



С. Г. СЕМЕНОВА

Об одном религиозно-философском диалоге

(Лев Толстой и Николай Федоров)

«Я никогда не забуду слов Льва Николаевича, относящихся к Вам в те еще времена, когда мы так дружелюбно сходились с Вами и беседовали у него на квартире. Он говорил: “Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком”. Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы современников. Я говорю отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде. Если бы я не считал этого неловким, то смело включил бы себя в число таких людей»*, — писал 6 декабря 1887 г. Афанасий Афанасьевич Фет Николаю Федоровичу Федорову (1829–1903), легендарному библиотекарю Румянцевского музея, автору своеобразного религиозного и философского учения, изложенного в двух томах изданной уже после его смерти «Философии общего дела».

Сейчас, из исторической перспективы, уже совершенно очевидно: пророческая мысль тогда скромного служителя центральной библиотеки Российской империи не просто стоит у истоков подъема русской религиозно-философской мысли, но является самым дерзновенным выражением ее основных идей, и прежде всего идеи *Богочеловечества*, т. е. сотрудничества Божественных и человеческих сил и энергий в деле преображения падшего, смертного мира в иной, божественно-бессмертный статус бытия, Царствие Небесное. Речь у Федорова (и далее у многих религиозных философов и богословов), может быть, впервые так отчетливо идет не только о традиционном подвижническом уподоблении кенотическому, самоумаленному, страдающему Христу (один из наиболее ярких примеров тут — «беднячок» св. Франциск Ассизский), а об уподоблении Богу в Его деятельной, творческой природе. Христианство было понято не как путь лишь личного спасения души, а как спасение общее, предполагающее соборное объединение и дело. Наряду с Богочеловечеством, *соборность* стала важнейшей опорной идеей того, что Федоров опреде-

* Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 632. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, римская цифра указывает том, арабская — страницу. Дополнительный том: Федоров Н. Ф. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000 — обозначен как *Доп.* Тот же принцип выдержан и в других статьях данного раздела.

лил как «христианство активное», явившее новый этап в Богопознании, в осознании задачи человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. Обожение было впервые раскрыто конкретно-практически как все большее управление материи духом в самом человеке, как творчество новой бессмертной природы, обнимающее весь род людской. Стало все отчетливее пробиваться видение *активной, творческой эсхатологии*, когда человечество, осознав себя, как точно выражался Федоров, орудием осуществления воли Божией в главном — в преодолении принципов недолжного, послегрехопадного бытия (где царит вытеснение, борьба, смерть), в воскресении и преобразении твари и мира — становится соратником Богу в деле спасения. Достижение нового *божественного* строя бытия мыслилось Федоровым и последующими религиозными мыслителями как постепенное его созревание, вырастание в лоне исторического движения, «истории как работы спасения», как активная, благая эволюция. Иными словами, русская философская мысль в ее центральной активно-христианской ветви, приняв как «поистине гениальную» (Н. А. Бердяев), как «настоящее откровение» (Г. П. Федотов) федоровскую идею *условности апокалиптических пророчеств*, раскрытых не как роковой вердикт, а только как грозное предупреждение, сняла видение апокалиптического катастрофизма, обесмысливающего историю, противопоставив ему горизонты созидательного преобразования, всеобщего спасения.

Отец Сергей Булгаков как-то сказал об учении общего дела и его авторе, что это — «первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим «проектом»»*. В этих словах чувствуется как бы удостоверение нового уровня, на который поднялся род людской с явлением в нем Федорова. И пожалуй, именно русская литература и искусство особенно проникновенно и глубоко пережили будоражащую радость и творческую тревогу этого явления. Новая и смелая постановка в учении Федорова предельных вопросов бытия, над которыми билась русская литература: смерть и ее преодоление, долг перед ушедшими поколениями, человек и природа, человек и космос, регуляция, одухотворение природы внешней и внутренней, безусловная и вечная ценность личности... — затронула творчество разных писателей, начиная с его великих современников, какими были Достоевский и Толстой. Федорова с Толстым связывало довольно длительное и интенсивное личное общение, которое прямо отразилось в дневниках, переписке, позднем творчестве Толстого.

ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Летом 1878 г. Толстой со своей семьей переезжал из Самарской губернии в Ясную Поляну. В поезде он случайно встретился с Николаем Павловичем Петерсоном. Пятнадцать лет назад 17-летний Петерсон был самым юным из учителей, набранных Толстым для его народных школ. Характеризуя этот набор,

* Булгаков С. Н. Свет не вечерний. М., 1917. С. 368.

Лев Николаевич писал А. А. Толстой: «Каждый приезжал с рукописями Герцена в чемодане и революционными мыслями в голове. И каждый без исключения через неделю сжигал свои рукописи, выбрасывал из головы революционные мысли и учил крестьянских детей Священной истории, молитвам и раздавал Евангелия читать на дом. Это факты»*. Но Петерсон, казалось, опроверг необратимость подобной метаморфозы: после закрытия школ, вновь поступив в университет — откуда он ушел в 1861 г. из-за стесненных материальных обстоятельств, — молодой студент активно участвует в кружке ишутинцев, а в 1864 г. опять оставляет учебу и отправляется в г. Богородск, чтобы заняться революционной пропагандой. Там он знакомится с Федоровым, учителем истории и географии в Богородском уездном училище, воззрения которого настолько поражают и покорают Петерсона, что главной целью своей жизни он отныне считает их распространение.

Петерсон записывает за Федоровым его мысли и в декабре 1877 г. отправляет их изложение Ф. М. Достоевскому. 24 марта 1878 г. Достоевский присылает взволнованный ответ. Встретившись в поезде с Толстым, Петерсон прочел ему вслух письмо Достоевского и начало ответа на него, составленного уже самим Федоровым. Хотя идеи, высказанные в этом ответе, показались Льву Николаевичу на первый взгляд «несимпатичными», он был поражен тем, что рассказал Петерсон о личности и образе жизни своего учителя, который вот уже десять лет как переехал в Москву и работал в Румянцевском музее (ныне — Российская государственная библиотека).

Через несколько лет, в 1881 г., находясь в Москве и переживая духовный кризис, Толстой вспомнил о Федорове и пришел к нему в библиотеку знакомиться — со словами: «А я знаю Петерсона!» Запись в дневнике от 5 октября 1881 г. выразительно *монтирует* контраст между внутренним разладом самого Толстого и первыми впечатлениями от знакомства и посещения «дома» Федорова: «Николай Федорович — святой! Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели» (49, 58). Больше всего изумляет в Федорове и неудержимо притягивает к нему то, что самому проповеднику опрощения и любви к ближнему давалось с большим трудом, а тут являлось совершенно естественно: не просто исповедовать, а «исполнять!». А вот что писал об этом времени Федоров: «В конце сентября 1881 познакомился с Толстым; слушал чтение его “Евангелия”. У него сошелся и с Соловьевым. Осенью этого года происходила переписка Москвы, в которой принимал участие Толстой. В этот же год началось превращение Толстого, великого художника, в плохого философа. Тогда же было сообщено Соловьеву и Толстому и Страхову Предисловие (часть рукописи основного сочинения Н. Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве <...> Записка от неученых к ученым <...>». — С. С.). Оно было защищено ими против Страхова, которому очень не понравилось» (IV, 48).

Сближение Толстого с Федоровым произошло быстро. Через месяц в письме к В. И. Алексею Толстой замечает: «Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя. Орлов один, другой и главный Николай Федорович Федоров.

* Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 60. М., 1949. С. 437. Далее ссылки на это издание даются в тексте: первая цифра указывает том, вторая — страницу.

Это библиотекарь Румянцевской библиотеки. Помните, я вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял никогда его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.) <...> Ему 60 лет, он нищий и все отдает, всегда весел и кроток» (63; 80, 81).

1880-е гг. были той порой зрелости в жизни Федорова, когда его духовный и нравственный облик отделился окончательно и достигло полной завершенности его учение. Контакты Толстого и Федорова, нелегкие и неравноправные, как это ни странно — для самого Льва Николаевича, растягиваются на все это десятилетие. О бережном, даже несколько заискивающем отношении Толстого к Федорову, их ссорах и стычках существует много рассказов очевидцев, и прежде всего коллег Николая Федоровича по Музею и наиболее приближенных к нему посетителей каталожной, поскольку театром этих конфликтов чаще всего была библиотека, куда постоянно заходил Толстой. Как вспоминает Илья Львович Толстой, «отец, всегда пылкий и несдержанный в разговорах, выслушивал Николая Федоровича с особенным вниманием и никогда с ним не горячился»*. Много живых подробностей можно найти в воспоминаниях коллеги Николая Федоровича, будущего профессора книговедения Г. П. Георгиевского. Упоминая о встречах Федорова с Вл. Соловьевым, Толстым и другими известными его современниками, он замечает: «Разговоры нередко переходили в споры. Центром и бесед, и споров был, конечно, Николай Федорович. Его глубокомысленная речь, рассыпавшая мысли, как водопад брызги, его остроумные сближения и выводы, его беседы, поражавшие ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания — такою удивительною осведомленностью во всем, что собеседники называли Николая Федоровича энциклопедистом в самом широком смысле, — эти речи и беседы всегда служили зеркалом для гостей и собеседников Николая Федоровича. Рядом с ним сейчас же, как на весах, обнаруживалось достоинство и внутренний вес его знакомого»**.

Личность Федорова на всех производила особенное впечатление: она казалась совершенно уникальной, ее невозможно было уложить ни в один, даже самый редкий человеческий тип, будь то учитель жизни или аскет. Да, он жил аскетом, питался только чаем с хлебом, спал 3–4 часа на голом сундуке, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто (кацавейке), раздавал все свое жалованье нуждающимся. Возраст его определить было трудно. На протяжении десятков лет он, казалось, застыл в неизменяемом облике *старца*. (Толстой по виду счел его значительно старше себя.) Впечатление его почтенных лет усугублялось одеждой, очень старой и ветхой, но вовсе не грязной или рваной, а какой-то удивительно на нем уместной, не нарушав-

* Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 190.

** Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 58.

шей общего его благообразия. Федоров любил повторять: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой!» Сам его вид как будто являл *икону* его сердечной общности со всеми и всем, неизбежно стареющим, уходящим из жизни, ветшающим. Тем более всех поражал неожиданный избыток жизни, энергии, ума в этом, казалось бы, преклонном старце.

Николай Федорович являлся человеком необыкновенной доброты и нравственной чистоты, отличаясь самоотверженным служением людям. Его часто называли святым. Но он вовсе не был тем хрестоматийным святым, божественным юродивым, что носят в себе последнюю мудрость, хотя и ставят вместо подписи крест, вроде толстовского старца Акима. Редкая ученость Федорова поражала всех и порождала легенды. По свидетельству многих, он знал содержание едва ли не всех книг Румянцевского музея. А его страстная защита науки и вера в ее великое будущее не раз становились предметом острых споров с Толстым. Наконец, груз энциклопедических познаний не заглушил в нем способности к живому творчеству. Его ученость совмещалась с оригинальным и смелым умом.

Знавшие Федорова отмечают одно изумлявшее всех качество: абсолютное нежелание утвердить себя в мнении мира, перед лицом истории как мыслителя, автора определенного философского учения или нового пророка. Обычно это объясняется крайней личной скромностью Николая Федоровича. Но были тут и другие, более принципиальные причины. Философ всеобщего дела нес в себе особое чувство общности духовного достоинства всего человечества, понимание того, насколько каждый автор обязан в своем творчестве эпохе, окружению, предшественникам и в конечном итоге — всем когда-либо жившим на земле людям. Отсюда внутреннее неприятие всякого выпячивания личности, индивидуального авторства. Он словно так и видел анонимные массы, ушедшие в жертвенное подножие *культурно* возвысившейся личности и тем стяжавшей себе — по существу за их счет — историческое бессмертие.

Самому выступить с учением, выражающим, по его убеждению, глубинные потребности всех людей, всех поколений, прошедших и будущих, московский библиотекарь, маленький человек, по господствующей культурной *номенклатуре*, противился и был готов уступить это право какому-нибудь значительному, признанному и близкому по духу деятелю своего времени. В письме В. А. Кожевникову от 21 августа 1897 г. Н. П. Петерсон приводил такое высказывание Федорова: «Прежде, когда из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу, тогда большею частью автор какого-либо произведения, которое казалось общепригодным, приписывал его какому-нибудь древнему известному мудрецу, писателю, чтобы обратить тем большее внимание на произведение» (IV, 607). Особые надежды Федоров возлагал на Толстого. В чем-то великий писатель был удивительно ему близок: неприятием современной цивилизации, соблазненной комфортом и «мануфактурными игрушками», попыткой встать на точку зрения народа. Но обращения Льва Николаевича в федоровскую *веру* не происходит. В 1880-е гг. идеи Федорова были им восприняты главным образом через устные беседы и, разумеется, не в полном объеме и глубине. Несмотря на весь интерес к учению о воскрешении и даже ряд попыток его распростра-

нения, Толстой далек от его притягивания; он углубляется в развитие собственного нравственно-религиозного учения, стоящего на началах, которые вызвали резкую критику Федорова.

Окончательный разрыв между двумя мыслителями произошел в 1892 г. после опубликования Толстым в лондонской газете «Дейли телеграф» статьи-письма «О голоде». Федоров при встрече в Музее вообще отказался подать ему руку. На потрясенно-недоуменный вопрос Льва Николаевича ответил вопросом же: «Неужели вы не сознаете, какими чувствами продиктовано оно и к чему призывает?» — непреклонно подводя черту под десятилетием надежд, горячи и боли: «Нет, с вами у меня нет ничего общего, и можете уходить» *. Федоров считал, что толстовский призыв не исполнять воинской повинности, отказываться от уплаты налогов и т. д. может привести не к царству любви, а к обострению вражды и борьбы. А в лондонской публикации он усмотрел уже почти прямой призыв к мятежу, за которым для него вставала мрачная угроза братоубийственного гражданского противостояния **.

Однако до конца жизни Толстой сохранил глубокое уважение к необыкновенной личности Федорова. Так, в 1895 г. в ответ на приглашение подписать адрес Федорову, составленный его сослуживцами и читателями библиотеки, Толстой писал: «Я с радостью подпишу всякий адрес, который вы напишете Николаю Федоровичу. И как бы высоко вы в этом адресе ни оценили и личность и труды Николая Федоровича, вы не выразите того глубокого уважения, которое я питаю к его личности, и признания мною того добра, которое он делал и делает людям своей самоотверженной деятельностью. Благодарю вас за то, что вы обратились ко мне» (68, 246–247). В письме к Петерсону от 1–2 февраля 1908 г. Лев Николаевич, вспоминая об уже покойном Федорове, называет его «дорогим, незабвенным», «замечательнейшим человеком». Интересны те отметки, которые Толстой делает в I томе «Философии общего дела», присланной ему Петерсоном после ее выхода в свет в 1906 г. И всего за месяц до смерти Толстой в письме к тому же Петерсону обещает «непрерывно внимательно перечитать» (82, 180) этот том. След идей и облика Федорова мы находим и в произведениях Толстого ***.

* *Георгиевский Г. П.* Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 64.

** Недаром Николай Бердяев считал Толстого среди тех, кто особенно готовил русское сознание и общество к революции: «В сознании же именно Толстой был революционером, обличителем неправды мировой жизни, он анархист и нигилист <...> отрицательно он предшественник коммунизма, он отрицает прошлое, традиции истории, старую культуру, церковь и государство, отрицает всякое экономическое и социальное неравенство, он громит привилегированные, господствующие классы, не любит культурную элиту» (*Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 71–72).

*** Подробнее об истории взаимоотношений Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова см.: *Федоров Доп.*, 45–55.

УЧИТЬСЯ ИЛИ НЕ УЧИТЬСЯ УМИРАТЬ? («Воскресение» Толстого и «воскрешение» Федорова)

Поэты, писатели, философы не раз задумывались над смертью. За такими размышлениями, возникали ли они в романе или в лирическом стихотворении, тут же утверждалось определение *философских*. И это не случайно: сосредоточенность мысли и чувства на смерти неизбежно выводит к вопросу о смысле жизни.

В учении Федорова наибольший интерес Толстого вызвали его мысли о смерти. Для этого были глубокие личные причины. Имеет ли какой-либо смысл жизнь отдельной личности, раз она обречена на полное исчезновение, — этот вопрос всегда мучил Толстого, хотя такую прямую формулировку он получил, начиная с «Исповеди» (1882): «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман!» (23, 13)*. В пронзительно-личной интонации, приличествующей жанру исповеди, Лев Николаевич проводит перед умственным взором основные вехи своего жизненного, духовного пути, встающие в новом жестком освещении экзистенциального *пробуждения*, случившегося с ним в связи с кончиной любимого брата: «Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания» (23, 8). Острое открытие факта смертности вонзило в душу Толстого неразрешимые «глупые, простые, детские вопросы», выбило из-под ног бывшие опоры, «любовь к семье и писательству», веру в совершенствование, в неуклонный прогресс... в ледящем ужасе подвесив над готовой слизнуть в любой момент бездной небытия.

В очерке Горького «Лев Толстой» (1919–1923), передающем личные впечатления Алексея Максимовича от встреч с «великим писателем земли русской», продолжительных их бесед в ноябре 1901 — январе 1902 г. в Крыму, в Гаспре, а также его размышления над уходом и кончиной Толстого, самый

* «Исповедь» открывает чреду религиозно-философских, публицистических и художественных произведений Толстого (таких, как «Крейцера соната»), как правило, подпадавших под запрет духовной цензуры, которые широко распространялись в списках, печатались за границей (та же «Исповедь» впервые была опубликована в России только в 1906 г.). В значительной части своего позднего наследия Толстой превращается в *диссидента*. В особых обстоятельствах жизни русского общества того времени его авторитет пророка и учителя среди интеллигенции (не говоря уже о собственно толстовцах) неуклонно рос, по мере все большей оппозиции толстовского учения государству и Православной Церкви, вплоть до Определения Святейшего Синода от 24 февраля 1901 г. об «отпадении его от Церкви». См. подробнее: *Никитин В. А.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. М., 1980. С. 113–138.

глубокий, потаенный Толстой предстает человеком, который «с величайшим напряжением всех сил духа своего, одиноко всматривается в “самое главное” — в смерть»*, всматривается, пытается понять ее, справиться с ней, заклясть различными религиозно-философскими рецептами и — не может... Горький приводит такие слова Толстого: «Если человек научился думать, — про что бы он ни думал, — он всегда думает о своей смерти. Так все философы. А — какие же истины, если будет смерть?»**. Впрочем, в «Исповеди» у Толстого сказано: «А истина — смерть» (23, 14). Смерть получает в определенном смысле ценностное значение. Отношение к ней выявляет истинную ценность человека, качество его мироощущения. Смерть в произведениях Толстого самый страшный разоблачитель: перед ее лицом механическая, *коммльфотная* жизнь обнаруживает весь свой бессмысленный, гротескный характер.

У Толстого мы не встретим банально-лирических сетований на текучесть жизни, ее тщету; предвосхищение смерти здесь всегда очень личное и настойчивое до тягостности. Не раз писатель останавливается на первой реакции человеческого существа на угрозу смерти: неприятие, отвращение, страх. Вот примечательные строки из «Записок сумасшедшего» (1884), одного из самых личных его рассказов: «...Чего я тоскую, чего боюсь?» — Меня, — неслышно отвечал голос смерти. — Я тут. Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. <...> Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. <...> И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная» (26, 469–470). Скользящий ужас, страшное недоумение, душевный столбняк, бессильное «не хочу» перед лицом смерти обнаруживают и барыня из «Трех смертей» (1858–1859), и Андрей Болконский (эпизод с вертящейся гранатой), и Левин у постели умирающего брата, и Иван Ильич, и многие другие.

Но рядом с барыней примиренно умирает мужик, легко и цинично относится к смерти дед Ерощка из «Казачков» («Сдохнешь <...> трава вырастет на могилке, вот и все» — 6, 56), спокойно осознает необходимость смерти слуга Герасим из «Смерти Ивана Ильича», Никита из «Хозяина и работника», вообще все люди из народа. Толстой в письме к А. А. Толстой, объясняя замысел «Трех смертей», писал о смерти мужика: «Мужик спокойно умирает именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия — природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, и прямо, просто смотрел ему в глаза» (60, 265). Тут вообще не ставится вопрос о преодолении страха смерти, поскольку его вообще нет. Эти люди еще не выделились из природы, они — ее часть, бессознательно принимающие каждой клеточкой своего существа ее основной закон смены, торжества целого через непрерывное обновле-

* Горький А. М. Лев Толстой // Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М., 1951. С. 280.

** Там же. С. 281.

ние индивидуальных частей. Насколько такой языческий выход из трагизма смерти привлекал Толстого, ярко отразилось в «Казачках»: «Люди живут, как живет природа: умирают, рождаются, совокупляются, опять рождаются, дерутся, пьют, едят, радуются и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет... И оттого люди эти в сравнении с ним самим казались ему прекрасны, сильны, свободны, и, глядя на них, ему становилось стыдно и грустно за себя. Часто ему серьезно приходила мысль бросить все, приписать-ся в казаки, купить избу, скотину, жениться на казачке» (6, 101–102).

Итак, на взгляд Толстого, люди из народа, простой, трудовой люд, относятся к неизбежному, *природосообразному* для них концу без страха и раздирания сердечного, без умственных неразрешимых загвоздок, без внутреннего бунта против Творца и порядка вещей, без рождающегося отсюда обесмысливания бытия, без всего того, что так терзало самого писателя, — так что скрытый, экзистенциальный импульс к знаменитому толстовскому *опрощению* шел во многом из надежды обрести такое же народное спокойствие в этом самом мучительном и неотступном для него психическом пункте.

Однако — понимает Толстой — по-настоящему этот выход открыт лишь для людей с почти нулевым уровнем сознания личности. А как только человек отрывается от природы, остро сознает себя чувствующим, мыслящим, уникальным существом — надо искать другое спасение. Метания Толстого достаточно известны: искушение шопенгауэровско-буддийским отказом от личности, сознания, жизни, раз они сопряжены с неизбежным страданием, выходом в нирвану небытия, — искушение, надо отдать должное писателю, им отброшенное; попытки успокоиться в своей собственной религии «истинно христианской», праведной жизни на земле. Любопытна подмеченная Горьким в его воспоминаниях о Толстом абсурдная надежда Льва Николаевича на чудо — вдруг для него, такого великого и исключительного, природа тоже сделает исключение: «Иногда казалось, что старый этот колдун играет со смертью, кокетничает с ней и старается как-то обмануть ее»*.

И вот в 1880-е гг. Толстой сталкивается с Федоровым, мыслителем, который прямо сфокусировал все свое учение на борьбе со смертью. Казалось бы, философы не раз ставили смерть в центр своего размышления. «Философствовать — значит учиться умирать» — стало заветом и античного стоика, и современного экзистенциалиста. По Федорову же, полагать смерть роковым, непреодолимым явлением, к которому надо лишь достойно готовиться, значит предаваться старому, упорному «философскому суеверию». Как саркастически замечает автор «Философии общего дела»: «Все философии, разноголосая во всем, сходятся в одном — все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительно в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (I, 258). Во всей истории мировой мысли Федоров взглянул на факт смертности человека совершенно неожиданным, можно сказать, революционным образом. Для него смерть вовсе не неизбежный онтологический фатум: «Как ни глубоки

* Там же. С. 282.

причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама должна быть управляема разумом» (II, 201).

Для Федорова основной фокус его необычной философской оптики — вопрос естественный, о *смерти и жизни*. Главным бедствием становится *естественный, природный пауперизм*, радикальная необеспеченность человека жизнью, а в пределах данного ему короткого существования — питанием и здоровьем. Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты, которые заставляли так мучительно страдать совесть Толстого, безразличны для Федорова: он прямо указывает на необходимость включить вопрос о бедности и богатстве в вопрос о жизни и смерти, представлявший ему более широким. Ведь он касается той всеобщей, всечеловеческой нищеты, той неистребимой нужды, от которой не спасают ни деньги банкира, ни платье короля, того уравнивающего всех рабства перед стихийным ходом природных сил, которое может быть побеждено лишь всеобщей регуляцией, сознательным их управлением. Борьба за онтологическую свободу человека, за его бытийственную независимость от сил разрушения и смерти представлялась Федорову неизмеримо существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивиды, и целые группы, большие и малые, а, напротив, объединяет их против одного общего всем врага, ведет к гармонизации мира и человеческой природы на уровне самом фундаментальном.

Федорова можно поставить в ряд тех мыслителей и ученых-естествоиспытателей, которые признавали внутреннюю направленность природной эволюции к порождению сознания. Но он на этом тезисе не останавливается. Федоров был, безусловно, первым, кто не только утверждал факт восхождения сознания в мире, но и сделал из этого факта радикальные выводы: необходимость *сознательного управления* эволюцией, преобразования природы, исходя из глубинных потребностей разума, нравственного чувства человека, религиозно-христианского императива (регуляция природы).

Сознательное управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Федорова в последовательной цепочке задач: это и регуляция *метеорическими*, космическими явлениями, превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно-направленный; создание нового типа организации общества, *психократии*, на основе взаимознания, сыновнего, родственного сознания; работа над преодолением смерти, преобразованием физической природы человека; бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели русский мыслитель призывает ко всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, действительных средств и возможностей — при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется еще нереальным и чудесным.

Новый грандиозный синтез наук, к которому призывает мыслитель, должен быть осуществлен в космическом масштабе вокруг астрономии и быть прежде всего преобразовательно-деятельным: в нем практика, т. е. знание, доказанное «опытами в естественном размере», всеобщую регуляцией, сам достигнутый несомненный результат труда становятся высшим критерием

истины. Лаборатории ученых — а исследователями делаются все — распахиваются на всю природу, весь мир, углубляются в самого человека, его физику и психику, в тайны смерти и зла. Науке необходимо дать новое направление развития. Ведь пока наука, основная созидательная сила современного мира, работает одновременно с равным, а то и со значительно большим циничным успехом и на разрушение. В научное познание и поиск требуется внести высший нравственный критерий, конечную цель всех ее усилий, центрировать их на том, что Толстой называл «вопросом о жизни».

Да и скептицизм Толстого по отношению к научному прогрессу был основан как раз на тех отрицательных чертах науки и практического приложения ее результатов в современном обществе, которые были объектом критики Федорова. Вплоть до настоящего времени нередко утверждается мнение, в том числе и самими учеными, что нравственный критерий ограничивает дерзания испытующей, экспериментирующей мысли, подрывает якобы сам принцип свободы научного поиска. Между тем само существование страшных призраков будущего: всеобщего атомного уничтожения, чудовищных генетических манипуляций и т. д. связано и с тем отсутствием этого критерия, высшей цели в самих недрах научного исследования, четкого понимания, для чего оно идет, к чему стремиться.

Толстой с интересом относился к федоровским идеям регуляции природы, в том числе и к ряду конкретных его проектов. В ноябре 1891 года он писал И. М. Ивакину: «О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений миросозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, т. е. дело, стоящее труда и дело общее всего человечества» (66, 85). Безусловно, под влиянием бесед с Федоровым в работе «Так что же нам делать?» (1882–1886) появляется и необычное для Толстого определение «самой первой и самой несомненной» человеческой обязанности как общей борьбы человечества с природой (25; 380, 381).

Но самое ошеломляющее впечатление на всех, кто знакомился с учением Федорова, в том числе и на Толстого, оказывала его идея имманентного воскрешения. Вопрос о смертности мыслитель ставил радикально и всеобъемлюще, включая в него вопрос не только «об еще не умерших» (как это обычно свойственно имморталистическим подходам), но и «об уже умерших». Основное федоровское дерзновение заключается в том, чтобы *делать метафизику*, реально воплощать чаяния христианской веры, из которых центральный, эмоционально и смыслово наиболее нагруженный и понятный каждому смертному, — воскресение мертвых.

Но *воскрешение* — не только христианское обетование или тем паче выдумка одинокого русского чудака, «воскрешения ради юродивого» (по выражению Вл. Соловьева). Приложенное Федоровым как принцип и критерий к существованию на земле человеческого рода, оно вскрывает глубочайший объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все связанное с человеком — от первых религиозных культов до науки и искусства — сознательно и бессознательно проникнуто воскресительным духом, по-

требностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т. д., восстановить его хотя бы в форме подобий и образов... Федоров лишь осознает необходимость следующего этапа: превращения *воскрешения* из только *мысленного*, художественно-мнимого, духовного, обобщенно-типового в факт действительный и индивидуализированный.

Сама смерть как явление еще совершенно неизученное, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, посмертное состояние должны, по мысли Федорова, войти в круг всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего изучения и опыта. Все умершие, в какие бы отдаленные века ни произошел их уход из жизни, должны считаться лишь *клинически* мертвыми, а все живые, пока они живы, поколение за поколением, мобилизуемыми на поиски средств для доказательства окончательной *недействительности* их смерти, т. е. для возвращения их к жизни. Только тогда — считает Федоров — смерть можно будет признать действительной, когда в течение бесконечно длительного опыта будут испробованы буквально все средства для восстановления умерших и они не приведут к положительному результату. Окончательно представить эти средства сейчас трудно и даже невозможно: их откроет и разовьет труд исследования и творческого эксперимента. Но в общем философском виде Федоров так определил путь воскрешения: это — «обращение слепой силы природы в сознательную», т. е. сознательно направленная регуляция природного типа бытия, овладение его законами и их превосхождение.

Всеобщее воскресительное дело, по мысли Федорова, способна осуществить только новая *небесно-земледельческая* культура. Покинув пути городской, мануфактурно-промышленной цивилизации, в тени которой неизбежно роятся мрачные призраки всеобщей розни, соперничества, войны и взаимоничтожения, эта культура ставит главной целью творчество самой жизни. Идеал «сельского знания» — не благостная примитивная утопия, а призыв к «небесной жизни»; тут нет и речи об отказе от научно-технических достижений города, о руссоистской или толстовской идиллии опрощения на лоне природы. Не отказаться от мысли, а внести ее в природу: «*Просвещение или смерть, знание или вечная погибель*», природа «казнит смертью за невежество».

Бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности Земли от космоса при одновременной регуляции космических явлений: «Каждый обособленный мир по своей ограниченности (средств к жизни. — С. С.) не может иметь бессмертных существ» (I, 249–250); «земля — только исходный пункт, а целое мироздание — поприще нашей деятельности» (I, 262). Космические проекты Федорова включены в высшую цель достижения бессмертного статуса мира и восстановления всех когда-либо живших.

В выдвигании русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия, — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, от которых «мы получили не только жизнь, но и средства к жизни» (I, 107). «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победой нравственности, будет последнею, высшею степенью, до которой может дойти нравственность» (I, 298). Н. А. Бердяев признал нравственное сознание автора

«Философии общего дела» «самым высоким сознанием в истории христианства»*. Можно говорить о религиозном максимализме этики Федорова. Максимализм — понятие неоднозначное, с ним связаны отрицательные представления, да и негативные реальные последствия, особенно когда прилагается он к наличному человеку, обществу, истории, — все это максимализм может искорезить и умучить более всякой относительности. Но Федоров проектирует конечные цели и задачи, и тут максимализм требований к человеку и человечеству на месте, более того, только он и гарантирует полноту и действенность высшего идеала.

Не дать провиснуть этому идеалу лишь прекраснодушной грезой, чудесной мечтой, безнадежно убегающей в бесконечную даль времен, — для русского мыслителя важная внутренняя задача, недаром его прогностическая мысль ищет и конкретные пути воскрешения (подробнее см. вступительную статью к Антологии). При этом, подчеркнем снова, Федоров поразительно упорно развивает как раз момент преобразования в воскресительном процессе. Только самосозидаемый человек сумеет воскрешать. Строить и воссоздавать себя человек научится из окружающего вещества, сумеет и «скоплять в себе запасы и солнечной силы». Человек должен так чутко войти в протекающие в природе процессы растительного произрастания, чтобы можно было по их образцу — но на более высоком сознательном уровне — обновлять свой организм, строить для себя новые органы, овладеть направленным, *творческим тканетворением***». *Полноорганичность* — так называет философ обретаемую в будущем способность создавать себе всякого рода органы: это «полное подчинение органов личностям, господство сознания, дающего, вырабатывающего себе органы» (I, 303). *Полноорганичность* — одно из достижений творческого самосозидания человека: необходимые органы будут меняться в зависимости от среды обитания и действия. «При сосуществовании, при полноорганичности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личность, оно будет их действием, деятельностью)» (I, 301).

Если воскрешение, осуществленное *сосуществование* личностей, вместо природной *последовательности* — приносит тем самым победу над *временем*, то через полноорганичность, дающую возможность для «последовательного вездесущия», человек действительно покоряет *пространство*. Проективная мысль Федорова не знает мистики: овладение временем не что иное, как на-

* Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 229.

** Федоров подчеркивает, что земледелие в определенном смысле представляет собой *естественное тканетворение* новых органических форм из гнили и праха прежде живших существ. Земледелие существенно отличается от промышленности: последняя умерщвляет, расчленяет, препарирует *живые* существа, первопродукты природы и сельского хозяйства, для производства *мертвых* вещей, в том числе наших *искусственных* покровов всех видов — от одежды до жилища, а также разного рода предметов комфорта, маскирующих фундаментальную необеспеченность человеческой жизни.

правленная регуляция процессов жизни, исключая индивидуальный ущерб; победа над пространством, еще одна важнейшая составляющая бессмертного статуса бытия, означает «всемирность» в смысле возможности «безграничного перемещения».

В многосторонней воскрешающей мысли Федорова Толстого привлекал ее нравственный, императивно-должный смысл. Особое сочувствие писателя вызвало утверждение долга перед прошедшими поколениями, на котором и строилась основная идея философа общего дела. Толстому была близка критика позитивистских теорий прогресса, которая велась Федоровым с позиции родственно-отеческой нравственности. Двойное сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, превращающих их *в подножие* для своего возвышения, для Федорова самое безнравственное, что несет так называемый прогресс, или «суеврие прогресса», как выражался уже Толстой. Федоров вовсе не был ретроградом, подчеркивая ущербность такого понимания прогресса, когда забываются прошедшие поколения, та несомненная истина, что они передали нам все, начиная от жизни и кончая всей материальной и духовной культурой, когда теряется сознание их человеческой равноценности нам, при всем различии их облика и условий жизни. Ведь «любовь и уважение своих предшественников» — это и есть те чувства, «которые возвышают и самих потомков» (I, 52), — не устает напоминать Федоров.

Как бы вторя этим мыслям, Толстой писал в работе «В чем моя вера?» (1883): «...люди, живущие личной жизнью, забыли или хотят забыть все то, что сделано для них прежде их рождения и делается во все время их жизни, и что поэтому ожидается от них; они хотят забыть, что все блага жизни, которыми они пользуются, даны и даются и потому должны быть передаваемы и отдаваемы» (23, 390). У Толстого, разумеется, из этого не следовало вывода Федорова о необходимости буквального погашения долга: возвращения жизни тем, кому мы всем обязаны, выхода в такой тип *действительного совершенствования*, онтологического прогресса, который преобразит *неродственную* основу жизни в ее глубинных корнях, даст настоящую, прочную, *вечную* перспективу развитию и человека, и человечества, и космоса в целом.

На 1880-е гг. приходится также ряд попыток Толстого ознакомить научную общественность с проектами Федорова, в том числе с его космическими идеями (выход человечества в космос, его заселение, сознательное управление космическими процессами)*.

* Так, в одной из заметок о Толстом Федоров приводит факт, ставший известным ему через филолога Ф. И. Буслаева (а тому в свою очередь рассказал о нем председатель Московского психологического общества М. М. Троицкий). Однажды (в 1880-х гг., но не ранее 1884 г., когда открылось это общество) Лев Николаевич пересказывал федоровские идеи членам Психологического общества. Основное недоумение вызвала даже не столько идея всеобщего воскрешения, а вопрос о том, где же «уместятся на земле воскрешенные поколения». Толстой ответил, что «это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей». Такое безумно-неисполнимое предположение о возможности выхода человека в космос, расселения его там было встречено «неудержимым смехом всех присутствующих» (IV, 46).

И. М. Ивакин, учитель сыновей Толстого, в своих записях от 5 июля 1885 г. приводит следующее мнение Льва Николаевича о центральном пункте учения Федорова: «...с философской точки зрения его построение правильно, он прав, ставя человечеству такую задачу, если только отодвигать ее исполнение в бесконечность времени»*.

В черновых вариантах к «Воскресению» (1889–1899) философские убеждения ссыльного революционера Вильгельмсона (в окончательном тексте — Симонсона) включают в себя элементы учения всеобщего дела — необходимость воскрешения всех умерших силами знания и труда самих людей: «Из остальных трех самый оригинальный был плешивый бородатый Вильгельмсон, тот черный мрачный человек с глубоко под лоб ушедшими глазами <...>. Вильгельмсон был сын небогатого помещика. Он по студенческой истории был выгнан с первого курса. Решил пойти в народные учителя. Его арестовали за вольные мысли, которые он передавал ученикам, и связи с народниками и сослали в дальний уездный город Архангельской губернии. Там он жил один, питаясь одним зерном, и составил себе философскую теорию о необходимости материально воскресить всех умерших. <...>

Нехлюдов не то что не полюбил его, но никак не мог сойтись с ним, в особенности, что со всеми добрый Вильгельмсон был особенно недоброжелателен и строг к Нехлюдову. В жизни Вильгельмсон был аскетом. Питался одним хлебом и был девственником» (33, 291). В приведенной характеристике Вильгельмсона очевидно соединение некоторых черт физического облика (плешь, борода, глубоко запавшие глаза), образа жизни (аскетизм) самого Федорова с моментами биографии Петерсона (студент, народный учитель). Но эта теория воскрешения была своеобразной цитатой чужой, фантастической идеи, которая в окончательном варианте, как известно, заменилась другим диковинным воззрением (мир — единое органическое тело).

Федоровскому воскрешению как высшей ступени нравственности, его призыву к реальному преображению мира и человека Толстой противопоставил призыв к духовному, моральному воскресению: «Не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге» (23, 392). Тема нравственного переворота, воскресения к новой праведной жизни становится центральной в творчестве Толстого второй половины 1880–1890-х гг., времени наиболее живого внутреннего диалога-полемики с Федоровым.

В. Ф. Асмус, анализируя философские взгляды Толстого, писал: «В центре вопросов толстовского мировоззрения, а потому и в центре понятия веры стало противоречие между конечным, преходящим, мимолетным существованием личности и бесконечным существованием мира. <...> Толстой осознал это противоречие как *жизненное противоречие*, захватывающее наиболее глубокое ядро его личного существования и сознания. <...> Стремление укрепить корень жизни, расшатанный страхом перед смертью, Толстой черпает не

* Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 52. Записи И. М. Ивакина о Толстом легли в основу его воспоминаний, в которых отражены и разговоры Ивакина с Федоровым о личности и учении Толстого (фрагменты воспоминаний см. в наст. томе Антологии).

в силах самой жизни, а в религиозной традиции» *, точнее — в редуцированном до этики учении, которое писатель и моралист считал христианским.

В 1880–1890-е гг. не только было создано целостное религиозно-нравственное учение Толстого, но и выпукло обозначилось новое качество его художественной прозы: резкая разоблачительная аналитика *неистинных* форм жизни, установка на суд и самосуд, морализирующий психологизм, рационалистичность сюжета, откровенная авторская оценивающая и научающая интонация, *опрошение* языка и стиля, стремление сказать о сложном языке разговорным и народным. От «Записок сумасшедшего», «Смерти Ивана Ильича» (1884–1886), «Крейцеровой сонаты» (1887–1889) до «Хозяина и работника» (1894–1895), «Отца Сергия» (1890–1891, 1895, 1898), «Воскресения»... толстовские персонажи — в несколько разной социальной среде и обстоятельствах жизни — проходят как бы одну схему развития: сначала заведенное, автоматическое существование (воспитание, учеба, молодая распущенная жизнь, служба, брак, дети, материально-тщеславные заботы и интересы, приятные развлечения...) и вдруг момент *пробуждения*, когда спадает пелена с глаз, разоблачаются иллюзии будто бы достойной, прочной жизни — и герой оказывается перед лицом ее бессмысленной лжи, а то и чего-то фатально-иррационального и губительного. Чаще всего шоком, ведущим к *пробуждению*, оказывается неожиданная беда, смертельная болезнь, неотвратимо нависающий конец. В чистейшем виде эта схема была явлена в «Смерти Ивана Ильича», этой «самой простой и обыкновенной и самой ужасной» истории умирания и прозрения чиновника, в новом беспощадном толстовском свете разоблачившей предыдущую *законную, правильную и приличную* его жизнь. Однако, в отличие от позднейшего экзистенциализма XX в., концептуализировавшего подобную схему, Толстой не останавливается на абсурдном трагизме бытия *пробудившегося* человека, он напряженно ищет примиряющий и спасающий выход. Может быть, наиболее отчетливо, можно сказать, педагогически внятно и терапевтически нацеленно представил он ход своей мысли в трактате «О жизни» (1886–1887), выводы которого зрели и раньше, преломляясь в его художественных произведениях.

В этом трактате дан своего рода развернутый ответ на главные предметы бесед и споров Толстого с Федоровым во время их продолжительных бесед, часто во время прогулок по Москве, между *домами* обоих мыслителей, в 1880-е гг. ** Толстой исследует единственно для него важное: что такое жизнь

* *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого. Избранные философские труды. Т. 1. М., 1969. С. 63.

** В 1880-е гг. Н. Ф. Федоров снимал квартиру в районе улиц Пречистенки и Остоженки (известен адрес 1884–1886 гг.: «Пречистенская часть, 1 участок, дом № 12 Сергеевой»), что было достаточно недалеко от Хамовников, где жил Л. Н. Толстой. Вот характерное место из «Воспоминаний» И. М. Ивакина, относящихся к декабрю 1887 года:

«— Ну, что, как вчера с Толстым? — спросил я Н. Ф-ча на другой день.

— Да сначала было трудно, а потом разговорились — ничего! Мы долго ходили после вас: он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...» (IV, 539).

и смерть, как то и другое оправдать и придать им высший смысл? Развернув разные философские и религиозные представления о жизни, писатель приходит к такому итогу: жизнь — это естественное и неистребимое стремление каждого ко благу себе, но оно неизбежно и болезненно сталкивается с бедствиями существования и смертью. Выйти из этого мучительного, ставящего на грань отказа от жизни вообще противоречия, на его взгляд, можно единственным способом: пробуждением разумного сознания, отказом считать жизнью «одно свое плотское личное существование» и выходом в «истинную жизнь», движимую «законом разума», когда каждый должен отбросить «благо личности», собственной личности, перенести центр тяжести ее в «поддержание жизни других существ», любовь к ним и служение им. Именно такая «замена стремления к своему благу (все равно, по Толстому, недостижимому в условиях смертно-земного, превратного бытия. — С. С.) стремлением к благу других существ» (26, 374), т. е. стремлением к единству и согласию со всеми и должно, уверен Толстой, гармонизировать психику человека, вынуть из нее жало страха смерти, придать смысл существованию, дать всепроникающее ощущение единства мировой жизни, неотъемлемой частичкой которой является всякий, веру в вечность этой жизни («жизнь всех людей все та же одна жизнь и все так же, как и всякая жизнь, не имеет ни начала, ни конца» — 26, 420).

С одной стороны, Толстой вроде бы принимает основной федоровский этический принцип «жить со всеми и для всех», его *братотворение*, глубинный факт солидарности рода людского, связи всего со всем, дающий себя чувствовать вольно или невольно, осознанно и неосознанно: «Мучительность страдания — это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, к потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира» (26, 430–431).

Но с другой — Толстой резко противостоит Федорову, для которого, в согласии с христианским взглядом, главное зло, пришедшее в мир с грехопадением, — смерть, и борьба с ней может и должна стать наиболее естественным и нравственным принципом объединения и *всеобщим делом* сынов и дочерей человеческих, поголовно смертных («Последний же враг истребится — смерть» — 1 Кор. 15: 26). Автор трактата «О жизни» говорит о «суевории смерти», пытается одним рассудительным мановением просто снять проблему, утверждая, что смерти нет вообще, умозрительно постулируя непрекращающееся бытие человека как до его рождения, так и после кончины, более того, пытаясь внушить оптимистическую веру в то, что каким-то непонятным образом идет непрерывное *возрастание* качества этого бытия. Толстой впадает в логику и тон прекарасодушного Панглосса с его незабвенным «все к лучшему в этом лучшем из миров»: любая, даже самая случайная, ранняя и страшная гибель, если поверить Толстому, необходима для блага *кажущейся* жертвы, на земле этот человек будто бы исчерпал уже — пусть и не понимая этого — свое «дело жизни», свой путь возрастания и пора ему отправляться в некую новую, беспмятную и непредставимую форму существования в гигантском целом жизни.

Для некоторых героев Толстого пробуждение и прозрение наступает буквально перед смертью, благотатно действуя на них: уходит ужас скорого ис-

чезновения, неприятие смерти и отчаянный бунт, озлобление на обстоятельства, завистливая ненависть к другим, счастливым, здоровым, удачливым в момент, когда их, безнадежных страдальцев, так несправедливо и глупо ударяет смертная судьбина — и вместе с выходом из себя, внезапным чувством жалости, любви к ближнему, желанием послужить ему и даже отдать свою жизнь (купец Василий Андреевич Брехунов жертвенно спасает мужика Никиту от замерзания своим телом — «Хозяин и работник») в их душе поселяется покой, мир и смысл. Вот и Иван Ильич терзается финальной мукой трехдневной нестерпимой агонии, непрерывного крика боли и протеста «Не хочу!», перешедшего в жутко-утробное «У! Уу! У!»; чувствуя, что «всовывается» он в «черную дыру» и особенно страдая от того, что «не может пролезть в нее»: «Пролетать же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучало его» (26, 112). И вдруг за час до смерти происходят два никому не видимые, но самые важные для умирающего внутренние события, связанные между собой так же тесно и неразделимо, как солнце и сияние его лучей: Иван Ильич прошел в эту черную дыру и в конце ее появился свет, и тут же осознал он, что «жизнь его была не то, что надо, но что это можно еще поправить» (там же). И он действительно успевает в последний момент это сделать: впервые забывает о себе, обращается сердцем к окружающим, жалеет маленького сына и даже свою до того столь ненавистную, раздражавшую его жену, пытаясь уже холодеющими, непослушными устами сказать ей «прости»... И тут же отпускает героя вся адская мука его состояния: «Страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет» (26, 113). И если для окружающих он умирает, «кончено!» — слышит он последнее над собой, то для Ивана Ильича финальное прозрение совсем другое: «Кончена смерть <...> Ее нет больше» (там же), в смысле, что кончилось то, что на деле было смертью, его прежняя *неистинная*, лживая, призрачно-бессмысленная жизнь.

Философская заданность конца повести очевидна: *есть* правильное, разумное сознание жизни, *есть* отречение от себя (фактически — благородное *погашение* своей личности) в служении другим (тут, правда, дан лишь первый проблеск такого сознания и, увы, уже невозможность его реально осуществить в жизни) — и тогда *нет* ни страха смерти, ни ее *болезненности*, ни самой смерти. Иначе говоря, Толстой находит выход для развитого сознания, источника неприятия смерти и страдания от нее, надеясь привести его — на путях забвения себя в другом — к тому почти *нулевому* градусу, который, по его мнению, естественно дан простым людям из народа, живущим жизнью *роевой*, в согласии с природой. Вывод, вопиюще неприемлемый для Федорова, да, пожалуй, для любого, не загнипнотизированного толстовскими рассуждениями человека: онтологическая, физиологическая, душевно-экзистенциальная реальность смерти никак не может быть снята так декретивно-легко (впрочем, неподъемно-трудно: как возлюбить другого не только, как самого себя, а даже и больше себя, как того требует Толстой?!). Как будто если бы тот же Иван Ильич жил иначе, не столь комильфотно и лживо, то его каким-то образом пощадили бы естественные бедствия, болезни, смерть, став вдруг чудесно безболезненными и как бы несуществующими. Как будто и в народ-

ном бытии, столь идеализированно-желанном для Толстого и его пробудившихся героев, нет своего *комильфо*, своих уставов, рутины, темноты, из которых попробуй-ка выйди отдельный человек — по своей воле и самому доброму разумению поживи!

И герой неоконченных «Записок сумасшедшего», убегая от «арзамасского ужаса» смерти по идеальному толстовскому рецепту, встал на пороге разрыва с *нормальной* жизнью, ухода в народ, в служение людям. В финале повести героя в церкви пронзает открытие: *всего этого* — богослужения, оторванного от жизни, толпящихся нищих — «не должно быть», и сразу же это понимание сопровождается таким метафизическим, *заговаривающим* софизмом: «Мало того, что этого не должно быть, что этого нет, а нет этого, то нет и смерти и страха, и нет во мне больше прежнего раздиранья, и я не боюсь уже ничего» (26, 474). И тут же раздаёт он все деньги нищим и идет «домой пешком, разговаривая с народом» (там же). То, что пока только намечено в дальнейшей судьбе героя «Записок сумасшедшего», осуществляет уже в полной мере князь Степан Касатский в «Отце Сергии», прошедший и в отшельническом, иноческом служении свои искушения плоти, сомнения, гордости и закончивший полным смирением и спасительным самоотречением: «В Сибири он поселился на заимке у богатого мужика и теперь живет там. Он работает у хозяина в огороде, и учит детей, и ходит за больными» (31, 46).

Итак, смерть у Толстого заклиняется, страх ее изгоняется праведной, целиком отреченной от себя и обращенной на ближнего, в жертвенной любви прожитой жизнью доброго работника на ниве Хозяина.

Но такой пронизательный наблюдатель, как Горький, не верит в жизненную эффективность подобного выхода для самого Льва Николаевича, он чувствует в нем тщательно скрытое «нечто», «что-то вроде “отрицания всех утверждений” — глубочайший и злейший нигилизм, который вырос на почве бесконечного, ничем не устранимого отчаяния и одиночества, вероятно никем до этого человека не испытанного с такой страшной ясностью»*, отчаяния в возможности спасения от смерти, которое и рождает такое одиночество. Скрытым выражением подобного нигилизма становились толстовские бравады, типа «люблю эту курноску» или «смерть — вещь недурная»**, не раз недоуменно-горестно поминавшиеся Федоровым.

Кстати, этот нигилизм у, казалось бы, проповедника любви и добра, время от времени прорывался и прямо. Вспомним знаменитую, скандальную «Крейцерову сонату» с ее ядовитейшим разоблачением половой любви и проповедью полного от нее воздержания, установления и в браке лишь брато-сестринских отношений. На главное капитальное возражение, возникающее немедленно, — ведь это приведет к прекращению деторождения и, значит, в более-менее дальней перспективе к прекращению существования рода людского вообще, — и герой повести, убивший из ревности свою жену, и автор в разъясняющем «Послесловии к “Крейцеровой сонате”» отвечают в один голос: «Зачем

* Горький А. М. Лев Толстой // Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. С. 280.

** См. статью Федорова «Разговор с Л. Н. Толстым», написанную им в соавторстве с Петерсоном и опубликованную 12 октября 1899 г. на страницах газеты «Асхабад» (IV, 34).

ему продолжаться, роду-то человеческому? <...> А жить зачем? Если нет цели никакой, если жизнь для жизни нам дана, незачем жить. И если так, то Шопенгауэры и Гартманы да и все буддисты совершенно правы. Ну, а если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цель» — Позднышев (27, 29–30), «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца» — Толстой (27, 83–84).

Так за идеалом соединения воедино людей, служения их друг другу и Богу, достигаемым, по убеждению Толстого, чистотой и тотальным целомудрием, вставал не скрывааемый и вполне принимаемый призыв полного уничтожения человечества. Как писал Федор Степун в статье «Религиозная трагедия Льва Толстого»: «Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым гением развоплощения»*. За полвека до известного философа и литератора XX века то же увидел и Федоров: и мощный толстовский талант воплощения, *воскрешения* огромных пластов жизни и галереи живых человеческих типов, и его «злую неговщину» («Нерелигиозно у Толстого в его позднейших сочинениях требование уничтожения» — II, 362).

Та же «Крейцера соната» разительно демонстрирует суть внутренней полемики Толстого с Федоровым. Казалось бы, автор повести чуть ли не повторяет некоторые мысли, которые он слышал от Николая Федоровича, прежде всего о роли женщины в современном неоязыческом, потребительском обществе, ко времени создания «Крейцеровой сонаты» уже прозвучавшие в главном сочинении Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...», а вскоре оформившиеся и в статье «Выставка 1889 года...» (поводом к ее написанию стало событие Всемирной парижской выставки, открытой в ознаменование столетней годовщины начала революции 1789 года, столетней годовщины господства нового буржуазного сословия и порожденного им строя). Философ проводил особый взгляд на капиталистическое индустриальное производство и буржуазный общественный уклад как на такой, который действует по образцу животного царства, по типу животного организма. Не случайно столь широкое распространение в прошлом веке получает социал-дарвинизм, перенесший дарвиновскую теорию борьбы за существование, полового подбора, выживания и торжества сильного над слабым... для объяснения функционирования общества. Капитализм, по Федорову, поощряет и разжигает животность в человеке, мешая тем самым развитию духовного в нем начала. Здесь в скрытой форме царит половой и естественный подбор. Мануфактурная промышленность, производство «мануфактурных игрушек» служит преже-

* *Степун Ф. А.* Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф. А. Встречи и размышления. Лондон, 1992. С. 143. Вспоминаются в связи с этим два характерных высказывания Толстого, неоднократно приводившиеся Федоровым. Так, при посещении вместе с Федоровым в 1882 г. Всероссийской мануфактурно-художественной выставки Толстой, глядя на здание выставки, сказал: «Динамитцу бы!» Вторая сцена разыгралась в библиотеке Румянцевского музея: в очередной раз придя к Федорову и озирая книгохранилище, писатель заметил: «Сжечь бы все эти книги!» (см.: IV, 47).

де всего половому подбору, украшению «самцов» и особенно «самок», «вечных женихов и невест», обслуживает общество жизненных удобств и развлечений. Наглядно истина подобного взгляда видна в современном обществе потребления с его сексуализацией массовой культуры, литературы, кино, телевидения, откровенно работающих на половой подбор. Обратной стороной индустриализма, подчеркивал Федоров, является милитаризм, накопление орудий захвата и разрушения, война, борьба за рынки сбыта «мануфактурных игрушек», за наибольшее владение ими, т. е. в целом особая форма естественного подбора. «Наша местная всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года была близка к истине, она почти открыла, кому служило и служит то общество, выражением которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при самом входе на выставку изображение женщины (или — лучше — дамы, барыни, гетеры, будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России, из материй, признанных, вероятно, наилучшими из всех, представленных на выставку, — изображение женщины, созерцающей себя в зеркале и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только), сознающей себя конечною причиною цивилизации и культуры» (I, 442).

Одним из центральных пунктов настойчивой проповеди героя толстовской повести является как раз идея «властвования женщин», униженных социально, но нашедших неотразимые *чувственные* методы порабощения господствующей мужской половины человечества, а заодно заставивших крутиться вокруг своих нужд львиную долю потребительской индустрии: «Вся роскошь жизни требуется и поддерживается женщинами. Считите все фабрики. Огромная доля их работает бесполезные украшения, экипажи, мебели, игрушки на женщин. Миллионы людей, поколения рабов гибнут в этом каторжном труде на фабриках только для прихоти женщин. Женщины, как царицы, в плену рабства и тяжелого труда держат 0,9 рода человеческого» (27, 26).

Для Федорова тоже в половом соединении и размножении — один из корней глубочайшей дисгармонии природного порядка бытия, дисгармонии, ощущаемой лишь человеком. Хотя рождение и связано с пиком жизненных сил особи, с моментом полового сладострастия, но неизбежной обратной стороной рождения является истощение сил родителей, невольное вытеснение их из жизни. Радости чувственной любви, самодостаточно заикленные, — лишь приманка (у Толстого — «капкан»), отвлекающая от истинной цели человеческого существования, связанного с обретением новой, высшей, бессмертной природы. А вот этого как раз и нет у Толстого — нынешней онтологически несовершенной, смертной природы человека он не трогает, надеясь только утишить и морализировать ее нравственными предписаниями, но тогда отказ от половой любви и деторождения начинает подрывать самые основы жизни, готовить самоубийство человечеству.

Стремление одухотворить, использовать для созидательных целей специфическую энергию огромной мощи, которая в настоящее время расходуется прежде всего на воспроизведение человека как природного существа и на культурную сублимацию, не раз возникало в мечте и мысли людей (это в известной степени и Платон с его учением об Эросе, и христианские гностики, и китай-

ские даосы, и восточные тантристы... *). Ориентируясь на победу над природным способом существования (в котором половое рождение и смерть связаны нераздельно; как говорил позднее В. С. Соловьев, «пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» **), Федоров призывает к радикальной трансформации эротической энергии в преобразующую и воскресительную, в светлую энергию творчества бессмертной, духоносной жизни ***.

Федоров подчеркивал, что он не просто отрицает плотскую любовь — это привело бы лишь к аннигилированию силы эротической энергии. Полемицируя с Толстым, автор «Философии общего дела» различает *отрицательное* и *положительное целомудрие*. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, предлагаемое автором «Крейцеровой сонаты», внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь «борьба оборонительная», которая не может дать настоящих положительных результатов, а при своей абсолютизации, как уже отмечалось, приведет лишь к самоуничтожению рода людского. Необходимо положительное целомудрие, «наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли “матери”, “бессознательного”, “воли”, или, точнее, похоти» (I, 280). Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставил новый тип питания, «*сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, растительные и, наконец, живые ткани» (I, 281) (предвосхищение идеи Вернадского о будущей *автотрофности* человека); отрицательному целомудрию — «*всеобщее воскрешение*», т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и из праха, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*» (I, 281). Если отрицательное целомудрие основывается на волевом акте отречения, предполагает постоянное (и вряд ли массово осуществимое) нравственное усилие, то положительное целомудрие требует действительно *полной мудрости*, в смысле полного обладания своими внутренними силами и энергиями мира, идущими на его регуляцию, воссоздание и преобразование утраченной жизни.

На законный, немедленно возникающий вопрос, что обретет воскрешенное, бессмертное человечество вместо былого полового рождения, будут ли приходить в мир новые личности, Федоров отвечает, указывая на Божественный Троичный образец: «Оно (новое существо. — С. С.) должно бы появиться

* См. подробнее: Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 202–251.

** Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 522.

*** Федоровская идея претворения эротической энергии, энергии любви в *рекреативные*, творческие мощности оказалась близка В. С. Соловьеву, который в статьях «Смысл любви», «Жизненная драма Платона» выдвигал в качестве конечной задачи любви «восстановление <...> целостности человеческой личности, создание абсолютной индивидуальности», «торжество над смертью», «превращение смертного в бессмертное», достижение «совершенного всеединства» (Там же. С. 518, 529, 542–543), а затем, уже в XX в., развивалась А. К. Горским в работе «Огромный очерк» (Путь. Международный философский журнал. 1993, № 4. С. 241–327; Горский А. К., Стеницкий Н. А. Соч. М., 1995. С. 185–266). Подробнее см.: Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. С. 251–259, 359–381.

и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении Сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство» (II, 170). Здесь по крайней мере совершенно определено высказана мысль о необходимости умножения личностных форм в бытии, творения уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни, но каким-то духовным, *божественным* способом.

Разные акценты, у Толстого — *этический*, у Федорова — *онтологический*, в понимании задачи человека в мире весьма характерны. Они отражают то существенное различие в содержании, точнее, в первичном пафосе их учений, которое заключается в подходе к природе и ее основным законам. Если автор «Философии общего дела» ставит задачу преодолеть сам природный способ существования, то Толстой этот способ приемлет: «...жизнь есть жизнь, как она есть. Человек живет, совокупляется, рождает детей, воспитывает их, стареется и умирает. Дети его вырастают и продолжают его жизнь, которая, не прерываясь, ведется от поколения к поколениям, точно так же, как ведется все в мире существующее: камни, земля, металлы, растения, звери, светила и все в мире» (23, 398–399).

Федоров выступает со своими проектами от имени *неученных*, предполагаемой массы простого крестьянского народа, еще не отрешившейся от родового чувства, культа умерших отцов. Но тут может возникнуть принципиальное возражение: насколько крестьянин, т. е. человек, по Федорову, сведенный до самого безусловного дела — просто дела жизни, действительно особенно остро переживает смерть и несет в своем чувстве потребность воскресения?

Патриархальный, неученный крестьянин, возможно, ближе всего воплощает в себе натуралистически-родового человека, глубоко взрослого в родную почву, втянутого всеми своими действиями в естественные природные циклы. В деревне, на лоне природы, смерть кажется совершенно естественной: зерно не вырастет в растение и не даст плода, если не умрет. Этой истиной проникнута каждая клеточка земледельца, ведь помимо прочего эта истина его кормит. Ощущение глубокого родства и, можно сказать, общности с природой исключает трагическое отношение к смерти. Человек в данном случае чувствует себя частью вечного круговорота природы, и, напротив, претензия на вечную индивидуальную жизнь предстает как нелепое требование. Как может здесь возникнуть даже мысль, столь кощунственная, пойти против самой сути природы: бесконечного превращения, гибели и возрождения?

Толстой, в отличие от Федорова, в своем отношении к природе и смерти действительно явился выразителем такого язычески-крестьянского взгляда. Недаром и федоровскую регуляцию природы он воспринимает, как это видно из письма к Ивакину, утилитарно-узко, а глубинную ее идею преодоления самого природного порядка существования не понимает и не приемлет.

Тогда как отрыв от природы, городская жизнь, углубление в ней *сознания* отдельной личности порождает чувство острого неприятия индивидуального уничтожения. А развитие ремесел и наук ведет к утверждению человека в *надежде* и *вере* пересоздать несовершенное. В федоровском учении торжествует пафос действия, преображения мира. Отказаться от пассивного созерцания мира, чистого мышления и перейти к выработке плана преобразовательной

деятельности человека — в этом смысл, по Федорову, нового радикального поворота в философии. «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека» (I, 295). Для Федорова проект *общего дела* регуляции и воскрешения придает высший смысл человеческой жизни и истории. Только той сосредоточенно-целевой направленностью, которую он вносит в деятельность людей, можно, по мысли Федорова, умножить до бесконечности колоссальную совокупную энергию человечества, осуществляющего Божью волю на Земле и в космосе.

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ ТОЛСТОГО В ОЦЕНКЕ ФЕДОРОВА

Высказывая в ряде статей, вошедших во второй том «Философии общего дела», свое отношение к учению Толстого, Федоров считает основной его слабостью отсутствие четкой целевой направленности, созидательного идеала. Толстовское учение — считает он — по сути своей отрицательно: оно учит лишь тому, чего *не надо делать* («не противиться злу», «не убий», «не суди» и т. д. — вот те заповеди, которые Толстой делает основой своей нравственной проповеди).

«Что делать? Что именно делать?» — спрашивает Толстой и отвечает: «Первое и несомненное дело <...> кормиться, одеваться, отапливаться, обстраиваться и в этом же самом служить другим, потому что, с тех пор как существует мир, в этом же самом состояла и состоит первая и несомненная обязанность всякого человека» (25, 380). Выход в том, чтобы честно нести физическое бремя поддержания жизни, не освобождая себя за счет других от борьбы за существование. «Заряжаться едой», спать для отдыха и работать, работать, чтобы произвести ту еду, которой надо зарядиться для новой работы и дальнейшего воспроизведения жизни — буквально так описывал «дело жизни» Толстой в своем трактате «Так что же нам делать?». Для Федорова тут страшный тупик: бессмысленность такого животно-природного существования, пусть равноправного, но муравьиного, сизифова труда для него очевидна.

При этом для Федорова утопичность толстовского призыва перейти всем в села, обратиться к простому земледельческому труду заключается прежде всего в отрицании науки и умственного труда. «И если бы все неземледельцы, бросив науку, науку о земле, воде и обо всем, от чего зависит урожай <...> сделались пахарями и занялись бы *не общим* <...>, а лишь *одинаковым* делом, то от этого неурожай, градобития, падежи и болезни, а также ссоры и вражда к близким и дальним не только не прекратятся, но даже и не уменьшатся; а вместе с тем пришлось бы отказаться и от всякой надежды на избавление от этих бичей даже когда-нибудь в будущем <...> Обличение порока ученых составляет великую заслугу гр. Толстого; но эти обличения не должны переходить в отрицание самой науки» (I, 345). Нужна «не работа только, но и знание», знание всеобщее, уничтожающее антагонизм между учеными и неучеными, городом и деревней. Всеобщий труд не может ограничиваться лишь паханием и сеянием; его задача — «управление самими условиями раститель-

ной и животной жизни, т. е. теми условиями, под влиянием коих развивается жизнь, происходит рост, созревание, урожай» (I, 347), т. е. регуляция природы.

Первая попытка последовательного изложения Федоровым своих взглядов, предназначенная для Достоевского, носила большое название: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от ученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Николай Федорович вспоминал, как Толстой в одной из бесед с ним признавался, что это название «выворочено у него из души». Ведь это был тот основной вопрос, который мучил Толстого и который он по-своему пытался разрешить. Но для Федорова Толстой-моралист с его рецептами праведной жизни принадлежит к той плеяде прекраснодушных утопистов, которые слишком легко — через осуществление любви, всеобщего братства — обещают скорейшее пришествие золотого века на земле. «Только бы поняли люди...» — любил повторять Лев Николаевич; в его учении упрощенно-наивно возродился платоновский рационализм в понимании природы зла и блага: порок — это извращенная реакция, ложное, злое поведение, рождающееся из невежества, незнания истины; познание ее (в данном случае толстовского учения) неудержимо приведет к добру, к добродетели, к настоящей жизни. Для Федорова корни зла значительно глубже: они в стихийно-разрушительных природных силах, действующих вне и внутри человека, в смерти и тлении, пришедших в мир с грехопадением, в самом неродственном онтологическом статусе нынешнего бытия. Толстовская идея «царства Божия внутри нас» неосуществима, по мнению Федорова, именно потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, стоящий на взаимном вытеснении, борьбе и смерти. «Не убий», «не участвуй в войне», «не сражайся в армии» не решают вопроса о «внутренней, ожесточенной ненависти», раздирающей человечество: «Наша жизнь <...> есть взаимное истребление в постоянной, внутренней, медленно убивающей борьбе людей друг с другом: так что в роде человеческом, и особенно у народов цивилизованных, нет умерших, а есть только убитые, хотя и без войны открытой, явной» (II, 359).

Чаяниями и призывами гнилой корень вражды не расцветет в пышное древо любви и единения. Прежде чем вырвать совсем этот корень, надо начать с тщательного изучения глубоких причин небратства, тех монбланов злобы и вражды, что накопились между народами, группами и отдельными людьми — вплоть до самых близких родственников. (В «Философии общего дела» много места уделено конкретным проектам такого всеобщего исследования причин неродственности.) Братство у Федорова — не великодушный моральный императив, оно обретается *знанием* себя и других, знанием физической и психической природы человека, знанием всего мира и *делом*, выполнением задач регуляции и воскрешения. Глубина мысли Федорова в том, что он не ограничивает законы нравственности миром человеческих взаимоотношений, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им, от совершенствования самой физической природы человека. Только в процессе дела, жизненно, кровно касающегося каждого (а что может более тесно объ-

единить всех людей, поголовно смертных, как не радикальная, дающая надежду всем, и живым, и умершим, борьба с «последним врагом»?), наконец, только в ходе исполнения своего высшего долга — возвращения к жизни всех вытесненных и умерщвленных, человечество в полном составе всех своих поколений становится поистине братским.

Федоров особенно настаивает именно на этом онтологически-нравственном аргументе в своей полемике с Толстым. Философу общего дела особенно чужд *буддийский* налет толстовских заповедей «неделания», «недумания», «непротivления». «Но допустим самое невероятное: что отворить все тюрьмы, снять все будки, разоружить все войска не будет стоить ни одной жизни человеческому роду; допустим, что непротivление человека даже животных и самих волков превратит в вегетарианцев, а саранчу и австрийскую муху заставит отказаться даже от вегетарианства; бактерий и бацилл сделает безвредными и, наконец, что сама слепая сила природы, умиленная нашим бездействием, не будет производить более ни наводнений, ни засух, — тем не менее это не решает еще вопроса, потому что не снимает вины за зло, уже совершившееся, как по бездействию, так и по прямому нашему действию. И что же можно сделать непротivлением против уже совершившегося, вина за которое лежит на разумном существе, признающем в истреблении зло и ничего не делавшем для внесения мира в мир? Это существо и должно именно своему бездействию, своему неделанию приписать все уже совершившееся зло» (II, 359).

Толстой и Федоров, оба претендуя на выражение глубочайших чаяний и идеалов простого народа, *неученых*, и с их точки зрения осуществляя критику *неродственного* строя современной жизни, пришли к различным и часто противоположным ответам на вечный вопрос о смысле и цели жизни. Но несмотря на все различие *по содержанию* учений Толстого и Федорова, оба они принадлежат к одному типу мыслителей, которые стремятся указать человечеству «путь жизни», «путь спасения». Уже молодой Толстой так понимал свою основную задачу. В дневнике от 4 марта 1855 г. он писал: «Вчера разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но *очищенной от веры и таинственности, религии практической*, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели» (47, 37). Именно свое учение Толстой облекает истинным религиозным достоинством. То же, казалось бы, происходит в «Философии общего дела»: «Живая религия есть лишь религиозизация, т. е. возведение в религию, вопроса о смерти и жизни, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении» (I, 390). Известно, что метафизика, догматика, обрядовая сторона христианской религии решительно отбрасывались Толстым как нелепость и ложь. Вместе с тем он рассматривал свое учение как восстановление истины христианства, ее «самого простого, ясного, практического смысла для жизни каждого отдельного человека» (23, 423), укорененного в нравственной проповеди Христа.

В отличие от Толстого Федоров увидел в христианской вере прежде всего обетование претворения природного, послегрехопадного порядка существова-

ния в иной, бессмертный, божественный строй бытия, Царствие Небесное, что и было главным содержанием Евангелия, т. е. *Благой Вести*, с которой пришел на Землю Христос («Евангелие Царствия»). Увидел не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле исцеления мира от болезнетворных, смертоносных его начал и будущего обожения, основываясь при этом на ряде основополагающих евангельских заповедей: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12), а делами Христа были Его чудеса исцеления, воскрешения, утишения стихий...; «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48)... Для Федорова эта последняя первоформула цели обожения, высказанная в Нагорной проповеди, являет ясную как день истину, отброшенную Толстым: заповеди ее неразделимо сочетают этическое и метафизическое содержание, т. е. не просто пытаются морализировать, гармонизировать наличную природу человека (как то настойчиво утверждал автор «В чем моя вера»), но влекут ее в новое онтологическое качество, к настоящей субстанциальной метаморфозе, когда исполнение нравственных заветов Христа может стать воистину естественной нормой отношений.

Более всего — резко, непримиримо, со стороны Федорова гневно-возмущенно — разводило обоих мыслителей отношение к центральным христианским догматам о Божественном Троиединстве, Богочеловеческой природе Христа и Его воскресении. Догматы, по Федорову, нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 194). Философ всеобщего дела видит в Троице совершенный, идеально-родственный коллектив, нераздельный и неслиянный в Своих Лицах, питаемый беспредельной взаимной любовью (нет в Ней слепого природного рождения, а есть духовное рождение и исхождение). По образцу Троического единства, а не по типу организма, как сейчас, призвано устроиться и человеческое всеединство, *нераздельное* в своем высшем помысле и усилиях по его осуществлению, *не слиянное* в безликую массу, а светящееся самобытными личностями каждого. Так же как и соединение во Христе Божественной и человеческой природы должно быть понято активно-практически — как долг и возможность согласного действия Божественной и человеческой энергии и воли. А Воскресение Богочеловека, капитальный факт победы над смертью, проецируется на весь род людской, которому дается обетование восстания из мертвых и жизни вечной. И храмовая литургия, утверждающая нашу надежду на воскресение и обожение, предстает как мистериальное прообразование внехрамовой литургии (созидающей всю жизнь человека и человечества как религиозное, священное деяние), того «внехрамового пресуществления», в котором «трапезою будет вся земля, как кладбище, а все сыны человеческие, как один сын, ставши орудием воли Бога отцов и матерей, обратят силы природы, рождающей и умерщвляющей, в воссозидающие и оживляющие» (II, 48).

Да, Толстой усвоил первое и основное положение федоровской логики: «Человек есть орудие высшей силы, Бога» (66, 391), но сколь различно трактуют оба суть и объем стоящего перед родом людским дела. В основе федоровских проектов лежит дерзновеннейшая мечта (совпадающая с христианскими обетованиями) об овладении тайнами жизни, о регуляции внешней и внутрен-

ней природы, о победе над смертью, об обожении человека, достижении им богоподобной власти в преображаемом мироздании. Сфера творческого Дела — безбрежна и бесконечна; идеал *богочеловекодействия* «в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть» (I, 404). Толстой же создает только *этическую утопию* истинно христианской мировой общины, где через всеобщее исполнение заповедей Нагорной проповеди царят братство, любовь, справедливость, где работают над душой, совершенствуя, просветляя ее, не пытаясь при этом проникать в тайны мира, а тем более преобразовывать его законы.

НАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

Если философско-этические установки Толстого и Федорова решительно разводили их между собой, то отношение к искусству было той областью, где их взгляды частично сближались. Общение Толстого с Федоровым в 1880-е гг. способствовало становлению эстетических взглядов писателя, созреванию убеждения в высшей религиозной миссии искусства. В предисловии к сборнику «Цветник» (1886), озаглавленном в корректуре «О том, что правда в искусстве», Толстой выдвигает значение идеала, должную, деонтологическую роль искусства: «Все словесные сочинения и хороши и нужны не тогда, когда они описывают, что было, а когда показывают, что должно быть; не тогда, когда они рассказывают то, что делали люди, а когда оценивают хорошее и дурное, когда показывают людям один тесный путь воли Божией, ведущий в жизнь» (26, 308). В незаконченных статьях 1889–1891 гг. «Наука и искусство», «О науке и искусстве» и вариантах к ним лейтмотивом проходит мысль Федорова о культуре как опредмеченной памяти, как наследии материальных и духовных достижений прошедших поколений: «Все, что составляет наше человеческое существо, все, начиная от искусства разводить огонь и признания преимущества семьи перед половой распущенностью до электричества и сознания идеала христианской добродетели, — все наше человеческое богатство есть произведение накопленных духовных трудов наших предков» (30, 456). В своем дневнике от 12 апреля 1889 г. Толстой записывает: «Пошел к Ник<олаю> Фед<оровичу>, с ним ходил и рассказывал ему “об иск<устве>”. Он одобрил» (50, 65). Речь идет о статье Толстого, написанной в марте 1889 г., которая вместе с другими его эстетическими набросками 1880–1890-х гг. стала подготовительным этапом к работе «Что такое искусство?».

В своей статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» Федоров высказывает мысли, буквально повторенные позднее в знаменитом трактате Толстого. Тут и противопоставление «господского» искусства народному творчеству, и взгляд на секуляризацию искусства в эпоху Возрождения как на пагубный процесс отъединения от всенародного искусства, и утверждение искусства высоко этического, служащего высшей (религиозной), объединяющей все человечество цели. Правда, эта цель понимается Толстым и Федоровым по-разному.

В своей «разоблачительной» точке зрения на творчество Гете Федоров необычен, как необычен Толстой, обрушившийся на великие мировые шедевры, в том числе и «Фауста». Но в таком подходе обнаруживаются своя логика и свой глубокий пафос. Автор «Фауста» у Федорова предстает выразителем идеи культуры как высшего проявления и оправдания народа, человеческой жизни. Бессмертен лишь тот, кто «создал себе имя на земле»:

Кто имени ничем не приобрел себе,
Кто даже не стремится к благородному, —
Принадлежит стихиям тот. Исчезните ж!

(Пер. Н. А. Холодковского)

Создание художника — культура выступает великолепным суррогатом несуществующего природного бессмертия. Более того, она специфически человеческий суррогат. Правда, в мире утверждается реальное (но тоже относительное) бессмертие рода. В нем торжествует прежде всего телесно-органическая, природная сущность человека. В культуре же выражается та духовная, остро индивидуальная сторона человека, которая осознает факт смерти и вносит тем самым трагизм в его существование. Иначе происходит во всей прочей органической природе, где род торжествует, не имея своим осадком личного страдания особи. Так вот эта сторона — сознания и духа, вступающая в трудные и прямые отношения со смертью, нашла для себя способ борьбы с ней, ее заклинания — культурой. На протяжении тысячелетий формы культурного творчества менялись, изодрялись, возвращались, углублялись, достигая блистательных вершин. Пусть человек смертен, но он может создать вечное — произведение искусства, прекрасное и завершенное, бросающее вызов всей аморфности, случайности, конечности тоскливого человеческого бытия. Человек уходит в неизвестное, в небытие — прекрасная скульптура, картина, книга славят навечно запечатленный миг, ставшую вечной последовательность миггов, заодно дающих культурное бессмертие творцу. Эту метафизику искусства особенно чувствовали на Западе, рассматривая культуру как особый эксперимент, достижение и путь Запада. В XX в. ее выражали самые разные писатели и мыслители — от А. Мальро до Т. Манна. Здесь культура — высшая ценность; культура не борется с действительной смертью, являясь для человека высшим цветом и оправданием природного типа бытия. Она по внутреннему своему определению — аристократична, требует выпестовавших себя жрецов искусства, людей своеобразного психического склада, заложенного с детства счастливым сочетанием ряда сильных впечатлений, даже травм, неврозов...

Надо отметить, что во всем русском культурном строительстве XIX в. — живописи, музыке, литературе — среди его самых значительных деятелей никогда не было самозабвенной истовости служения искусству как высшей ценности. Идея культуры как верховной миссии нации подверглась решительному оспариванию среди самых значительных ее деятелей, таких, как Гоголь и Толстой. Этот пафос сильно и прямо звучит и у русских шестидесятников, выявляя их национальную самобытность как духовного явления (при всех их прямодушных апелляциях к западной науке). Даже славянофилы и почвенники, особенно выразительно некоторые из них, вроде Данилевского и

Страхова, защитники национальной идеи, призывая к строительству пусть своеобразной, но *культуры*, типологически включаются в западный регион, мысля в русле его ценностей, не говоря уже о любомудрах — шеллингианцах 1820–1830-х гг. или гегельянцах 1840-х. Шестидесятники выдвинули новые ключевые слова: *жизнь* и *дело*, выразив этим очень русское устремление, идею активного реального труда по преобразованию самой действительности. (Весь вопрос, правда, в объеме и *жизни*, и *дела*.)

Когда в Толстом так определенно и настойчиво возник отказ от культуры, то этот отказ был внутренне неудержимо мотивирован именно серьезным отношением к *жизни*, ее конкретным несчастьям и действительному злу. На контрастном фоне реально существующей вражды, бедности и несправедливости предметы храма искусства начинают глядеться для Толстого как красивая ветошь и фальшивые бирюльки, а его самодовольные жрецы как вольные или невольные обманщики. Ведь есть жизнь человеческая, есть каждый отдельный, неповторимый человек, который не может быть искуплен идеальной выжимкой художественного типа; главное — как *по правде* устроить его существование, спасти от бессмысленности, наладить на началах разума и добра. «Все науки, искусство, все просвещение хорошо, только бы для приобретения плодов его не нужно было задавить, не дать жить, лишить блага, огорчить ни одного человека. А оно, все наше просвещение, построено на трупах задавленных людей» (52, 58), — пишет Толстой в своем дневнике.

Не раз творчество ощущалось самими художниками как царящее над ними божество, вызывающее преклонение и ужас одновременно. «Да, здесь трудно не поверить в некую метафизическую собственную волю творческого замысла, стремящегося к осуществлению, — замысла, для которого жизнь творца лишь орудие, лишь жертва добровольная и в то же время вынужденная» *. Так писал Т. Манн в своих «Страданиях и величии Рихарда Вагнера». Это далеко не редкое высказывание. Не раз оно проникновенно звучало в устах самих творцов. Не раз творчество предстало как сила сверхличная, повелительно-демоническая, в которой, несмотря на ее принадлежность к миру духа, проглядывает нечто зловещее, хтоническое, ибо пожирает она плоть, нервы, здоровье, *жизнь* самих своих жрецов, чтобы претворить их в прекрасные, но *неживые* вещи. Для Федорова у культуры — широкий замах, она легко списывает не только преходящую жизнь отдельного человека, но и целые периоды многих жизней, складывая их к подножию своего нетленного треножника. Для него останавливаться на дуализме жизни тленной и бессмысленной самой по себе и вечного пребывания лишь осмысленных духовных созданий искусства — значит предавать жизнь, высшие цели преображения материальной природы, увековечивания ее индивидуальных сознательных существ. Именно в этом смысле надо понимать его высказывание, что «целью жизни будет спасение от культуры». (Кстати, Вл. Соловьев выдвигал близкую мысль, когда утверждал, что «принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный» **.)

* Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1961. С. 131.

** Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. СПб., 1912. С. 9.

Эстетика жизни, творчество жизни — идеи, близкие именно русской культуре, в ней они возникают, укореняются, находят отклик и развитие. Гоголь, Толстой, Чернышевский, Писарев, Федоров, Соловьев, символисты... — каждый по-своему ставил жизнь, ее реальное благоустройство и спасение выше прекрасного отражения ее в искусстве. Даже жесткий эстет Константин Леонтьев и тот выдвигает на первый план именно жизнь, кипящую противоборством полнокровных, часто полярных энергий, идей, типов, и тем для него прекрасную: «Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства <...> Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве» *.

Но национально наиболее своеобразной оставалась линия, идущая от Гоголя, Федорова, Соловьева, к символистам, в которой ставилась задача перейти от преобразования жизни в искусстве, чем до сих пор занималось художественное творчество в самых своих высоких образцах, к преобразению самой жизни. «Великие художественные произведения <...> изображая мир, усиливаются дать ему *свой* образ; отображая мир *в себе*, они *отрицают его*. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоторого действия, некоего изменения в жизни <...> *художественное произведение есть проект новой жизни*» (II, 399). Искусство получает высший смысл через создание великих идей, образцов, архетипов, художественных подобиий того, что человек будет создавать реально: гармонию, красоту, жизнь в вечности.

«Пока я верил, — писал Толстой, — что жизнь имеет смысл, хоть я и не умею выразить его, — отражения жизни всякого рода в поэзии и искусствах доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; но когда я стал отыскивать смысл жизни, когда я почувствовал необходимость самому жить, — зеркальце это стало мне или ненужно, излишне и смешно, или мучительно. <...> Но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, — игра в зеркальце не могла уже забавлять меня» (23, 15). Спасти *жизнь*, придав ей высший смысл, — вот главная, срочная забота и Толстого, и Федорова. И в зависимости от того, в чем они находят назначение и высшее благо человека, ставятся задачи и искусству как одной из форм человеческой деятельности, «одному из условий человеческой жизни» (Толстой). «Искусство, — писал Толстой в заключении к своему трактату, — должно сделать то, чтобы чувства братства и любви к ближним, доступные теперь только лучшим людям общества, стали привычными чувствами, инстинктом всех людей. Вызывая в людях, при воображаемых условиях, чувства братства и любви, религиозное искусство приучит людей в действительности, при тех же условиях, испытывать те же чувства, проложит в душах людей те рельсы, по которым естественно пойдут поступки жизни людей, воспитанных искусством. Соединяя же всех самых различных людей в одном чувстве и уничтожая разделение, всенародное искусство воспитает людей к единению, покажет им не рассуждением, но самую жизнью радость всеобщего единения вне

* Леонтьев К. Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

преград, поставленных жизнью» (30, 195). Излюбленная мысль Федорова о сотрудничестве, синтезе науки, искусства и религии как перспективе развития человеческого творчества также проведена у Толстого — в заключении его трактата. Причем, подобно Федорову, взаимодействие науки и искусства возглавляется и направляется здесь религиозным идеалом: «...искусство, настоящее искусство, с помощью науки, руководимое религией, должно сделать то, чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними мерами <...>, достигалось свободной и радостной деятельностью людей» (30, 194).

Итак, если для Толстого «наше благо, и материальное и духовное, и отдельное и общее, и временное и вечное, заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой» (30, 154), то и искусство становится «одним из средств единения людей».

Федоров не мог отрицать такой благородной задачи искусства, но понимание способов достижения единения, целей его, как мы уже знаем, у обоих мыслителей было разным, определяясь религиозным и философским идеалом каждого. У Федорова мы не найдем моралистического упрощенчества Толстого, того «аскетического» отношения к культуре, которое, по определению Вяч. Иванова, «обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка». Автор «Философии общего дела» принадлежит к тому высшему, по мнению того же Вяч. Иванова, *типу отношения к культуре*, который выходит к ее преображению, когда «принцип делания совпадает с принципом теургическим»*. И не просто принадлежит, но является в России его *философским* родоначальником.

К уяснению грядущих задач искусства в том грандиозно-расширительном смысле, в каком оно предстало у Федорова, мыслитель идет от самых истоков художественной деятельности человека. Уже первый акт самостоятельности человека — отрыв от земли, горизонтали пассивного приятия животной участи, в вертикаль активного, волевого созидания себя — был, по представлению мыслителя, и первым актом искусства, строительством тела-храма, обращенного к небу. Это важнейший отправной момент эстетики Федорова, который в конечном итоге сомкнется с последними целями творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как творчество самой жизни: порыв всего животного существа вверх, перебросивший его на новый рубеж, ступень человека. Всеобъемлющее искусство будущего также станет творчеством самой жизни.

Основной толчок к тому, что мы называем собственно искусством, был дан, по убеждению мыслителя, чувством первобытного человека, охваченного скорбью по умершим. Стремление вернуть их к жизни породило надгробные плачи, отпевания; стремление восстановить их подобие — памятники и живописные портретные изображения. Предметы искусства Древнего Египта, связанные преимущественно с ритуалом погребения, становятся для Федорова ярким подтверждением его взгляда. Сам наивный реализм древнеегипетского

* *Иванов В. И.* Лев Толстой и культура // *Иванов В. И.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 280.

искусства, не отличающий реальное, живое от неодушевленного, скульптурного или живописного изображения, особенно выразительно обнаружил глубинную потребность, которая породила искусство: потребность воссоздания бывшего, исчезнувшего, умершего, стремление к кристаллизации текучей жизни в нетленные, вечные образы.

Для философа это тот внутренний импульс искусства, которым оно, часто неосознанно, движется всегда. Особенно явно он проявляется в эпическом искусстве, возникающем из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Для Федорова истинно религиозным произведением Толстого является его знаменитый роман-эпопея; оно кажется ему ближе всего к его идеалу искусства: «В “Войне и мире” Толстой, сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая весь свой великий талант в это дело, — конечно, лишь словесное» (II, 362). Ведь искусство, подчеркивает Федоров, — во всех существующих его родах и видах — остается творением лишь «мертвых подобий» жившего и бывшего.

Из всех пока созданных человеком форм искусства русский мыслитель выделяет архитектуру в ее вершинном достижении — храме. Храм стоит как подобие целой Вселенной, причем Вселенной идеальной, в которую внесены строй и смысл. В нем все оживлено: земля отдает своих мертвецов, а небо населяется воскрешенными отцами (росписи в храме). Храмовая архитектура в сочетании с храмовым действием представляют живой синтез искусств. Храм — всеобъемлющий образ-символ, в него стягивается все мировидение философа. Особенно ярко смысл этого образа светит на фоне сравнения с немецкой эстетикой, представленной именами Шопенгауэра, Ницше и Вагнера с их выдвиганием музыки и музыкальной трагедии как синтеза искусств. Федоров отмечал, что «сочинение Ницше “Происхождение трагедии” есть разрешение проблемы происхождения не только искусства вообще, но и самого мира» (II, 163). В основе бытия у Ницше лежит иррациональное, оргиастическое, *дионисийское* начало, на которое накинута тонкая *аполлоновская* покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи, в косное вещество переносится в экстатически усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, становится у Ницше на правах дионисийского начала настоящим властелином бытия. Такой темно-эротический витализм и Шопенгауэр, и Ницше, превращающий мир в волю, т. е. в похоть, как расшифровывает Федоров *, — есть плод «метафизического *откровения*, или отвлеченного мышления, метафизики» (II, 163).

«Для людей же дела, — добавляет русский мыслитель, — нет нужды выходить из пределов физики, понятой в обширном астрономическом смысле», то есть нет нужды творить превращенные онтологические мифы. Жизнь как *опьянение*, вакхическое упоение над страшной поглощающей бездной должна уступить место жизни как *отрезвлению*, что изгоняет дурные призраки раз-

* Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Манн Т. Собр. соч. Т. 10. С. 142).

дражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной с мрачным сладострастием насилия и смерти.

Музыкальная трагедия Вагнера (*идеологически* впитавшая в себя и Шопенгауэра, и Ницше) стремилась выразить дух музыки, передающей темный движущийся океан «мук и борений самого Первосущего» (Ницше), а в аполлоновском начале драмы кульминировала в то трагическое мирозерцание, что призывает в полном сознании, гордо стоически идти навстречу неизбежной гибели. Синтезу искусств в музыкальной трагедии Федоров противопоставлял архитектуру, точнее, храмовый синтез искусств, светлую мистерию разума, человеческого дерзания, победы над природным законом падения, конца, смерти. «Должны ли, — спрашивает мыслитель, — все искусства соединиться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, как проекте мира, все погибшее воскрешающего чрез все знания, объединенные в астрономии?» (II, 159).

Образ храма как высшего достижения человеческого искусства не случайно возникает у Федорова. Природная материя у него — косная и слепая сила, вовсе не обладающая своей «роковой» волей. Этой силой необходимо научиться управлять, чтобы сознательное существо — человек — могло выйти из-под власти ее стихийного закона. Архитектурный ансамбль как раз организует в целесообразное, гармоничное, одухотворенное целое мертвые, тяжелые материальные массы. Архитектура — это прекрасное *остановленное падение* — явилась для Федорова ярким символическим проективным образом будущей преобразенной материи.

Недаром тот же образ храма, небесной архитектуры, коперниканского зодчества возникает на страницах «Философии общего дела», где их автор переходит к вдохновенному предвидению будущих судеб искусства, когда оно перестает быть лишь мнимым подобием мира жизни и становится силой самой жизни, силой, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей Вселенную. «Коперниканская астрономия, вмещающая в себе все знания (науки), доказывается небесною, но не кажущеюся, а действительною архитектурою, вмещающею в себе *все искусства*, воспроизводящие, воссоздающие *не подобия, а самую действительность...*» (II, 242). «Это уже не искусственный храм, не изображение только небесного свода; это и не хоровод, подобие движению солнца: это — само небо, само движение земли, управляемое мыслью и чувством стройного хора всего человеческого рода» (II, 235–236). То, что сейчас осуществляется лишь в узких пределах духовного художественного творения — неограниченная подвластность жизни, времени и пространства человеку, его фантазии, воле и разуму, — будет, как верит Федоров, реальною для всех. Земля и мироздание превращаются в арену космического творчества, в котором человек воссоздает и преобразует утраченное, *лепит* новое по высшим законам нравственности, красоты и гармонии. Все становятся демургами, но не маленького совершенного мира — произведения искусства, как прежде отдельные художники, а реальной, безбрежной Вселенной.

Такое видение будущего искусства оказало сильное влияние на В. С. Соловьева и отчетливо проявилось в его поздних эстетических работах. «Общий смысл искусства» (как и называется статья 1890 г.) формулируется Соловьевым по-федоровски: «Современное искусство в своей окончательной задаче

должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» *. Именно соловьевский вариант подхватывается русским символизмом и прямо разрабатывается в концепции теургического искусства Белого и Мережковского **. Федоровский пафос реального, космического преображения мира как задачи настоящего творчества звучит и в ряде теорий искусства начала революции, 1920-х гг.



* Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 404.

** Подробнее о концепции искусства как житетворчества в русской эстетике конца XIX — начала XX в. см.: Гачева А. Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 2. 1996. С. 5–63.