждый шаг движения идей «Философии Общего Дела» покупается ценою удушения той или иной химеры. Наиболее ядовиты (соблазнительны) химеры, свившие гнездо в сфере принципов религиозных. Они представляя собой более или менее искусные *подделки* под открытые человечеству религиозные истины.

Выше мы касались детально ряда таких подделок и искажений мысли в области понимания догматов и культов христианства. Теперь, когда для нас обнажен источник, откуда идут эти подделки, нелишне бросить общий взгляд на то «христианское» окружение, сквозь которое приходится пробираться «первому движению человеческого духа по пути Христову». Христианство стало «притчей во языцех», «благая весть» (Евангелие) о победе над смертью превратилось в «благоглаголение благополучное», за коим нет никакого реального содержания. Слово современного христианина — это то «душеспасительное слово», которое дракону смерти не страшно, которое он великолепно подделал и использовал в своих целях, — так что *душеспасение* стало почти равнозначно *телопогублению*. «Праздник смерти учиню, включив его в Четью-Миню» — вот венец Мефистофельской ловкости, и хотя, как мы выше видели, православное учение и культ ценой вековой тяжелой борьбы уберегли от подобного «праздника», но старания искусителя не пропали даром. Чистота народного сознания была издавна замутнена двоящимися мыслями «о последнем исходе». В этом — корень того религиозного кризиса, который в настоящее время переживает православная Россия, одним из многих симптомов которого явилась русская революция. Это кризис затяжной, болезнен-

ный и очень давний. Он тесно связан с общественной ролью русской церкви, как она определилась после Стоглавого собора. Проф. В. О. Ключевский так характеризует перелом в русском сознании, обозначаемый «Смутным временем»:

«Древнерусская мысль усиленно работала над вопросом нравственно-религиозного порядка, над тем, что считалось спасением души. Но она пренебрегла условиями земного существования, видя в нем законное царство судьбы и греха, и потому с бессильной покорностью отдавала его на произвол грубого инстинкта. Она сомневалась, как это можно внести и стоит ли вносить добро в земной мир, который, по Писанию, во зле лежит, следовательно, и обречен во зле лежать, и была убеждена, что наличный житейский порядок столь же мало зависит от человеческих усилий, так же неизменен, как и порядок мировой. Вот эту веру в роковую неизменность житейского порядка и стало колебать двустороннее влияние, шедшее изнутри и извне»*.

Тогда кончилось тем, что часть народа, не желающая оторваться от веры в неизменность *житейского* порядка, откололась от большинства церковного народа. Вера же в неизменность *мирового* порядка оставалась в общем незыблемой для тех и других.

Эта вера, разумеется, ничего общего не имеет с Символом Веры, гласящим о воскресении мертвых и жизни грядущего века, ни со Священным Писанием, утверждающим, что «преходит образ мира сего». Эта вера — заматерелый остаток язычества, дикое мясо в организме христианского сознания, наследие древнего двоеверия предков. Дальнейшие внутренние и внешние влияния все более и более колебали и расшатывали эту веру. Новая смута всецело обусловлена ее кризисом. Сильнейшая религиозно-творческая часть православного народа вынуждена осмысливать проблемы активной апокалиптики. От веры «больной, истерической и надрывной», нуждающейся в пришествии антихриста, здесь совершается переход к вере в апостольском смысле, как «осуществлению ожидаемого», осуществлению «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Слабейшая же часть соблазнилась, убоилась праздника смерти, якобы включенного в Четью-Минею, и, руководимая слепым и смутным инстинктом жизни, отшатнулась от церкви, от Христа, от Бога <...>.

В качестве образчика «антирелигиозного» мышления стоит привести заключительные слова статьи проф. М. Н. Покровского о происхождении религии в журнале «Под знаменем марксизма» (№ 9–10. 1922. С. 116–124). Присоединяясь ко взгляду Кунова,

* Проф. В. Ключевский. Очерки русской истории. Т. III. С. 465–466 (то же: «Курс», 2-е изд. С. 455).

производящего религию от страха смерти¹⁶² и полемизируя по этому поводу с другими сотрудниками журнала, проф. Покровский отстаивает значимость факта смерти для религиозной психологии и делает вывод:

«Отрицание страха смерти еще долго будет делом борьбы, — борьбы все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки над смертью. И только *окончательная* победа вырвет почву из-под ног у религии *навсегда*»¹⁶³.

Это утверждение вызвало переполох среди меньшевистствующих соратников профессора. Однако он не взял его назад. Надо принять во внимание, что под *религией*, как из сущности мировоззрения нашего историка явствует, он понимает не процесс живого богообщения, не внедрение Бога «всяческая во всех», а лишь определенную социальную организацию с выделением особого жреческого сословия, ведающего формами внешнего культа. И следовательно, его утверждение о том, что в «религии» не станет надобности после окончательной победы над смертью, есть лишь перефразировка того места Откровения Иоанна, где описывается идеальный город будущего: там, где «нет ничего проклятого», где «смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни», — там, разумеется, нет и храма, как нет особых священников. «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — Храм его и Агнец»¹⁶⁴.

Значит тем, кто хотел бы *стереть* с лица земли храмы, открывается единственный целесообразный путь: путь полной победы над смертью. Нет, однако, ни капли вероятия, чтобы такой путь и такая цель действительно могли быть ими хотя бы только всенародно *провозглашены* с тою же звучностью и яркостью, с какими возглашаются иные «смертоносные» лозунги. Не питаясь из этого источника смелости и одушевления, каким является Образ Строителя Тела и Победителя Смерти, люди даже сильного жизненного инстинкта и верного научного чутья никогда не смогут и не решатся взять на себя инициативу собирания человечества для столь ответственной цели. Храм же и культ, будучи вершиной символического искусства, как раз и представляет собой наилучшую в настоящее время организацию подобного питания и воодушевления. План преображенного космоса — храм является естественным центром объединения всех творческих исследовательских и регулятивных энергий для реализации этого плана. Но парализованный верой в «роковую неизменность» хаотического миропорядка, останавливаясь на полдороге, не расширяясь во внехрамовую литургию, культ обесмысливается, фетишизируется. Не доведенный до конца и даже разумно не осознанный проект с негодованием отвергается разумом, чуть этот последний начинает подрастать. Культ становится тогда предметом поношения и презрения. Ведь весь он выкристаллизовался из погребального обряда, но раз ут-

ряна воскресительная цель, погребение становится рядом бессмысленных действий. Положение трупа в гроб, длительная общественная возня с трупом, что это, как не отвратительное и вредное для жизни *труположество*? Всякая религия, всякий «божинька», по словам В. И. Ленина-Ульянова, «есть труположество» — таков интимнейший импульс противорелигиозной установки сознания. Сила отвращения [к] смерти здесь обернута против религии, недостаточно энергично ведущей борьбу со смертью.

Нет нужды пояснять, что освобождение от религиозных верований и обрядов еще не освобождает от «труположества», наоборот, именно на освобожденной почве и расцветает особенно пышным цветом «труположество», если разуместь под этим словом возню с трупами, не имеющую даже в туманной и отдаленной надежде цели *оживления* этих трупов. Да и не только похороны, хотя бы гражданские, но в конце концов всякое *хранение* следов прошлого, все памятники культуры подойдут под ту же рубрику «труположества». Но до истребления музеев и памятников додумались пока лишь некоторые течения итальянского футуризма. Маринетти в свое время предлагал употребить трупы покойников для изготовления взрывчатых веществ. «Чтобы расчистить путь, пусть упрячут дорогие трупы в жерла пушек. Или еще лучше: пусть они ожидают врага, качаясь в изящных плавучих минах, и выставляют свой рот, полный разрывных поцелуев». Если этот проект когда-либо повсеместно осуществится, тогда, пожалуй, не будет труположества, но тогда уже не будет и человека. Покуда нельзя отрицать, что обычные ассортименты фраз, произносимые над покойником, усиленные приглашения «спать спокойно», уверение, что его душа бессмертна или что «дело его живет» — поскольку эта душа не заботится о воссоединении с телом или поскольку это дело не стоит в непосредственной связи с делом воскрешения, — все такие фразы полны ядом тления, продиктованы смрадным духом «труположества».

В основе религиозного кризиса в русском народе и обществе лежит длительный, тяжкий процесс продумывания немногих азбучных истин. История пошехонцев, заблудившихся в трех соснах, в сущности, повторена в этих блужданиях между «Богом», «жизнью» и «смертью». В конце концов, кто ищет — обрящет. Всем суждено «пройти квадриллионы и узнать секрет», — тот крайне простой секрет, что Бог смерти не создавал и ничьей смерти не хочет. «Бог не Бог мертвых, а Бог живых»¹⁶⁵.

Несправедливо было бы ставить в упрек противникам религии неразумение этого секрета, раз сами ее защитники и провозвестники зачастую о нем не догадываются.

О подобных защитниках некогда писал апостол Павел: «Судя по времени вам надлежало быть учителями, но вас снова нужно

учить первым началам слова Божия и для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, не сведущ в слове правды, потому что он младенец»¹⁶⁶. Младенцы бывают невинны и прекрасны, но... стоит с младенцем связаться черту, и смотришь — праздник смерти уже включен в Четью-Минею. Так встает повелительная необходимость всеобщего перехода от молока к твердой пище. Она свойственна тем, у «которых чувства навыком приучены к различению». Когда все приучатся, им останется лишь удивляться вслед за Достоевским: «Сколь самые простые мысли, воочию ясные, поздно появляются в уме нашем».

С прояснением в сознании христианских народов элементарных истин христианства теснейшим образом связана «проповедь Евангелия во всем мире», а с нею и сложнейшие, запутанные племенные, расовые и политические взаимоотношения христианских народов с нехристианским миром. Н. Ф. Федоров, например, останавливаясь на причинах неуспеха христианской проповеди в Китае, утверждает, что «нынешнее христианство в том виде, как оно вводилось западными просветителями Китая, может обращать в свою сторону лишь бродяг, лишенных отцов»*. <...>

<...> Самая прикованность мысли крестьянских земледельческих народов (как русские или китайцы) к вопросу о надобности (или ненадобности) умирания, о том или ином способе погребения свидетельствует о силе религиозной (т. е. воскресительной) жажды. В центре внимания здесь как-никак стоит еще связь духа с телом, религия еще не обратилась окончательно в «душеспасительное слово», и самая борьба с религией здесь заряжена религиозной напряженностью. Иное дело на городском, промышленном Западе. Там высшей стадией религиозного интереса считается интерес к судьбе «развоплощенного» духа. Неисчислимое множество утешителей слишком долго и авторитетно уверяли цивилизованных людей, что смерть — зло еще не так[ой] большой руки, лишь стоит завести розовые очки того или другого сорта. Вместо того чтобы отвечать этим утешителям горькими словами Иова: «Слышал я много такого: жалкие утешители все вы», цивилизованные люди сочли долгом обзавестись предлагаемыми очками и окончательно раздвоили себя на бессмертную и смертную половину, на душу и тело, изобретя для тела фокстрот, а для души... спиритический сеанс. Влад. Соловьев предвидел в своей «Повести об антихристе», как «новый папа» угодит «поверхностным христианам». — «Он объявил, что властью своих ключей отворил двери между земным

* См. статью Н. Ф. Федорова, не вошедшую в оба тома «Философии Общего Дела»: «Чему научает нас древний христианский памятник в Китае?» (напечатано в III томе известий юридического факультета в г. Харбине)¹⁶⁷.

и загробным миром, и, действительно, общение живых и умерших, а также людей и демонов, сделалось обычным явлением и развились новые неслыханные виды мистического блуда и демонологии». Картина духовной жизни широких слоев обеспеченного общества послевоенной Европы в значительной мере приблизилась к этому «идеалу».

Глубочайшее отчаяние, беспросветный душевный мрак, стоящий за этими «исканиями», для русского читателя, кажется, не требует пояснений. Но что мы можем противопоставить загробным утешителям и шарлатанским «властителям ключей»? «Во все периоды истории, — писал Федоров, — очевидно стремление, которое доказывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только земным. Так называемые экстатические хождения, восхищения на небеса, суть выражения этого стремления; не доказывает ли это, что пока не открыто более широкой деятельности, не общественной, а естественной, до тех пор за эпохами трезвости, собственно усталости от бесплодных стремлений, будут наступать эпохи энтузиазма с экстатическими восхищениями на небеса, всякого рода видениями и т. д. Вся история и заключается в таких бесплодных переходах из одного настроения в другое; наше же время может служить еще большим доказательством сказанного положения, так как теперь мы видим рядом с проявлением “царства мира сего” во всей его грязной действительности и “Царство Божие” в виде самообольщений (ревивали, спиритические фокусы и т. п.). Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности» (Ф. О. Д. I, 285).

В прежние эпохи экстатические возбуждения иногда были связаны с высшей деятельностью духа, с прозрением мирового плана, созерцанием исторических и космических задач человечества. Произведения, подобные «Откровению Иоанна», писались в этом состоянии. Теперь, когда план осознан, энергия нервного подъема должна идти на *действие*, на осуществление постигнутых задач. Всякое уклонение от такого действия заведет на пути самообольщения и иллюзионистического бреда. Этот бред играет роль метафизического утешения, без которого, как известно, не обходится приличная трагедия и которого не лишена будет, надо думать, и финальная трагедия человеческой истории, если только «князю века» удастся ее постановка. Погибая, взаимоистребляясь в безумной свалке, люди (не все, так многие) будут мечтать о переходе в иной мир, в иной план бытия и пр. Без дурмана подобной мечты они, может быть, и не согласились бы погибать столь охотно и

услужливо. Связь массовых народных движений с возбуждениями космического характера в настоящее время становится предметом тщательного научного обследования. Недавно всеобщее внимание обратили на себя работы молодого русского ученого *А. Л. Чижевского*. Краткое изложение его теории и основных наблюдений дано в книге, выпущенной им в 1924 году под заглавием «Физические факторы исторического процесса».

Здесь рассмотрено «влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начиная с V века до Р. Х. и по сие время»¹⁶⁸. От *астрофизики* Чижевский идет к *историометрии*, устанавливая «принципы циклических колебаний общечеловеческой, коллективной и индивидуальной военно-политической и творческой активности», связь психических эпидемий и пандемий с периодической деятельностью Солнца и пр. Выясняется «необходимость международных институтов по изучению влияния естественных факторов на поведение индивидов и коллективов».

Особенное значение в ряду космических факторов истории Чижевский придает пятнообразовательной деятельности Солнца. Кривые этой деятельности и кривые общественной активности поразительно совпадают. В период максимума солнечных пятен органическое напряжение человеческих масс достигает точки кипения и разряжается в тех или иных действиях (обычно в военных столкновениях: в брани иноплеменников или в брани междоусобной).

Революции, психические эпидемии, религиозные движения и т. п. вспыхивают обычно в период максимума солнечных пятен. Специальные исследования, произведенные в годы минувшей войны и революции, показывают, что даже дни наибольших волнений в массе, оживления боев на фронте или социально-политических движений — забастовок, демонстраций — в точности совпадают с наибольшими пертурбациями в веществе Солнца. С точки зрения современной физики (ионной теории возбуждения) в этом нет ничего удивительного.

<...> Для нас сейчас интересны те «перспективы и заключения», какие вытекают из теории Чижевского. Огромное значение этой теории для всякого рода социологических прогнозов, построений и проектов не подлежит сомнению. Вот основные суждения его по этому вопросу:

«Стихийные изменения процессов на Солнце так или иначе влекут известное изменение материальных процессов в органах высшей нервной деятельности, и эти последние нарушают линию поведения всего человечества, ту линию, которую мы называем историческим процессом. Поэтому возникает вопрос: уже не в кабале ли мы у Солнца, не в рабстве ли у его электрических сил?

Если хотите — да, но кабала наша относительна, и мы сами можем управлять цепями, одетыми на наши запястья и работами, предназначенными нам к исполнению. *Солнце не принуждает нас делать то-то, но оно заставляет нас делать что-нибудь.* <...> История знает отличные примеры массовых возбуждений в периоды максимума солнечных пятен, не имеющих ничего общего с кровавыми событиями, а именно: религиозные движения, паломничества, расцвет парламентаризма, локализация общественного внимания на судебных процессах, реформах, сооружениях и т. д. Это дает повод лелеять прекрасную надежду, что грядущая культура отыщет пути гуманного использования массового подъема при посредстве предварительной пропаганды какого-либо общественно-важного и интересного дела и выполнения его в период максимальной возбудимости». <...> Мы «приближаемся к возможности управлять великими событиями» (63, 69).

Всемирная идея, всемогущее слово, сказанное вовремя, в период максимальной солнечной деятельности, к моменту трупного одряхления всех предыдущих идей, учений и организаций! Не о таком ли слове и мыслил автор «Откровения», увидевший одного вестника (ангела), стоящего на солнце и воскликнувшего громким голосом, приглашая всех птиц, летающих посередине неба, пожрать трупы всего того, что вчера еще казалось сильным и царствующим? Одного голоса достаточно для мирового сдвига, лишь бы этот голос опирался на *солнце*, учитывая момент, когда само солнце настойчиво гонит всех людей к действию.

Если такое слово будет произнесено голосом достаточно громким, напряженно ожидаемый и подготовляемый *Армагеддон* окажется великой словесной битвой, великим спором, полемикой, в которой Царственная Идея вечной, бессмертной, воскресшей и воскрешающей Жизни окончательно и победоносно расправится с идеологическим воинством мрака, с бесчисленными стражами и оруженосцами смерти. Тогда «труположству» всех сортов будет положен конец. Гармоническое планетарное объединение и планетарная творческая (а не взаимоистребительная) деятельность согласного человечества немислима без учета космических факторов, без плана воздействия на космос в его целом. Довольно отодвигали космическую полноту в мир «загробный» и «царство небесное» объявляли царством потусторонним. Ныне космос и небо прорвались во все «посюсторонние области»: от них уже более не загородиться крышкой гроба. Царство небесное неотделимо от земли, как земное строительство от неба: идет «новое небо и новая земля», все будет новое!

Чем полнее мы учтем идеологические противоречия и психологические противочувствия современности, тем яснее ощутим, как все узлы этих противоречий распутываются в учении Федорова, и

только в нем. При таком положении «Философия Общего Дела» не может не стать в ближайшие годы «в средину неба», в центр внимания. В России этому способствует происходящее перемещение сословных и классовых границ. Если прежнее, оторванное от народа и равнодушное к его бедствиям «ученое сословие» величественно проходило мимо этого порядка мыслей, то совсем иное (психологически) отношение к ним проявляет интеллигенция новая, народная, рванувшаяся к полноте знаний прямо от сохи и станка.

Те, кто хлеб свой получали не из булочной, знают, что «не земля нас кормит, а небо», — следовательно, оно подлежит такой же обработке, как и земля. «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли. И это потому, конечно, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами и не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет *хлеб, обеспечение урожая*, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что *именно в этом* заключается предмет и содержание русской науки, как для Запада предмет науки заключается в мануфактурном производстве <...>» (Ф. О. Д. I, 702). Достоевский много говорил о «русской идее», которая «еще не родилась», а только рождается в муках, поскольку она еще не осознана, поскольку носителем ее — русский народ — «не разумеет эту идею ответчиво и научно»¹⁶⁹. Эта *ответчивость и научность* самостоятельной русской идеи впервые достигнута Федоровым. Н. П. Петерсон высказывает (в предисловии к первому тому «Философии Общего Дела») убеждение, что именно в произведениях Федорова «заключается то новое слово, которое Россия призвана сказать миру», заключается указание на то дело, которое Россия призвана внести в мир. «Учение Николая Федоровича, указывающее, в чем состоит истинное служение русского народа, будучи усвоено, сделает сознательным убеждением ныне неопределенное чувство... и выведет русский народ на самостоятельный путь, не только освободит нас от иноземного влияния, но и приведет к победе умственной и нравственной, к победе ни для кого не обидной и для всех желанной, к победе бескровной, исключаяющей необходимость побед кровавых», победе, которая Россию, ныне всем чуждую и страшную и даже ненавистную, сделает всем родною, милою и дорогою.

О том, как в свете проектов Федорова меняются перспективы национальной и международной политики, следовало бы писать особый трактат. Нет ни одной проблемы, встающей сейчас или завтра имеющей встать на очередь, которая не была бы им заранее рассмотрена и оригинальнейшим образом разрешена. Таковы, например, вопрос об отношениях России и Англии (Россия, по словам Федорова, «с всех сторон окружена Англией»), к Америке, Ки-

таю, Индии и пр. Как всюду, здесь дилемма: «Нет вражды вечной, устранение же временной составляет нашу задачу. России остается на выбор: или примирить Европу и Азию, Запад и Восток (ближний и дальний) и примирить их не теоретически только, как это сделал Константинополь, но и практически, устраняя причины к раздору, — или же самой разложиться на Азию и Европу».

В наши дни необходимость подобного выбора надвигается все неотступней. Восток и Запад душат нас с обеих сторон. С Запада ежеминутно готовы надвинуться на нас ядовитые газы, а с Востока наступает враг не менее опасный и коварный: сухие ветры, засыпающие чернозем мельчайшей пылью («помхой»), летящей из монгольских пустынь, и медленно, но верно превращающие нашу плодородную равнину в песчаную пустыню. Еще два-три года такой засухи, как 1921 год, и от половины карты Европейской России останется сухое место*. Всякий же мало-мальски положительный успех в борьбе с этим врагом (чрез овладение атмосферическим электричеством) открывает необъятные горизонты. Дурман войны держится единственно лишь отвлечением внимания от настоящего «незримого врага» — слепой, нечеловеческой стихии, об организованной борьбе с которой никто не смеет ни сказать, ни помыслить. Народы и сословия дрессируются, приводятся в боевую готовность тем самым способом, при помощи которого в Сиаме устраивают поединки рыб (карпов) — столь же любимое развлечение туземцев, как бой петухов или быков в Европе. Каким образом можно заставить столь смиренную рыбу вступить в бой с себе подобным? Боевая подготовка карпа заключается в следующем: в сажалку, в которой находится карп, кладут небольшой ящичек с зеркальными стенками без дна и крышки. Карп, плавая, ударяется о зеркальные стенки ящика и в то же время видит свое отражение в зеркале.

Так поступают до тех пор, пока карп не привыкает ассоциировать ощущение боли со своим собственным изображением, которое он принимает за другого карпа, своего врага. Тогда боевая подготовка карпа закончена. Его вынимают из сажалки и пускают в другую, где находится уже другой карп, выдрессированный таким

* О «Враге с востока» писал под влиянием Федорова Вл. Соловьев еще в связи с неурожаем 1891 года¹⁷⁰. О «натиске пустыни» в нашей печати обычно вспоминают каждый раз, когда она дает о себе знать. Все соглашаются, что год от году опасность растет, что нужно что-то делать. Два-три урожайных года — и все эти толки сходят на нет, пока не ударяет оухом по лбу новая катастрофа. Причем каждый «метеорический погром», как Федоров называет засуху, оказывается свирепее и беспощаднее предыдущего.

В последнее время, по почину проф. М. Н. Боголепова, в науке явились новые точки зрения. Пошли разговоры о влиянии космических факторов на периодические «возмущения климата».

же образом. Завидев друг друга, оба карпа взаимно убеждены, что они наконец-то встретили своих долгожданных врагов и с остервенением бросаются в бой. Около сажалки толпятся зрители и держат пари за одну или другую рыбу. Для Николая Федоровича Федорова «поразительна и изумительна слепота как любителей мира, так и защитников войны, как они не видят перед собой врага, против которого, соединившись, и должно было бы обратить оружие». «Не потому ли, впрочем, — догадывается мыслитель, — они и не замечают этого врага, что он везде и всегда в нас и вне нас — разумею слепую силу природы, — не потому ли они и не замечают этого врага, что не защитники лишь войны, но и любители мира желают иметь перед собой врагом не бесчувственную силу, а такого врага, которому можно дать почувствовать свою ненависть, злобу, который чувствовал бы боль и своими страданиями доставлял бы удовольствие любителям мира. Как иначе объяснить такое страстное желание видеть врагов непременно лишь друг в друге, и в этой вражде, несмотря на постоянные утраты, забывать об умерщвляющей силе; страдая от голода, несмотря на очевидность причин его, засух и ливней, обвинять в нем подобных себе, столь же бессильных, как и сами обвинители, людей. Конечно, нельзя обвинять и природу, потому что она творит зло по слепоте своей, по бездействию разумной силы, по бездействию, в котором виноваты все мы, а не кто-либо в отдельности» (Ф. О. Д. I, 363). Если люди окажутся чуточку разумнее сиамских карпов, они встанут, наконец, лицом к лицу со слепой силой. «Перед лицом космической силы умолкают все интересы личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес общий всем людям, т. е. всем смертным» (Ф. О. Д. I, 293). Только всеобщее участие — в едином, всех сполна захватывающем деле — приведет к *единомыслию*. Единое человечество станет тогда не мечтой, а фактом.

При «трагическом умонастроении» момент объединения человечества есть момент его гибели. Отошедши от Вагнера, усомнившись в красоте театрально-трагического финала истории, Фридрих Ницше глубоко задумался над планом действенного творчески-целеустремительного объединения народов. «Недостает еще только оков для тысячеголового зверя, недостает *одной* цели. У человечества нет еще цели. Но скажите мне, братья, если у человечества недостает еще цели, не недостает ли тогда и его самого?» — Эти слова вложены в уста Заратустры, а вот что говорит Ницше от своего лица: «Уничтожены все цели. Человечество должно понять, что ему пора идти иным путем. Уничтожены все условия для прежних целей. Наука указывает на движения, но не на цель. Однако она дает *условия*, которым должна соответствовать *новая цель...*» и еще: «Наука принесла много пользы, теперь можно было бы ей вполне подчиниться. Но это ошибка: она не может приказывать,

указывать дорогу, она может быть полезной только тогда, когда знают, *куда* идти...» «Братья, природа глупа и поскольку мы все природа, постольку все глупы. Но глупость носит красивое имя, она называется необходимостью... Придем же на помощь необходимости...»

Кто же сделает это, кто восполнит недостающее, кто даст смысл природе и укажет цель человечеству? Если не наука, то новая проективная, практическая, конкретная философия, неотрывная от науки, связанная с трудом, оплодотворенная искусством и вдохновляемая религией, — философия должна сделать это. Ибо «философия есть знание того, что должно быть: наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия» (Ф. О. Д. I, 546). Но так ли уж необходим сознательный целесообразный план? Не утрясется ли все и без него, не образуется ли «само собой»? Не родится ли (как обещают теософы и оккультисты) новая раса с новыми способностями духа? Такая надежда, по мнению Федорова, «есть полная измена разуму, который остается ненужным придатком, если не через разум будет достигаться дальнейшее совершенствование, дальнейшее созидание органов, вместо органов путем слепого рождения данных» (Ф. О. Д. I, 401). Вообще, расчеты на бессознательное движение вперед до добра не доведут. «Бессознательная деятельность, выработывая *средства* к достижению воскрешения, *направляет* их на разрушение, к которому мир идет и сам по себе» (Ф. О. Д. I, 209). Поэтому те, кои стараются убедить, что человечество само собой идет к прогрессу, — истинные губители человека. «Если человечество и *шло* до сих пор к общему воскрешению бессознательно, то *достигнуть* его таким путем оно не может». Отсюда исключительная значимость момента *осознания цели* — в мировой истории это рубеж новой эры.

Смена племен и рас обусловлена самоотравлением их на гребне культурного «расцвета», совпадающего с цивилизационным разложением. «Деятельность человеческая смертоносна и не может быть иною, если не поставит себе цели воскрешения. Такова и европейская цивилизация; ход ее разрушителен: поселение европейцев среди дикарей сопровождается вымиранием последних... Это страшное явление не стало вопросом, не сделалось предметом исследования, а принимается как явление неизбежное, роковое. Почему европейская цивилизация смертоносна — в этом не хотят дать себе отчета, и потому цивилизация остается слепой. Явление вымирания в диких странах только проявляется с наибольшей резкостью, действует же оно везде и всегда, составляя необходимую принадлежность цивилизации, и у народов наиболее цивилизованных вымирание уже начинается» (Ф. О. Д. I, 95).

Может быть, все-таки необходимы катастрофы, потрясения, разрывы и взрывы? Но эта необходимость есть лишь псевдоним

глупости, невежества и лени. «В прежнее время обновление происходило путем нашествия варваров, путем опустошения, после чего вновь возникала первобытная сельская жизнь, которую, впрочем, ожидала та же участь: допустим, что и в настоящее время *возможны* подобные погромы, не *желательно ли*, чтобы таким путем продолжалось развитие человечества? Фаталисты, конечно, ответят: таков закон развития, т. е. ответят в сущности то же, что и те, которые говорят (и которых обзывают за это «просвирнями»), — таков предел, его же не преидеши, а к таким фаталистам принадлежат все думающие, что задача науки состоит лишь в том, чтобы констатировать факты, чтобы узнавать болезни, а не лечить их» (Ф. О. Д. I, 253).

«Горбатого могила исправит», — авторитетно когда-то изрекали «просвирни». В настоящее время горбы превосходно выпрямляют без помощи могилы операционным путем. Могила — устаревший способ. И душу незачем отправлять в загробное чистилище: достаточно будет той психической чистки, какую создаст атмосферическая регуляция. Горбатые и кривые пути уродливой цивилизации могут быть выпрямлены без помощи допотопных средств. Есть единственный исход из вечного кружения вдоль «великой кривой», «*исход из ужаса бессознательной и невольной эволюции, исход из мерзости сознательного произвола — один: воскрешение*» (Ф. О. Д. II, 117). Эта точка зрения, вручающая человеческому собирательному разуму судьбы вселенной, должна стать линией поведения новой науки. Минуло время благодущных упований на мудрую «мамашу» природу, которая-де сама обо всем позаботится, на неистощимую силу жизни, на вечную удачу слепой эволюции. В научное мировоззрение врывается пронзительный ветер и холод мировых пространств.

<...> «Жизнь есть событие во вселенной, имеющее ничтожно малую вероятность. В этом мы находим объяснение неуловимости в мертвой материи тех признаков, редким сочетанием которых творится жизнь... Всякому маловероятному событию грозят чрезвычайные опасности. Его сохранение требует борьбы. В этой борьбе и совершается кипучая работа естествознания. И живое, как все процессы природы, развивается в сторону наиболее вероятных форм, наиболее способных к борьбе за жизнь. И в этом направлении появился на земле разум во всеоружии научного знания: это последняя ставка всего живого. *Последняя ставка*. Кто снимет с жизни облик преходящего момента в эволюции нашей планеты?»*

Появление в человеческом сознании мыслей, подобных тем, что составляют содержание «Философии Общего Дела», кажется с

* Проф. Умов. Характерные черты и задачи современной естественно-научной мысли. СПб., 1914. С. 46.

этой точки зрения последним невероятным напряжением разума. Последняя ставка должна быть выиграна во что бы то ни стало.

Говорят — всякая истина для того чтобы войти в общее сознание, неизбежно проходит три ступени. Первая ступень: «Это так нелепо, что не стоит и обсуждать». Вторая ступень: «Это безнравственно и противно религии и установленным обычаям» *. Третья ступень: «Ах, это все так известно, что не стоит и говорить про это».

Философия Федорова в данный момент занимает в умах знакомых с ней хотя бы понаслышке современников странное двусмысленное, вернее, трехсмысленное положение. Она еще не покинула первую ступень, но вместе с тем все чаще с нею встречаешься на второй, а порой неожиданно замечаешь сразу уже на третьей. Ближайшие годы должны отвести ей окончательное место.

Она по природе своей не может быть чем-то средним, межумочным. Да-да или нет-нет. Смерть или жизнь. Спасение или гибель. Гибель в розни, спасение во всеобщем согласном труде. Третьего не дано. <...>



* Любопытный образчик суждений, типичных для этой ступени, можно найти, напр<имер>, в книге проф. С. Н. Булгакова «Свет Невечерний» (М., 1917. С. 360–368). Впрочем, как можно думать, судя по его позднейшим работам, он склонен в настоящее время более вдумчиво отнестись к учению «Философии Общего Дела»¹⁷¹.