



А. Г. ГАЧЕВА

**В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров.
История творческих взаимоотношений**

Тема «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров» в научной литературе не нова. Она была поднята вскоре после кончины обоих мыслителей, последовавшей с разницей всего в три года (в 1900 г. скончался В. С. Соловьев, в 1903-м — Н. Ф. Федоров), и на протяжении десятилетий к ней обращались, специально или вскользь, исследователи их творчества — от Е. Н. Трубецкого, Н. П. Петерсона, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого до В. А. Никитина. С. Г. Семеновой, А. А. Носова, А. П. Козырева* и др. В последние годы в процессе работы над Собранием сочинений Н. Ф. Федорова и Полным собранием сочинений и писем В. С. Соловьева обнаружен целый ряд архивных находок, так или иначе связанных с указанной темой, которые значительно углубляют ее трактовку.

В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров познакомились осенью 1881 г., и с этого момента их творческие контакты, то разгораясь, то затухая, то вспыхивая с новой силой, длились и в 1880-е, и в 1890-е гг., т. е. на протяжении всей творческой биографии зрелого Соловьева и на протяжении почти всего периода письменного изложения учения всеобщего дела Федоровым (как известно, Федоров в течение почти пятнадцати лет — с 1864 по 1878 г. — излагал свои

* См.: *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. 78–85; *Петерсон Н. П.* Заметка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 405–411; *Трубецкой Е. Н.* Несколько слов о Соловьеве и Федорове. (Ответ Н. П. Петерсону) // Там же. С. 412–426; *Горский А. К.* (под псевд. «Рафаил Мановский») Тяга земная // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 140–207; *Сетницкий Н. А.* Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1926; *Никитин В. А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300; *Семенова С. Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 94–111; *Семенова С. Г.* «Смысл любви» Владимира Соловьева // Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370; *Носов А. А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 252, 257–258; *Козырев А. П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 23–31.

идеи устно и лишь с 1878 г. началась его систематическая работа над письменными текстами). В этом почти двадцатилетнем творческом общении было не так уж много непосредственных встреч, но интенсивность духовного диалога от этого не страдала. Прежде всего потому, что в общении Федорова и Соловьева личный, человеческий фактор фактически был сведен к нулю. Этим контакты мыслителей отличались и от общения Федорова с Л. Н. Толстым, преклонявшимся перед личностью знаменитого библиотекаря Румянцевского музея, но отрицательно относившимся к главной идее учения «всеобщего дела»; и от общения Соловьева с философским пессимистом Н. Н. Страховым или К. Н. Леонтьевым, на дух не принимавшим идею богочеловечества (к обоим Соловьев испытывал личную симпатию, но идейно расходился и с тем, и с другим). Контакты Федорова и Соловьева — это контакты если и не полных единомышленников, то мыслителей, векторы философствования которых устремлены в одном направлении.

Федоров и Соловьев принадлежали к тому течению русской мысли — и были наиболее яркими ее представителями, — которое, зародившись в лоне славянофильства, найдя цельное художественно-публицистическое выражение в творчестве Достоевского, продолжившись затем в религиозно-философском ренессансе первой трети XX в. (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, Г. П. Федотов и др.), было одушевлено задачей оправдания истории и оправдания человека. В недрах этого течения развивалась идея христианского синергизма, соучастия объединенного человечества в Божественном домостроительстве, идея истории как богочеловеческой «работы спасения», «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). Христианство понималось активно, ставилась задача преодоления разрыва между храмовой и внехрамовой жизнью. Русские мыслители призывали к религиозизации всех сфер личного и общественного бытия человека, что предполагало и устранение внутренней дисгармонии личности (идея цельного человека И. В. Киреевского и К. С. Аксакова), и созидание христианского социума («мировая гармония» Достоевского, «общество по типу Троицы» Федорова). Вершинное их чаяние — обожение мира в целом: преодоление гнета «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (по выражению Достоевского), воскрешение умерших (Федоров), достижение полноты «всеединства» (Соловьев), новый благодать, «божеский тип хозяйствования», восстанавливающий царственное положение человека в мире тварей во исполнение заповеди «обладания землей», данной Творцом человеку (Булгаков).

«Сущность истинного христианства, — писал Соловьев в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», в котором обнаруживается целый ряд перекличек с мыслью Федорова, — есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс — недаром оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. д.»*. Преображение мира и человека предстает здесь не как мгновенный, катастрофический, трансцендентный

* Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 344.

акт, прерывающий тупиковый, греховный путь цивилизации, а как глубоко имманентный, длительный, эволюционный процесс перерождения, обожения человеческого и природного естества, как богочеловеческое дело, как задача истории. Образ эволюционного вставания мира и человека в полноту Небесного Царствия (до Соловьева он появился у И. С. Аксакова в передовой статье, напечатанной в газете «Русь» 5 декабря 1881 г., параллельно развивался Федоровым) мы встретим затем у С. Н. Булгакова в «Философии хозяйства», у Н. А. Бердяева в «Смысле творчества», у Г. П. Федотова в статье «Эсхатология и культура».

Оправдание человека и истории влекло за собой у русских религиозных мыслителей и оправдание человеческой культуры, науки, искусства. В союзе с религией они должны были служить делу обожения, преображения сущего в должное.

Подобное религиозно-философское видение противостояло двум другим концепциям истории, развивавшимся в русской мысли во второй половине XIX в. Первая из них — это концепция краха и неудачи истории, наиболее яркими представителями которой среди современников Соловьева и Федорова были Н. Н. Страхов («Письма о нигилизме») и К. Н. Леонтьев (вспомним его критику «розового христианства» Достоевского: «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение <...> Он не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре. <...> И больше ничего не ждите, ибо сказано, что все здешнее должно погибнуть» *). В рамках данной концепции история представляла нескончаемой цепью грехопадений, прервать которую способна лишь эсхатологическая катастрофа, толковалась в свете пророчеств Апокалипсиса об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и страшном суде. Путь коллективного спасения, благого исторического делания для сторонников идеи «эсхатологического катастрофизма» (так назовет ее позднее Н. А. Сетницкий) закрыт. Политика и культура, наука и творчество суетны и безблагодатны, абсолютна лишь внутренняя, сокровенная работа души — тернистый путь самоспасения в монастырской келье или одиночестве пустынного жития.

Другая концепция истории, с которой порой, как ни парадоксально, иногда смешивают того же Федорова и которую он на деле всегда резко критиковал, развивалась в лоне русского позитивизма (П. Л. Лавров, Н. В. Шелгунов, Н. К. Михайловский, Н. И. Кареев). К. Н. Леонтьев (тут ему не откажешь в точности) назвал ее концепцией либерально-эгалитарного прогресса. Основные изъяны прогрессистских историсофских построений раскрыл еще Достоевский в «Записках из подполья»: слишком поверхностный взгляд на природу человека (стоит, мол, разъяснить человечеству, в чем его благо, и «люди перестанут бороться за существование, а составят ассоциацию и пойдут мирным путем к одной общей цели» **), нечувствительность к реальной силе зла, к истинным его причинам и корням, устранить которые нельзя ни соци-

* *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 16, 18, 23.

** *Шелгунов Н. В.* Прошедшее и будущее европейской цивилизации // Шелгунов Н. В. Соч. Т. 2. СПб., 1871. С. 42.

альными реформами, ни одной лишь моральной проповедью, сомнительная нравственная основа: «хрустальный дворец» всеобщего счастья воздвигается на костях миллионов преждеживших существ, призванных «унавозить» будущую гармонию. Мысль Достоевского была продолжена Соловьевым, Федоровым, Бердяевым, подвергшим резкой критике веру в возможность гармонично устроиться в мире, каков он есть — в мире падшем, непреобразенном, отданном во власть «смерти и временности» (Бердяев). Необходимое условие «мировой гармонии», подчеркивали они, есть всецелое преобразование, обожение всех сфер природного и человеческого бытия.

Да, Федорова и Соловьева объединяла прежде всего общность религиозно-философской позиции, и именно она обусловила интенсивность духовно-творческого диалога мыслителей, не ослабевавшего несмотря на редкие личные встречи, которые порой друг от друга отделяли годы.

Их личное знакомство имело свою предысторию, которая не менее содержательна, чем последующие контакты лицом к лицу. Н. П. Петерсон в письме к Ф. М. Достоевскому от 29 марта 1878 г., в ответ на сообщении писателя о его беседе с Соловьевым и о глубоком сочувствии последнего идеям неизвестного мыслителя, замечал: «Мне известно также, что года два тому назад Н. Ф. хотел сам писать к В. С. Соловьеву, но почему-то не сделал этого» (IV, 514).

Если Петерсон точен в своих расчетах, то намерение Федорова обратиться с письмом к Соловьеву должно быть отнесено к концу 1875 — началу 1876 г. Чем именно было вызвано это намерение, можно только гадать. Возможно, внимание Федорова привлекла первая крупная работа Соловьева «Кризис западной философии. Против позитивистов», защищенная в качестве магистерской диссертации в 1874 г. и обсуждавшаяся на страницах печати в 1874–1875 гг. В этом труде проявились те самобытные черты философствования, которые, укрупняясь и расширяясь в последующие годы, сделают из Соловьева именно религиозного мыслителя. Уже во введении к диссертации было заявлено, что философия «в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания» изжила себя, и ставился вопрос о качественно новом ее самоопределении. Это новое самоопределение философии Соловьев полагал на путях ее взаимодействия с наукой и религией, плодотворного синтеза западной мысли и естествознания с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока», указывая, что только такой синтез обновит философскую мысль, поставит ее на службу делу жизни. В финале работы звучала идея Царствия Божия, полноты благобытия — именно ее представлял Соловьев необходимым «увенчанием здания» западной философской мысли; правда, являлась она пока в спиритуализированном, гегелевско-шеллинговском варианте: «восстановление» «частных существ» «как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»; «ἀλοχάταστος τῶν πάντων — царство духа, как полное проявление всеединого»*.

* Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 1. С. 150. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу. Так же оформлены ссылки на дополнительные тома этого собрания, вышедшие в Брюсселе в 1969–1970 гг.

Федоров, по всей видимости, уловил главный религиозный нерв философствования Соловьева. Характерно, что он решил написать молодому мыслителю в самом начале печатно-публичной деятельности последнего, еще до появления тех работ, в которых было гораздо больше переключек с его собственными построениями. Вероятно, следует соотнести это намерение с обращениями Федорова к архимандриту Антонию (Храповицкому), А. А. Кирееву, В. Я. Симонову, Н. Я. Пясковскому, имевшими место уже гораздо позднее: в 1890 — начале 1900-х гг. Мыслитель обыкновенно обращался к тем лицам, которые затрагивали темы, близкие ему самому и им самим разрабатывавшиеся (в случае с архим. Антонием — это проблема нравственного истолкования догмата, в случае с А. А. Киреевым — вопрос о путях России, о духовных основах ее исторического пути, в случае с В. Я. Симоновым — проблема разоружения и умиротворения; в случае с Н. Я. Пясковским — идея воскресения). В письмах этим лицам (отосланных — как при обращении к архим. Антонию, В. Я. Симонову, Н. Я. Пясковскому, или неотосланных — как при несостоявшемся контакте с А. А. Киреевым) Федоров, откликаясь родственным идеям, в то же время стремился скорректировать ряд положений, выдвигаемых его адресатами, представить более объемную, с его точки зрения, перспективу понимания темы (см. I, 62–64; IV, 256–257, 291–293, 379–380, 437–438). Возможно, то же самое должно было произойти и при планировавшемся обращении к В. С. Соловьеву, но письмо так и осталось ненаписанным.

Представление об апокатастасисе углублялось и развивалось в последующих работах Соловьева. В статье «Три силы» (1877) и работе «Философские начала цельного знания» (1877) идея «Царствия Божия», совершенного строя бытия проецируется в область философии истории: завершающей стадией исторического процесса объявляется «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии» (1, 289). Эта же идея определяет славянофильские искания Соловьева: нести «всем языкам» «откровение высшего божественного мира», быть «посредником между человечеством и тем миром» призван именно русский народ (1, 237–238).

На пути, по которому движется в 1870-е гг. мысль Соловьева, он утверждает и своим мистическим опытом. По точному замечанию одного из исследователей творчества философа, «семя, воспринятое в глубинах мистического видения, из которого развивается мировоззрение Соловьева, — это идея Царствия Божия. Во всех составных частях мощного соловьевского синтеза, в теории познания и метафизике, этике и эстетике, философии истории и философии любви — все сводится в конечном счете к пути, по которому Премудрость Божия ведет падшее творение в отчий дом — в вечное Царство Христово»*. Мысль Соловьева не ограничивается рамками гносеологии и философии истории; встает вопрос не только о синтезе научного, религиозного и философского творчества, не только о «восстановлении совершенного внутреннего *един-*

* Значение Владимира Соловьева // Соловьев В. С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1958. С. 5.

ства умственного мира», как то было заявлено в «Кризисе западной философии» (1, 151), о созидании совершенного человеческого общежития, но и об обожении всего сущего. В трактате «София» (1875–1876), а затем в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881) Соловьев набрасывает свою концепцию развития, которая более четко и развернуто будет сформулирована им спустя десять лет в работе «Красота в природе» (1889). Эволюция в понимании философа предстает как процесс все большего одухотворения, обожения материи: она творчески направлена, устремляясь к созданию «сознательного существа человеческого», призванного быть вожатаем всего творения на его пути к Богу, затем срывается в грехопадении и вновь утверждается «Воплощенным Словом», Богочеловеком-Христом, открывающим путь всеобщего преображения.

Именно во время чтения публичных лекций о богочеловечестве Соловьев впервые познакомился — пока еще опосредованно — с идеями Федорова. Произошло это 24 марта 1878 г., когда Достоевский, которого философ в этот день навестил, прочел ему статью Н. П. Петерсона «Чем должна быть народная школа?», представлявшую собой изложение идей «неизвестного мыслителя»*. Сам Достоевский так писал об этом Петерсону: «Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии, — лекции, посещаемые чуть не тысячною толпою. Я нарочно ждал его, чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)» (Достоевский. 30 (I), 14).

Показателен мотив, которым руководствовался Достоевский, знакомя Соловьева с рукописью Петерсона: «...нашел в его воззрении много сходного». Свидетельство Достоевского чрезвычайно важно: во-первых, это свидетельство современника, во-вторых, оно полностью независимо и непредвзято. Не менее важно и выраженное в письме согласие самого писателя с идеями статьи «Чем должна быть народная школа?»: «...прочел как бы за свои». А если учесть, что в 1877–1880-х гг. позиции Достоевского и Соловьева по целому ряду стержневых мировоззренческих вопросов были чрезвычайно близки, восполняли и оплодотворяли друг друга, то можно говорить об общей религиозно-философской платформе, на которой стояли Достоевский, Федоров, Соловьев, — притом, конечно, что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Соловьев в третьем «Чтении...»: «...религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий» (3, 36). Именно идеей христианского синергизма, тесно связанной с идеей обожения, утверждения «Царствия Божия» как конечной цели исторического и шире — космического процесса, проникнуты и построения философа «всеобщего дела», и сочинения Соловьева, и размышления Достоевского.

* Черновой вариант статьи опубликован в: IV, 506–513.

Говоря о том, что Соловьеву осталось читать четыре лекции из двенадцати, Достоевский немного неточен: 26 марта, два дня спустя после разговора с писателем, Соловьев читал десятую лекцию. В ней, как и в двух последующих лекциях, действительно можно найти некоторые переклички с рукописью Петерсона. Выраженный в рукописи излюбленный тезис Федорова: «...природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие стремится перейти в иное, высшее состояние. Это высшее состояние природы и будет выражением закона Божия <...>» (IV, 510) — находит свое соответствие в десятом чтении: «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» (2, 150). Здесь же человек определяется Соловьевым как «посредник между Богом и материальным бытием»: он — собиратель падшего творения, что пребывает в раздельности и розни, взаимной непроницаемости элементов, рабстве тлению, «устроитель и организатор Вселенной» (там же). В процессе исторического и космического делания человечество возрастает в «духе и истине», образуя единый, соборный, неслиянный и нераздельный, организм — Софию.

Представление о «двух законах» — «законе природы», выражающем личный порядок вещей, послегрехопадное состояние природного мира, и «законе Божиим», дающем образ совершенного, должного бытия, — на котором строится рукопись «Чем должна быть народная школа?», также присутствует в «Чтениях...» (2, 42–43, 143–146 и др.). При этом, подобно Петерсону, перелагающему своего учителя, Соловьев стремится не разводить их как взаимоисключающие, а представить как различные стадии мирового процесса, устремленного ко всеединству.

Ключевым моментом космической и земной истории философ полагает момент Боговоплощения. Вопрос о смысле явления в мир Богочеловека Христа — в центре десятой лекции по философии религии. «Личное воплощение Христа в природном мире. Искупление природного человека чрез воссоединение с человеком божественным» * — так гласит ее программа. В печатном тексте «Чтений...» речь об этом идет в 11 и 12 чтениях. В лице Христа, в Его земной жизни, искупительном подвиге и воскресении достигается «должное отношение между Божеством и природой»; природа здесь «теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*». Усвоение же этого истинного отношения между Божественным и человеческим, между физической и духовной природой отныне заповедано человеку, предстоит ему как его долг и задача (2, 171).

Подобную же трактовку встречаем в рукописи статьи «Чем должна быть народная школа?»: «Сам Бог открыл нам Закон Свой чрез Св. Мужей и пророков и, наконец, чрез Сына Своего Спасителя и Господа Нашего Иисуса Христа, земная жизнь Которого была воплощением Закона Божия, водворением его опять на земле, после грехопадения проклятой и оставленной господству ее собственных сил, сдерживавшихся с тех пор царством Закона Божия только извне» (IV, 506).

* Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 172.

В центре трех последних чтений Соловьева, состоявшихся уже после знакомства с рукописью Петерсона и беседы о ней с Достоевским, — идея «теозиса», обожения природы и человека. Соответственно встает здесь и вопрос о сущности этого теозиса, о путях к нему. Так мы подходим к еще одной — центральной — теме рукописи Петерсона, которая должна была вызвать сочувственный отклик Соловьева (как, впрочем, и Достоевского) и нашла себе соответствие в текстах «Чтений...».

Речь идет о теме «Царствия Божия», достигаемого исполнением заповеди «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе» (Ин. 17: 21), единении личностей «по образу и подобию Пресвятой Троицы». Созидание такого общества, «в котором единство и множество, единство и личность найдут свое согласие, не будут более подавлять, поглощать, разрушать друг друга», составляет, в изложении Петерсона, задачу истории, а начатком, ядром этого общества, постепенно расширяющегося на все человечество, является Церковь*.

Вопрос о Церкви как организме богочеловеческом был заявлен Соловьевым в программе «Чтений по философии религии»: он должен был составить содержание одиннадцатой лекции**. Поскольку печатный текст 11 и 12 «Чтений...», появившийся в «Православном обозрении» только в 1881 г., написан позднее, вопрос о том, как именно развивал Соловьев указанный тезис, остается открытым и может стать предметом специального исследования, подобного тому, какое было проделано А. А. Носовым по отношению к двенадцатому чтению***. Но во всяком случае, при первом беглом сопоставлении плана 11 лекции («Церковь как богочеловеческий организм, или Тело Христова. Видимая и невидимая церковь. Возрастаение человека “в полноту возраста Христова”»****) с печатным текстом 11 и 12 «Чтений...», отчетливо видно, что и в том, и в другом случае трактовка Соловьевым Церкви и ее задачи в мире одна: Церковь, по мысли философа, является той самой формой, через которую совершается в истории духовное взросление человечества, его обожение.

И в рукописи Петерсона, и в чтениях о богочеловечестве обожение не ограничивается сферой исторического, социального бытия, но расширяется на всю природу. В своей статье Петерсон, пусть и достаточно бегло, не раскрывая всего богатого содержания федоровской мысли, говорит о необходимости овладения косными силами вещества, обращения слепого хода природы в сознательный — т. е. о регуляции, ибо утверждение неслиянно-нераздельного богочеловеческого братства невозможно в мире, который «во зле лежит», подвержен закону распада и тления. Петерсон повторяет излюбленную мысль Федорова о том, что небратство и рознь — явления не только нравственного, но и физического, материального порядка: «закон поглощения и вражды» равным образом действует и в сфере социальной, и в жизни природы.

* Подробнее см. статью «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова» в наст. Антологии.

** Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 172.

*** См.: Носов А. А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

**** Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 172.

Близкая мысль присутствует в последних двух лекциях о богочеловечестве. Всеединство в природном мире существует только потенциально и утверждается во всей полноте уже по завершении космического и исторического процесса. «Как человечество <...> есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто Божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет все во всем, и ни один элемент не останется вне Божественного организма» — так передавал содержание указанного тезиса корреспондент «Голоса»*.

Другой вариант этого тезиса — в печатном тексте 11 и 12 «Чтений...»: «...тело Христово (т. е. Церковь. — А. Г.), являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (3, 171–172).

Обратимся теперь к факту двухчасового обсуждения Соловьевым и Достоевским рукописи Петерсона. В 1897 г. — год третьего, последнего сближения Соловьева и Федорова — Соловьев обещал описать этот разговор «сколько припомнит», однако обещания своего не исполнил (см.: IV, 321). Об одном направлении разговора можно, впрочем, судить по письму Достоевского от 24 марта 1878 г. Задавая Петерсону вопрос, как именно представляет себе воскрешение неизвестный мыслитель — аллегорически, метафорически или действительно, писатель подчеркнул: «Ответ на этот вопрос необходим — иначе все будет непонятно. Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (*Достоевский*. 30 (I), 14–15).

Итак, в те два часа, которые Достоевский и Соловьев посвятили обсуждению присланной рукописи, они затрагивали — и по всей видимости, далеко не в последнюю очередь — проблему воскресения. Это вполне понятно. Ведь в рукописи Петерсона вопрос о воскресении умерших, о деятельном участии в нем человечества был неотделим от вопроса о достижении «Царствия Божия»: воскрешение становилось вершиной регуляции, залогом всецелого воцарения в мире Божественного закона. Кроме того, воскресительная тема в тот момент была одной из актуальнейших для Соловьева. Еще Г. Флоровский в своей работе об истории соловьевских «Чтений по философии религии» указывал, что они «были задуманы в эсхатологической перспективе» и что последние два чтения — о Церкви и воскресении — мыслились как своего рода «кульминационный пункт, к которому все изложение тяготело и было к нему динамически устремлено и направлено»**. «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»*** становились у Соловьева завершающим актом космической и человеческой истории.

* Цит. по: Носов А. А. Указ. соч. С. 249.

** Orbis scriptus. München, 1966. P. 236.

*** Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 172.

Судя по письму Достоевского, заявленная в рукописи мысль о воскрешении умерших как задаче человечества осталась не до конца понятой как самим писателем, так, очевидно, и Соловьевым*. В источниках двенадцатой лекции, которыми на данный момент располагают исследователи творчества Соловьева, присутствует мысль о том, что совершенное многоединство, Царствие Божие будет достигнуто только всеобщим воскресением, но это именно воскресение, а не воскрешение. Тем не менее характерно то обстоятельство, что трактовка воскресения у Соловьева в двенадцатом «Чтении...» существенно отличается от ортодоксально-христианской: здесь ничего не сказано ни об усилении зла в мире к концу времен, ни о страшном суде. Воскресение становится следствием все большего одухотворения мира, оно совершится тогда, когда «природный мир» сделается «телом человеческим», когда «все существующее проникнется “Божественным началом”» (в традиционной церковной эсхатологии воскресение следует за вторым пришествием, прерывающим дурную бесконечность истории, вековую тягжу в ней добра и зла). Фактически уже в небольшом резюме лекции, переданном корреспондентом «Голоса», мы видим основы той активно-творческой эсхатологии, которую станет развивать Соловьев в последующие годы и которая особенно сближает его с Федоровым: путь к Царствию Божию пролегает не через катастрофу, а через преображение, спасение мыслится всеобщим. Отсюда и столь взбудоражившее слушателей Соловьева отрицание страшного суда и вечных мук: «Осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа, сказал он, равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних делается невозможностью блаженства для других. Далее лектор указывал на всеобъемлющую любовь Божию, которая сильнее всякого человеческого уклонения от добра и всякого безумия, указывал на безусловность человеческой свободы, зависимость человека от Божества и солидарность его со всем человечеством и всем существующим и заключил свою лекцию заявлением, что когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества»**.

А. А. Носов, справедливо видевший в этом утверждении Соловьева прямые переклички с Федоровым, тем не менее отрицал возможность влияния философа общего дела на «Чтения о Богочеловечестве», основываясь на том обстоятельстве, что протест против догмата о вечных муках был высказан Соловьевым еще в работе «Вера, разум и опыт» (1877), т. е. до заочного знакомства с идеями Федорова. Более того, исследователь выдвигал гипотезу об обратном воздействии в этом вопросе — Соловьева на Федорова: систематическое изложение учения о воскрешении началось лишь с лета 1878 г., т. е. тогда, когда лекции Соловьева были завершены, и, следовательно, Федоров мог знать о напумевшей истории с отрицанием вечных мук***. Признавая

* О причинах этого недопонимания, связанных прежде всего с характером изложения Петерсоном идей Федорова, сказано в статье «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова».

** Цит по: Носов А. А. Указ. соч. С. 249.

*** Там же. С. 255.

очевидность первого тезиса Носова — о том, что убеждение во всеобщем спасении и отрицание страшного суда высказывалось Соловьевым еще до знакомства с рукописью Петерсона, — укажем на ошибочность второго тезиса. Идея альтернативы страшному суду присутствует в рукописи статьи «Чем должна быть народная школа?», клястик которой составили мысли Федорова, записанные его учеником еще в июле 1876 г.*: «...только чрез общество, созданное во имя, во славу и по образу Св. Троицы, мы придем в царствие Божие, и на суд не придем, но от смерти в живот» (IV, 507). Более того, в письме Достоевскому от 29 марта 1878 г. Петерсон специально выделяет эту идею, кладя в ее основу представление Федорова об условности апокалиптических пророчеств (IV, 514)**.

Кстати, если упомянутое письмо Петерсона Достоевским было получено (датировать получение письма можно 31 марта — 2 апреля 1878 г.), не исключено, что его содержание писатель мог обсуждать с Соловьевым. Ведь 2 апреля философ как раз читал свою последнюю, столь взбудоражившую петербургскую публику лекцию, в которой и высказался решительно против вечных мук (о печатных откликах в «Голосе» и «Гражданине» на последнюю лекцию Соловьева и его объяснениях с лицами из своего окружения по поводу «гнусного догмата» см. статью А. А. Носова***).

Спустя три месяца — 25–26 июня 1878 г. — Соловьев и Достоевский совершают поездку в Оптину пустынь. Свящ. Геннадий (Беловолов), собравший в статье «Оптинские предания о Достоевском» свидетельства об этом посещении, указывает на то, что в келье старца Амвросия, с которым Достоевский во время своего пребывания «виделся три раза: раз в толпе и два раза наедине»****, состоялась беседа между старцем, писателем и философом*****. Восстанавливается и главная тема беседы, а согласно некоторым источникам — даже спора: это тема эсхатологическая, вопрос о конечном разрешении судеб мира, заостренный во все ту же поистине преткновенную проблему «вечных мучений». О «знаменитом споре Достоевского с отцом Амвросием о вечных муках» вспоминал старец Анатолий (Потапов), бывший непосредственным его свидетелем^{6*}, а «в поздних оптинских преданиях» фигурирует даже легенда о стуле, который якобы сломал Достоевский во время спора с Амвросием, справедливо относимая о. Геннадием (Беловоловым) «к жанру монастырского — или околмонастырского — фольклора»^{7*}.

Сам Соловьев рассказывал Д. И. Стахееву, что «Достоевский, вместо того чтобы послушно и с должным смирением внимать поучительным речам стар-

* См. письмо Н. П. Петерсона Н. Ф. Федорову от 29 марта 1878 г. (IV, 576).

** Об этом письме см. в выше в статье «Новые материалы к истории знакомства Ф. М. Достоевского с идеями Н. Ф. Федорова».

*** Носов А. А. Указ. соч. С. 249–252, 255.

**** Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1971. С. 167.

***** Свящ. Геннадий (Беловолов). Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1871–2001. СПб., 2001. С. 172.

^{6*} Записки протоиерея Сергия Сидорова // Оптина Пустынь: Православный альманах. Вып. 1. СПб., 1996. С. 123.

^{7*} Свящ. Геннадий (Беловолов). Указ. соч. С. 173.

ца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя» *. Этот рассказ, входящий в заметное противоречие с тем впечатлением, которое вынес о Достоевском сам отец Амвросий («Это кающийся» **), наводит на мысль о том, что Соловьев, вспоминая беседу в Оптиной пустыни, отчасти транспонировал на Достоевского свое собственное поведение в келье у старца. Да, он, только что произнесший анафему «гнусному догмату», должен был спорить, настаивая на апокатастасисе, на благом разрешении судеб земли и человечества, на том, что ни один, даже самый заблудший и грешный, самый негодный и ленивый раб Божий не будет выброшен во «тьму внешнюю», там где «плач и скрежет зубов» (Мф. 25: 30). И можно предположить, что речь его была не менее вдохновенной, чем перед «чуть не тысячною толпою» посещавших Чтения по философии религии. Недаром, старец Амвросий позднее сказал иеромонаху Ерасту «по поводу полемики К. Н. Леонтьева с Соловьевым о сочинениях Данилевского»: «Спроси-ка Соловьева, как он думает о вечных мучениях?» ***

Но то, что спорил Соловьев, не означает, что не спорил Достоевский ****, не менее Соловьева уповавший на всеобщность спасения. Еще в «Преступлении и наказании» это упование выражает в беседе с Раскольниковым Мармеладов, пьяница Мармеладов, плачущий о своем достоинстве как мытарь знаменитой евангельской притчи: «...а пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, он единый, он и судия. <...> И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенские, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. <...> И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и все пойдем!.. и все поймут... <...> Господи, да придет царствие твое!» (Достоевский. 6, 21). Та же надежда на прощение всех — в черновиках к «Братьям Карамазовым» (Достоевский. 15, 249) и в окончательном тексте романа — вспомним «луковку» из притчи Грушеньки, ведь каждый, пусть даже совсем пропащий человек, хоть когда-нибудь в жизни такую луковку подал, а значит, есть у него шанс на спасение, — другое дело, захочет ли он сам при-

* Стахеев Д. И. Группы и портреты (Листочки воспоминаний). О некоторых писателях и о старце-схимнике // Ф. М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993. С. 246.

** *Поселянин Е. Н.* Отец Амвросий: Его советы и предсказания // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46.

*** *Е. В. [иеромонах Ераст]*. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Оптина Пустынь, 1902. С. 125.

**** Этот вывод делает на основании собранных свидетельств свящ. Геннадий (Беловолов); он же считает, что собственно «спора» как такового в келье старца вообще не было, а «было “рассуждение мистическое”: “о спасении души”, “о будущей жизни”, “о вечных мучениях”. Возможно, именно здесь, в келье старца Амвросия обсуждались некоторые идеи “Бесед и поучений старца Зосимы”, в частности беседы “О аде и адском огне”» (Свящ. Геннадий (Беловолов). Указ. соч. С. 172).

нять протянутую ему руку Вселюбящего и Всепрощающего Сына Божия. Вспомним видение пира в Кане Галилейской, что открывается Алеше Карамазову в келье почившего старца Зосимы: еще А. К. Горский указывал, что явлена здесь юноше «радость новая, великая» Царствия Божия, где Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14, 327)*. Вспомним, наконец, пророчество Достоевского на Пушкинском празднике — о «великой, общей гармонии, братском окончательном согласии всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский*. 26, 148) — и не будет натяжкой утверждать, что вера в спасение всех питалась у писателя верой в возможность поворота истории на Божьи пути, той активно-христианской верой, которую он встретил в 1877 г. в присланном ему изложении идей Федорова**, а потом в новом письме Петерсона, той верой, которой в равной степени был одушевлен и младший его современник — философ богочеловечества Владимир Сергеевич Соловьев.

Резюмируем все вышесказанное: применительно к 1870-м гг. (период, предшествовавший непосредственному знакомству Соловьева и Федорова), речь, по всей видимости, должна идти не о взаимовлияниях двух мыслителей, а о типологическом сходстве, возникавшем в силу однородности их основной религиозно-философской установки. Тем не менее не исключено, что некоторые положения статьи Петерсона «Чем должна быть народная школа?», излагавшей учение Федорова, могли оказать определенное влияние на Соловьева, отнесшегося к этой статье с глубоким сочувствием и отметившего близость своих исканий идеям «неизвестного мыслителя».

Личное знакомство Соловьева и Федорова состоялось в доме Л. Н. Толстого осенью 1881 г. Как следует из заметки Федорова «В конце сентября 1881 познакомился с Толстым...» и из письма Федорова Петерсону от 12 января 1882 г., вскоре после знакомства он дал Соловьеву «Предисловие» — т. е. тот раздел текста II части «Вопроса о братстве...», в котором излагалось учение о Троице. Примечателен отмеченный в указанных источниках факт спора между Л. Н. Толстым, В. С. Соловьевым и Н. Н. Страховым, познакомившимся с «Предисловием» вслед за ними обоими. По словам Федорова, Соловьев и Толстой «держали сторону рукописи», а Страхов нападал на нее (IV, 48, 216).

Положительная реакция Соловьева на текст «Предисловия» и его защита данного текста вполне логична. В «Предисловии» излагались те самые идеи, которые были пересказаны Петерсоном в статье «Чем должна быть народная школа?» и с которыми его познакомил Достоевский 24 марта 1878 г., — только представляли они у самого Федорова и гораздо полнее, и неизмеримо глубже. Федоров выдвигал идеал соборного, благого единства человечества «по образу и подобию Пресвятой Троицы» («учение о Божественном Троиединстве превращается в вопрос о нашем, человеческом *много-* или *всеединстве* (о церкви)» — I, 102), что не могло не вызвать сочувственного отклика в молодом философе, параллельно развивавшем идею всеединства. Противопоставление

* *Горностаев А. К.* [Горский А. К.]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. С. 53.

** Подробнее см. статью «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова».

христианства с его идеей Царствия Божия, полноты благобытия, с его пафосом соучастия человека в исполнении Божиих обетований — «буддийскому нигилизму, нирване, пустоте, бездействию» (I, 102) было актуально и для Соловьева, неоднократно обращавшегося к этой теме в своих лекциях. Кроме того, в «Предисловии» отчетливо прозвучала и идея активно-творческой эсхатологии, противостоящей судному варианту исхода истории, и мысль о христианизации всех сфер дела и творчества человека (не «шесть дней служить своим личным пользам и выгодам», посвящая лишь день воскресный служению «истинному Богу», а сделать так, чтобы не только в день седьмой — «во всей шестидневной работе человечества выражалось бы дело Божие» — I, 111) — все эти идеи также оказались родственны и близки Соловьеву.

Понятна, в свою очередь, и негативная реакция Страхова. Его религиозно-философская установка была прямо противоположна федоровской (добавим в скобках — и соловьевской). Если Федоров верил в возможность благого исхода истории, то Страхов стоял на позициях краха и неудачи исторического процесса, будучи убежден в коренном и принципиальном разрыве между действительностью и идеалом*. Если Федоров высоко ставил достоинство человека и человечества, считая его способным опознать себя орудием осуществления Божьей воли в мире, то для мировоззрения Страхова характерно неверие в человека, в дух добра и творчества в нем, и именно это неверие логически приводило философа к убежденности в крахе истории: «Я не верю ни в философию, ни в экономию, и вообще ни в одну сторону цивилизации, потому что я не верю в человека», — писал Страхов в одном из набросков 1860-х гг., отражавших его споры с Достоевским по историософским вопросам**.

В декабре 1881 г. Соловьев, находившийся в Москве в ожидании получения документов о своей отставке, прошение о которой было им подано в Министерство народного просвещения 6 ноября, писал Страхову: «Впрочем, получаемое “содержание”, хотя бы и за целых два месяца, не составляет содержания жизни. Что касается до сего последнего, то я довольно ревностно и даже с одушевлением пишу свою большую книгу. <...> Из общих знакомых выдаюсь с Л. Толстым, от которого Вы, конечно, имеете известия, с Аксаковым, с Фетом, который печатает своего “Фауста”, и иногда очень приятно и забавно беседуем, с Н. Ф. Федоровым, который меня совершенно очаровал, так что я даже думаю, что и его странные идеи недалеки от истины. А относительно “праха” это была аллегория»***.

В этом письме — явный отголосок того самого спора Соловьева, Толстого и Страхова о прочитанном ими «Предисловии», который упоминает Федоров в своей заметке и письме к Петерсону от 12 января 1882 г. На это прямо указывает фраза: «А относительно “праха” это была аллегория». Можно предположить, что Н. Н. Страхова покоробил следующий пассаж II части «Вопроса о братстве...»: «Признав своим долгом всеобщее воскрешение, для нас не будет

* См.: *Страхов Н. Н.* Письма о нигилизме // *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1897. Кн. 2. С. 82.

** *Страхов Н. Н.* Наблюдения // *Ф. М. Достоевский.* Новые материалы и исследования (Литературное наследство. Т. 86). М., 1973. С. 562.

*** *Соловьев В. С.* Письма. Т. 1. СПб., 1908. С. 12.

страшно признать, что все первобытное человечество виновно в грехе каннибализма даже самых близких, и осудить этот грех мы не имеем права, потому что и в настоящее время живем на счет предков, из праха которых извлекаем и пищу, и одежду; так что всю историю можно разделить на два периода: 1-й период — прямого, непосредственного каннибализма и 2-й — людоедства скрытого, продолжающегося и доселе, который и будет продолжаться, пока человек не найдет выхода из своего заключения на земле» (I, 109). А Соловьев, который явно в одну из встреч с Федоровым обсуждал свой спор со Страховым и наверняка получил от мыслителя соответствующие комментарии, поспешил пояснить своему адресату, что вызвавший его сомнения пассаж не должен быть понимаем буквально. Ведь у Федорова речь в данном случае шла о зависимости физической природы человека от материальных условий существования. Человек не способен поддерживать свою жизнь вне питания: а оно есть неизбежно убийство животных, расчленение злаков и т. д. В природе совершается постоянный кругооборот вещества — так что умерший, уходя в землю, прорастает травой, деревом, злаком. Частицы, принимавшие участие в жизни его тела, уходят в бесконечное кочевье по природе, становятся строительным материалом для других существ. На том стоит природный порядок существования, бытие мира после грехопадения. И этот природный порядок, противоречащий нравственному чувству человека, по Федорову, должен быть изменен. Не случайно процитированный нами пассаж завершался так: «Но за этим вторым периодом необходимо должен последовать третий — период всеобщего воскрешения, как единственно действительного искупления греха каннибализма» (там же). В других же частях «Вопроса о братстве...» появлялось определение будущего преобразованного бытия, в котором человек перестает быть существом пожирающим и становится самосозидающим, вырабатывает в себе способность «естественного тканетворения», достигая всецелого управления духом материи, полноты обоженной телесности.

В контексте осеннего устного спора о федоровском учении (в том его виде, в каком оно на данный момент было известно Соловьеву и Страхову) следует рассматривать и выражение: «так что я даже думаю, что и его странные идеи недалеки от истины». «Странные идеи» — это оценка не самого Соловьева, а именно Страхова, высказанная им ранее. Соловьев же воспроизводит эту оценку и корректирует ее своей собственной — «недалеки от истины».

Знакомство Соловьева со всей рукописью Федорова, начатой как ответ Достоевскому, состоялось в первой половине января 1882 г. Петерсон вспоминал об этом так: «К концу 1881 года у нас образовалась довольно значительная тетрадка, начинавшаяся противопоставлением Ислама, магометанского единства христианскому учению о Божественном Троиестве, в котором, по мысли Н<иколая> Ф<едорови>ча, заключался образец для нашего человеческого вс<е>единства, и не *все*-единства, а именно вс<е>единства (в старой орфографии с «ѣ» писалось слово «все», с «е» — слово «всё». — А. Г.), чем желательно было выразить единство личностей при полной их самостоятельности, полное единство без поглощения их, как это в магометанстве. Эта тетрадка в начале 1882 г. была прочитана Соловьевым» *.

* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 7. Л. 15.

По письмам Соловьева Федорову от 12 января 1882 г. и Федорова Петерсону от того же числа можно попытаться установить дату чтения рукописи. Само письмо Соловьева, по всей видимости, написано в ночь с 11 на 12 января, либо утром 12 января (в тот же день его получил Федоров, что для московской почты было нормально). В письме Федорову Соловьев сообщает, что посвятил чтению «ночь и часть утра, а следующие два дня много думал о прочитанном». Следовательно, это чтение с большой степенью вероятности должно быть отнесено к ночи с 9 на 10 января 1882 г. (т. е. с субботы на воскресенье).

Следствием этого чтения и почти двухдневного размышления над рукописью стало письмо Соловьева к Федорову, где философ заявлял об абсолютном приятии учения всеобщего дела, признании этого учения «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову», а самого Федорова — «своим учителем и отцом духовным» (текст письма Соловьева см. в наст. Антологии).

В свое время Е. Н. Трубецкой, полемизируя с Н. П. Петерсоном по вопросу о влиянии на Соловьева идей Федорова, утверждал, что знакомство Соловьева с рукописью могло быть только поверхностным и беглым, а значит, и его восторженный отзыв нельзя принимать всерьез. Трубецкой исходил при этом из объема печатного текста II–IV частей «Вопроса о братстве...», в том его виде, в каком он появился в I томе сочинений Федорова (Верный, 1906): «...прочитанная философом рукопись занимает в печати 282 убористых страницы (с 64-й по 346 стр. “Философии общ<его> дела”). При таком чтении труда, по признанию самих учеников Федорова, трудного для понимания, разумеется, многое может ускользнуть от внимания. Это даже не чтение, а скорее беглый просмотр. Поэтому вменять Соловьеву его восторженный отзыв в подпись подо всем, что он таким образом “прочел”, по меньшей мере неосторожно»*.

Однако Трубецкой ошибался, считая, что Соловьев читал тот самый текст, который был напечатан в I томе «Философии общего дела». Как разъяснял Петерсон в письме к Трубецкому от 21 июля 1913 г., рукопись, переданная Федоровым Соловьеву, была существенно меньшей, хотя и содержала основные положения «Записки от неученых к ученым»: «К этому времени это была тетрадка, заключающая в себе 150–200 четвертинок, то есть около 40–50 листов писчей бумаги, с отогнутыми полями; тетрадка эта написана моим некрасивым, но четким и убористым почерком; и лишь впоследствии она разрослась почти вдвое или даже больше; но все главное и тогда уже в ней было, и было даже ярче, определеннее, чем в окончательной редакции: Федоров имел недостаток увлекаться частностями, в сторону, и ослаблять общее эпизодическими вставками»**. Прочсть рукопись указанного Петерсоном объема за ночь и часть утра внимательно, а не бегло было совершенно реально. Кроме того, письмо написано Соловьевым после *двухдневных* размышлений над прочитанным, а вовсе не сгоряча, под первым неостывшим впечатлением. За эти два дня, будь молодой философ в чем-то существенно несогласен с рукописью,

* Трубецкой Е. Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 414.

** НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 18. Л. 1 об.; ср. также письмо Петерсона к Кожевникову от 13 марта 1905 г. (Там же. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 14).

он сумел бы это осознать и сформулировать, и тон его письма к Федорову скорее всего был бы иным.

Сам Федоров в письме к Петерсону от 12 января 1882 г. пишет, что сообщил Соловьеву часть рукописи — ту, которая была прислана ему Петерсоном в конце 1881 г. Поскольку в октябре 1881 г. Петерсон переписывал текст, вошедший затем в IV часть «Вопроса о братстве...», речь должна идти именно об этой части, а также о том куске «исторического очерка», который составил основу III части «Вопроса о братстве...» (в письме к В. А. Кожевникову от 9 декабря 1904 г. Петерсон говорил, что «вторая статья» «исторического очерка» начиналась словами «Воскресение Христа по учению христианскому неразрывно связано со всеобщим воскресением» (I, 142) и что этот исторический очерк «читал и Соловьев» *). «Предисловие» (т. е. основную часть текста II части «Вопроса о братстве...») Соловьев читал еще в конце 1881 г., вскоре после знакомства с Федоровым, и можно предположить, что вторично Федоров ему ее не дал (не случайно, повторим, Федоров в письме к Петерсону говорит именно о части рукописи). Кроме того, в III части «Вопроса о братстве...», за две страницы до указанной Петерсоном фразы идет заголовок: «В чем же должен состоять этот *проект*?» (I, 140) — и это несомненно должно привлечь наше внимание, если мы вспомним слова из письма Соловьева: «*Проект* Ваш я принимаю безусловно и безо всяких разговоров» (курсив в обоих случаях мой. — А. Г.).

Чем же была вызвана восторженная реакция Соловьева на прочитанный им текст? Почему он дает идеям Федорова столь высокую, можно даже сказать, запредельно высокую оценку («первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»)? Попытаемся хотя бы пунктирно наметить ответ на эти вопросы.

В свое время Г. В. Флоровский указывал на то, что в конце 1870-х гг. происходит смещение интересов Соловьева с эсхатологической проблематики, достигшей своей кульминации в «Чтениях о Богочеловечестве», в область «исторических задач Церкви, и Церкви русской прежде всего» **. Однако для философа указанные области мысли не были взаимоисключающими. Занятия общественным и церковным вопросами, на время склонившие Соловьева в сторону славянофильства, вовсе не означали для него отказ от вопроса о конечном разрешении мировых судеб. Более того, данная эволюция вполне закономерна, продиктована как раз тем религиозно-философским видением, которое было развито Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве». Коль скоро целью и смыслом бытия мира и человека поставляется всеединство, вопрос об оправдании истории, заявленный еще в статье «Три силы» и в «Философских началах цельного знания», встает с новой силой. Более того, он конкретизируется, заостряется в вопрос о том, как должны быть обустроены различные сферы социально-исторической жизни наций, каким следует быть обществу, государству, церкви, как, наконец, строить внешнеполитические отношения, чтобы деятельно способствовать возрастанию человечества «в духе и истине», содействовать расширению всеединства. Именно в этом со-

* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 82.

** Orbis scriptus. P. 233.

кровенный импульс печатных и публичных выступлений Соловьева 1880–1881 гг. Не случайно именно в это время вызревает в его творчестве идея христианской политики, которая станет духовным стержнем публицистики философа на протяжении всех 1880-х гг.

В той же религиозно-философской перспективе выстраивается и «Критика отвлеченных начал» (1877–1880), поднимающая проблему истинного знания. Опыт построения теории такого знания диктуется, по убеждению философа, высшей религиозной задачей — задачей «организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы» (2, 352). Вопрос о науке тесно сплетается здесь с вопросом об искусстве, полагая основу эстетической концепции Соловьева, стоящей на идее творчества как силы, способной реально преобразить бытие.

Говоря о единстве науки, искусства и религии в деле осуществления всеединства, Соловьев прямо переключается с Федоровым, выдвигавшим идею синтеза науки и искусства в религии как «необходимом условии» «всеобщего дела». Более того, как установил А. П. Козырев, в 1881 г. Соловьев специально обращается к проблеме науки и научного знания, его соотношения с верой, к вопросу о сущности и задачах познания, задумывая обширное сочинение «Теория всемирной жизни (Основания всеобщей науки)», — план этого сочинения опубликован А. П. Козыревым в статье «Наукоучение Владимира Соловьева»*. И в таком повороте философских интересов Соловьева прослеживается четкая логика: вслед за «оправданием истории» встает вопрос об «оправдании науки» — как важнейшей сферы творческой деятельности человечества, которая, как и все прочие сферы его бытия, должна быть ориентирована в пространстве высшей цели.

Фактически философское развитие Соловьева в конце 1870-х гг. неуклонно подводило его к темам, которые уже были разработаны или параллельно разрабатывались Федоровым (в 1878–1881 гг. последний интенсивно работает над развернутым ответом Достоевскому, вылившимся в фундаментальное сочинение — «Вопрос о братстве, или родстве...»). Ряд вопросов, к которым Соловьев только приступал, в разрешении которых делал первые шаги (к примеру, концепция «всемирной» науки), были уже глубоко продуманы и нетривиально поставлены у философа «всеобщего дела». Возможно, отчасти в этом кроется объяснение не просто заинтересованного, а именно почтительного, почти благоговейного отношения, которое возникло у Соловьева после знакомства с идеями Федорова в их полном объеме. Не говоря уже о том, что Соловьев должен был почувствовать в Федорове (и это главное!) родственность религиозно-философской позиции, откликнуться на пафос деятельного преобразования реальности, на близкую своей собственной трактовку мирового процесса и места в нем человека.

Не следует сбрасывать со счетов и факторы личного характера. Осенью 1879 г. умирает С. М. Соловьев, отец молодого философа. «Потеря отца не могла не оставить глубокого следа в душе Соловьева, — комментирует его биограф. — Это собственно была единственная смерть близкого человека, ко-

* Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 17.

торую он испытал в жизни. И однако, его восприимчивость была так велика, что мысль об умерших стала доминирующей его мыслью в последнее десятилетие жизни. Как для Толстого смерть брата Николая, так для Соловьева смерть отца была толчком к новому пробуждению мысли, к сознанию, что в жизни есть глубокое неблагополучие, что нельзя обойти это неблагополучие, но необходимо преодолеть его»*. Встреча с Федоровым состоялась через два года после кончины С. М. Соловьева — и мысли философа «общего дела» о долге живущих перед умершими, сынов перед отцами, о нравственной необходимости «возвратить жизнь тем, от коих ее получил» (I, 297), не могли не находить у В. С. Соловьева личного, сердечного отклика.

Но вернемся к событийной канве января 1882 г. Если план Соловьева завести рукопись Федорову в Румянцевский музей «в середине» осуществился, то, следовательно, встретились они в первый раз после чтения Соловьевым федоровского текста 13 января. Две другие встречи, как вспоминает Федоров, произошли накануне и в самый день отъезда философа в Санкт-Петербург, где тот должен был читать лекции по философии истории студентам университета (IV, 48). Первая лекция в Санкт-Петербургском университете состоялась 21 января, из Москвы Соловьев отправился 17 января (18-го — он уже в Петербурге (Федоров датирует отъезд философа «двадцатыми числами» месяца, ошибаясь на несколько дней)), значит, две его встречи с Федоровым должны быть датированы 16–17 января. В письме к Федорову от 12 января 1882 г. Соловьев выражает пожелание «в конце недели» «сойтись как-нибудь вечером» для специальной беседы. 16 января — это как раз суббота, а 17 — воскресенье: в этот день Румянцевский музей был закрыт, и потому встретиться с Федоровым философ мог лишь у него на квартире, что подтверждается и воспоминаниями Николая Федоровича.

Итак, в течение девяти дней — с 9 по 17 января 1882 г. — Соловьев находится в интенсивном энергетическом поле федоровских идей: чтение рукописи, двухдневные над ней размышления, письмо, заявляющее о полном приятии учения, затем три личные встречи. По воспоминаниям Федорова, Соловьев пребывал в это время «в восторженном состоянии» (там же). Налицо был момент озарения, важных внутренних открытий, мощный духовный подъем.

Нашел ли этот подъем какой-то творческий выход? Какие именно темы и сюжеты соловьевского философствования были им стимулированы?

А. П. Козырев, реконструировавший историю замысла большой работы о «вере в науку», указал, что существенное влияние на становление этого, так и не реализованного, замысла оказало знакомство Соловьева с идеями Федорова**. Ряд набросков, затрагивающих вопрос о сущности и задачах научного знания, исследователь относит к январю 1882 г., следовательно, новый приступ к разработке «оснований всеобщей науки», начатой в 1881 г., был сделан уже после чтения рукописи Федорова, причем, как мы увидим далее, именно в промежутке между 9 и 17 января.

* Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 183.

** Козырев А. П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 23–24.

Федоров вспоминал, что накануне отъезда в Санкт-Петербург (т. е. 16 января) Соловьев прочел ему первую лекцию своего университетского курса. В результате разысканий И. В. Борисовой и А. П. Козырева в настоящее время обнаружены как наброски вступительной лекции Соловьева, так и ее стенограмма (наброски лекции опубликованы А. П. Козыревым*; стенограмма лекции будет опубликована в IV томе «Полного собрания сочинений и писем» В. С. Соловьева; выражаю искреннюю благодарность И. В. Борисовой, представившей мне ее текст). И можно с полным основанием утверждать, что Соловьев познакомил Федорова с конспектом именно этой лекции.

Содержание лекции напрямую связано с замыслом работы о «вере в науку». Соловьев начинает с вопроса, существует ли какая-нибудь связь между различными областями знания, между многочисленными научными дисциплинами, или все они принципиально автономны, сосредоточены каждая на своем предмете, так что и искать для них общей основы бессмысленно и нелепо. «Можно все эти разнообразные и внутренне между собою не связанные сведения собрать в одно и поставить ярлык “наука”, как можно мысленно собрать в одно все существующее и поставить ярлык “бытие”, но такое объединение будет чисто внешним, формальным, одним пустым словом, и если иметь в виду нынешнее состояние науки, то употребление в науке слова “наука” должно быть признано за метафору. И однако же, думается мне, что ученые и неученые, говоря о науке в единствен<ном> числе, имеют в виду более, нежели простую метафору, чувствуют, что должна быть единая и цельная наука...»**

Придя к выводу о том, что представление о всеобъемлющей, единой науке имеет полное право на существование, Соловьев оценивает господствующее в современном знании разобщение между отдельными его специальностями как «ненормальное и неудовлетворительное». В сущности, оно подобно разделению и розни, что господствуют в современном мире между человеком и человеком, между нациями и народами, тогда как смысл и назначение их есть всеединство. Более того, разрозненность и разобщенность наук приводит к их «практическому бессилию»***, — в результате чего наука не управляет ни человеческой жизнью, ни природой.

Подобное положение дел изменится лишь тогда, когда ученые осознают ту высшую и единую цель, к которой в конечном счете должна быть устремлена их деятельность на поприще науки. «Наука должна иметь понятие о своем исском», она не может полноценно существовать, не определив своего места среди других областей человеческой деятельности, не постигнув своего назначения в бытии. А это неизбежно ведет ее к союзу с религией, ибо именно религия раскрывает смысл мировой истории, который есть осуществление всеединства. Конечный вывод Соловьева таков: «Что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачей приведение всего существующего в область божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину. <...> Истинная наука

* Там же. С. 37–40.

** РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 4–4 об.

*** Там же. Л. 11–11 об.

не есть отвлеченное умозаключение: она есть жизненное дело, она всемирна, всечеловечна, а потому и божественна» *.

Тезисы, излагаемые в набросках данной лекции и в ее стенограмме, повторяются и уточняются в других фрагментах «наукоучения Владимира Соловьева», обнаруженных А. П. Козыревым.

Для начала заметим: главный тезис «наукоучения» для самого философа не нов. Идея науки, религиозно ориентированной, задача которой — служить достижению всеединства, уже высказывалась Соловьевым ранее в статье «Вера, разум и опыт», в «Критике отвлеченных начал». Но в указанных работах идея эта предстала в сугубо философском, отвлеченном виде. Вопрос о том, какими способами, на каких конкретных путях следует исполнять науке свое служение, Соловьевым не поднимался. По понятным, впрочем, причинам. Соловьев, по всей видимости, просто не был готов к такому вопросу. Действительно, ведь намного легче сказать, что «наука должна поставить своей задачей приведение всего существующего в область божественного смысла», чем объяснить, как именно будет она сию задачу осуществлять.

И только в набросках к теории «единой науки» Соловьев впервые не просто в очередной раз заявил, что наука должна содействовать воплощению идеала, но попытался хотя бы пунктирно наметить средства. И если мы внимательно посмотрим на те направления, по которым движется в данном случае мысль Соловьева, то здесь-то как раз и увидим не просто типологическое родство с идеями Федорова, а прямое и несомненное их влияние.

Пути исполнения наукой своего назначения в человечестве Соловьев определяет методом «от противного», говоря о том, чего нынешние разрозненные, разобщенные научные дисциплины сделать не в состоянии. Они не в состоянии управлять «миром небесных тел», так что даже мысль о таком управлении кажется фантастической («Но я, — подчеркивает Соловьев, — не вижу ничего нелепого в том, чтобы разум человека мог управлять и этою областью» **). Человек не может управлять и «другим, низшим и более близким явлением — атмосферою»; метеорология «не сделала ни одного шага к подчинению этой области разумной воле человека». «Практическое бессилие науки в ее разрозненном состоянии, — продолжает далее Соловьев, — всего виднее на примере самой важной из всех наук — медицины. Ее целью должно быть поддержание жизни, победа над смертью» ***, — но эту задачу медицина исполнить не может.

Sapientī sat. Разве встречалось в текстах Соловьева что-нибудь подобное до его знакомства с рукописью Федорова? Где и когда ранее проявлялся у молодого философа интерес ко столь конкретным, практическим областям, как астрономия, метеорология, медицина, да еще в таком повороте, как в данной лекции? Ответ однозначен: ранее — нигде и никогда (позже — да, достаточно вспомнить статьи о голоде 1891 г., но ведь и здесь не обошлось без влияния Федорова, о чем еще пойдет речь ниже). И надо сказать, переклички с «уче-

* РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 16–17.

** Там же. Л. 6 об.

*** Там же. Л. 6 об., 7 об.—8.

нием о воскрешении», возникающие на столь небольшом пространстве текста, каковы набросок и стенограмма лекции, указанными примерами отнюдь не исчерпываются. Так, Соловьев касается проблемы технического прогресса и прямо идет от Федорова в своей критике машинной, «протезной» цивилизации, что пытается сугубо внешним, поверхностным образом (орудийно) воздействовать на природу, не затрагивая при этом ни ее смертоносных законов, ни человеческого организма, зависимого от любой случайности, не совершенно ни физически, ни духовно: «Существует целый мир практических применений науки, который считается великой победой человека над природою, — это область машин и инструментов. Но это пользование не может быть названо властным управлением человека природою: здесь человек не управляет как-ким-нибудь цельным, конкретным явлением природы, а ум человеческий, схватив отдельное свойство явлений, это отдельное свойство употребляет для постройки машин и ими уже управляет. Хорошо и это, но вследствие этого убеждение во власти человека над природою было бы самообманом, и оно скоро исчезнет у всякого, кто потерпит крушение на поезде или падение с аэростата, он тогда убедится, что человек не обладает вполне даже своими маленькими машинами» *. Приведем параллельную цитату из Федорова: «Мы не обольщаемся мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою, и не эти мнимые успехи заставляют нас приписывать науке ту важную роль, которую ей предстоит совершить. Взять ведро воды и, обратив его в пар, заставить работать — это не значит победить природу, это не значит одержать победу и над ведром воды. Нужно видеть, как эта побежденная сила рвет пальцы, руки, ноги у прислужников машины, чтобы поумерить свои восторги; очевидно, что эта сила не наша еще, не составляет нашего органа» (I, 293).

А разве не от Федорова идет характеристика современной науки как служанки торгово-промышленной цивилизации, развернутая в лекции Соловьева? Разве не у философа «всеобщего дела» находим мы утверждения о «нравственном долге всех ученых»? Разве не чтением рукописи мыслителя навеяно определение истинной науки как «всемирной медицины», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество», привести все существующее к «примирению», «единству», «гармонии»? Соловьев даже пользуется федоровской лексикой: в лекции и набросках к ней встречаются формулы «*ученые и неученые*», «*Смысл мира = мiр*» ** и т. д.

Разбирая вопрос о «всеединой универсальной науке», Соловьев поднимает тему, которой было суждено почти на тридцать лет опередить свое время и которая стала активно разрабатываться западноевропейскими и русскими философами и учеными уже в XX в.: это тема «разумной организации научного труда», «внутреннего согласования и взаимного приспособления ученых специальностей» ***, объединения усилий ученых всего земного шара. Тема «организации науки» громко зазвучала именно у Федорова в связи с проек-

* Там же. Л. 7–7 об.

** РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 4 об.; Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 40.

*** Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 34, 44.

том «всеобщего дела», а затем, уже в 1920-е гг., была развита его последователями — А. К. Горским, Н. А. Сетницким, В. Н. Муравьевым. И Соловьев, по всей видимости, обратился к ней также не без влияния мыслителя.

Следует отметить, что по своему содержанию лекция Соловьева, как и другие наброски к теме о науке, сильнее всего перекликаются с IV частью «Вопроса о братстве...», в которой как раз рассматривался вопрос о путях преобразования мира и человека и о религиозной задаче научного знания. По свидетельству Петерсона, эта часть «Вопроса о братстве...» «почти осталась такою, как она была написана в 1878 году», в отличие от первых трех ее частей, существенно расширенных и дополненных в последующие годы, и «этою именно статью кончил свое чтение» рукописи Федорова Соловьев*. Таким образом, при изучении проблемы влияния Федорова на Соловьева опора на текст IV части «Вопроса о братстве...» представляется вполне корректной.

На основании анализа набросков Соловьева к так и не написанному сочинению о науке можно выдвинуть гипотезу о том, что под влиянием знакомства с идеями Федорова первоначальный замысел этого сочинения был скорректирован. Судя по сохранившемуся в архиве мыслителя плану первого тома книги «Теория всемирной жизни (Основания единой науки)**», который относится к 1881 г., первоначально Соловьев предполагал вести речь об общих основаниях и принципах научного знания: о «научной системе», о «научном мировоззрении», о «достоверности научных идей», «об условиях познания». Это подтверждает и текст введения в курс лекций по истории философии, прочитанных в 1880–1881 гг. на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге: во введении, посвященном определению «характера умственной деятельности вообще», рассматривается прежде всего вопрос о специфике научного познания***. После знакомства с идеями Федорова произошла трансформация замысла: в центр внимания Соловьева выдвинулся вопрос об истинной, всепасающей науке, призванной реально преобразовать мир и человека. Этика вторгалась в сферу гносеологии. Речь шла уже не столько о месте научного знания в общей системе человеческих знаний, сколько об обязанности науки служить делу жизни, о ее роли в осуществлении всеединства, в водворении благодетия. Не случайно Соловьев в письме Федорову от 12 января 1882 г. сообщает о своем желании поговорить в том числе «и о первых практических шагах» к осуществлению федоровского проекта. А. П. Козырев предполагает, что при первой встрече мыслителей после 12 января Соловьев мог излагать Федорову свое понимание науки**** — и это предположение вполне подтверждается фактом чтения Соловьевым Федорову 16 января (во вторую их встречу) вступительной лекции в университетский курс.

* Письмо Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 13 марта 1905 г. // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 14.

** См.: *Козырев А. П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 17.

*** Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76–77.

**** *Козырев А. П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 24.

Отталкиваясь от идеи взаимоопорности веры и знания («Христианство для полной свободы нуждается в безусловной форме, выработанной свободным просвещением, а свободное просвещение для полноты своей нуждается в безусловном содержании христианства»), В. С. Соловьев в набросках 1882 г. в очередной раз формулирует свое credo: «Итак, мы верим в Бога, открывающ<е-гося> и в разумно-свободн<ой> личн<ости> челов<ека> и через нее являющ<егося> и в мат<ериальной> прир<оде>, мы верим в человека, разумно-свободн<ым> актом восприним<ающего> божественные силы и действ<ующего> ими на материальн<ую> природу, покоряя ее бож<ественной> идее, мы верим, наконец, в материальн<ую> природу, стремящуюся воплотить в себе то безусл<овное> содерж<ание>, кот<орое> ид<ет> к ней от Бога через человека, стремящ<уюся> соед<иниться> с Богочеловеч<еским> разумом и пород<ить> от него реалн<ый> бож<ественный> организм, живое Царство Божие» *. В этой формулировке гораздо четче, нежели ранее, была заявлена мысль о сотрудничестве божественных и человеческих энергий в деле преобразования бытия, проводилась идея полноты обожения, причем залогом этой полноты становилась как раз активность человека, его разума и сознания, подчиняющих себя исполнению воли Творца. Характерно, что своими оппонентами Соловьев называет «традиционных теологов, по слабости веры боящихся разума, которые веруют в скудного и немощного Бога, не умеющего привлечь к себе человека и природу и не находящего ничего лучшего, как предоставить их тьме крошечной и огню вечному» **.

Но вернемся к лекциям. Вступительная лекция в университетский курс была прочитана Соловьевым 21 января 1882 г. Параллельно этому циклу в январе–феврале философ читает лекции на Высших женских курсах, и в них также слышатся отзвуки федоровских идей. Так, уже первая лекция открывается оппозицией «ученые — неученые», вопросом о том, какой именно долг надлежит исполнить интеллигенции (людям науки) перед народом, поставляющим ей средства к жизни. И само это противопоставление, и мотив зависимости интеллигенции от народа (города от села) в «хлебе насущном» явно навеяны Федоровым. Так же как и определение истинного просвещения: по Соловьеву, оно заключается в «приведении темных бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину всего живущего, в сознание» ***. Отметим употребленное в лекции выражение «слепая сила природы», причем в соответствующем, «федоровском» контексте: «Но что значит это безусловное право (право индивидуализма. — А. Г.) перед слепую, но мощную силою природы, что значит это право перед кирпичем, падающим на человека и внезапно прекращающим его жизнь, что значит оно перед землею, проваливающеюся под его ногами и покрывающею его собою? Что значит это право перед фактом смерти, от которого, если даже устранены будут все пагубные влияния,

* Там же. С. 57–58; расшифровка фразы уточнена — см.: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 38. Л. 30–30 об.

** Там же. С. 56.

*** РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 33.

не уйдет никакая личность со всеми своими правами?» * Напомним, что для Федорова выражение «слепая сила природы» — одно из главных идейно-стилевых клише. (Тексты лекций любезно предоставлены мне И. В. Борисовой.)

В других лекциях 1882 г., освещавших процесс вызревания единой истины в истории человечества (этой темы Соловьев неизменно касался в своих лекционных курсах), также появились новые акценты. Так, в лекции, прочитанной 3 февраля 1882 г., рассматривая переход от платонизма как «высшей точки развития древнего мировоззрения» к христианству, Соловьев останавливался на «еврейских пророчествах» и «языческих мистериях», указывая, что они несли в себе ряд важнейших идей, которые затем станут в центре истинно христианского миросозерцания. Существенное место занимал у философа анализ мистериального пресуществления хлеба и вина (прообраз литургического таинства) на элевзинских празднествах, причем это пресуществление напрямую связывалось Соловьевым с идеей бессмертия и воскрешения: «Хлеб, как и вообще продукты земледелия, представляет символ пересозидания материальной природы разумом, деятельностью человека, символ возрождения мертвого вещества к новой жизни. Зерно — продукт разложения. Зерно должно истлеть в земле, чтобы из него развилась новая жизнь в виде нового растения. Зародыш жизни, заключенный в истлевающем зерне, претворяет в себя, пересоздает собою соки мертвых веществ и из них создает жизнь растения. Разумоется, это лишь символ, и, как всякий символ, лишь отчасти напоминает то, что им хотят выразить. Участие разума человека в том претворении мертвого вещества в живое, на которое указывает этот символ, незначительно, самое пересоздание мертвой природы в живую в нем не полно: только части мертвой природы превращаются в живую. Но все-таки в этом символе отражаются и влияние разума и воли человека на природу, и перерождение природы из мертвой в живую» **. Трактовку таинства евхаристии как прообразования будущего восстания из мертвых, обращения праха в живые плоть и кровь находим и во II, и в IV частях «Вопроса о братстве...» — Соловьев не мог ее не заметить. Характерно, что Соловьев акцентирует внимание на роли человека в исполнении этого таинства, на участии его разума «в претворении мертвого вещества в живое», в перерождении природы, что также отсылает нас к рукописи Федорова.

А затем философ говорит о Древнем Египте, и снова в федоровском ключе, трактуя египетский погребальный обряд в свете идеи телесного воскрешения: «Заботливость египтян о сохранении тел умерших для принятия новой жизни не была до такой степени бессмысленна, их верование в оживление тел не было до такой степени грубо, как это обыкновенно полагают. Известен факт, что в начале нашего столетия при одной из мумий были найдены хлебные зерна. Хотя они казались совершенно окаменелыми, но несмотря на это, когда их положили в землю, из них произросли колосья пшеницы. Факт этот говорит нам, что, как бы ни казались мертвым тело, из него в благоприятной среде, при благоприятных условиях может возникнуть тело живое. Это, вероятно, и имели в виду египтяне, заботливо сохраняя свои мумии» ***.

* РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 35 об.

** Там же. Л. 47–47 об.

*** Там же. Л. 47 об.–48.

Итак, в лекциях 1882 г. «пересоздание мертвой природы», о котором, как о задаче человечества, Соловьев публично говорит начиная с чтений по философии религии 1878 г., трактуется в том числе и как победа над смертью, восстановление всего умершего и утраченного, причем деятельная роль в процессе этого восстановления (реального, физического, телесного — подчеркивает Соловьев) принадлежит человеку.

Разбирая представления Соловьева о смысле и задаче христианства в мире, следует обратить особое внимание на последнюю лекцию, прочитанную им в Санкт-Петербургском университете 25 февраля 1882 г. Текст ее, присланный позднее философом из Москвы, был литографирован студентом В. Казанским в том же 1882 году. А в 1883 г. в № 1 журнала «Православное обозрение» была напечатана статья Соловьева «Жизненный смысл христианства», воспроизводившая с рядом разночтений и дополнений текст литографированного издания и вошедшая затем в расширенном виде в книгу «Религиозные основы жизни» (1884).

Под текстом статьи в «Православном обозрении» стоит дата «16 января 1872 года». Исследователями творчества В. С. Соловьева установлено, что «1872 год» — опечатка, следует читать — «16 января 1882 года»*.

Прежде всего, возникает вопрос: в каком соотношении находятся друг с другом литографированный текст лекции, прочитанной в Санкт-Петербургском университете, и статья, опубликованная в «Православном обозрении» (то, что в «Религиозных основах жизни» — наиболее поздний, доработанный текст, не подлежит сомнению). При самом предварительном, беглом анализе текст «Православного обозрения» выглядит более доделанным: в определенных местах он расширен, ряд формулировок — отточеннее и четче, что наводит на мысль о том, что он написан позднее текста лекции, составившей его основу. Датировка «16 января 1882 г.», скорее всего, поставлена Соловьевым условно, обозначая момент зарождения замысла, первых набросков, а может быть — создания первоначальной редакции (этой первоначальной редакцией вполне мог быть текст лекции). Но что здесь примечательно: 16 января 1882 г. приходится на ту самую неделю, когда философ находился под сильнейшим впечатлением от идей Федорова. Более того, именно 16 января произошла вторая за период с 9 по 17 января встреча двух мыслителей, во время которой Соловьев прочел Федорову введение в курс своих лекций. Не исключено даже, что работа над текстом лекции-статьи «Жизненный смысл христианства» могла быть начата Соловьевым как раз в ночь после этой встречи — под впечатлением новой беседы с «учителем и утешителем». А. П. Козырев среди других фрагментов начала 1882 г. опубликован набросок, в котором исследователь усматривает зарождение замысла лекции-статьи**, — возможно, он должен быть отнесен именно к 16 января или к окружающим эту дату дням.

* См.: Лукьянов С. М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Т. 1. Пг., 1916. С. 354; Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 232; Козырев А. П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 29.

** Текст наброска см.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 59–60.

Характерно, что сразу после появления статьи «Жизненный смысл христианства» в журнале «Православное обозрение» Петерсон указал на ее сходство с прочитанной Соловьевым рукописью мыслителя*. Сам Федоров в одной из заметок о лекции, литографированной В. Казанским, назвал ее «переводом сказанного проекта (т. е. учения о воскресении. — А. Г.) на философско-мистический язык» (IV, 77). На то, что последняя лекция Соловьева должна быть рассматриваема именно в перспективе учения «всеобщего дела», что она «свидетельствует о времени наибольшего сближения Соловьева с Федоровым», указывают и исследователи, касавшиеся вопроса об идейно-творческих взаимоотношениях двух философов**.

Обращает на себя внимание построение лекции-статьи (так для удобства изложения мы будем называть оба текста — опубликованный В. Казанским и появившийся в «Православном обозрении»). В качестве религиозной канвы рассуждения о «жизненном смысле христианства» выбирается Евангелие от Иоанна — именно это Евангелие, духовным стержнем которого стала «Прощальная беседа» Спасителя с учениками и «Первосвященническая молитва», особенно ценил Федоров, считая, что в текстах четвертого евангелиста как раз и были развиты те стороны христианского учения, которые связаны с вопросом о человеке и его месте в Божьем замысле в мире. Именно здесь прозвучала заповедь единения «по образу и подобию Пресвятой Троицы», призыв к деятельному уподоблению Христу: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12).

В самом Евангелии от Иоанна Соловьев избирает его знаменитый зачин: «В начале было Слово», толкуя стихи Пролога как своего рода вехи истории мироздания, движения мира от сотворения к Откровению.

Излагая в лекции-статье «Жизненный смысл христианства» свое эволюционное и антропологическое видение, Соловьев не только развивал здесь основные положения «Чтений о Богочеловечестве», но и одновременно уточнял, конкретизировал их, во многом опираясь при этом на федоровские идеи. Примечательна данная в лекции-статье Соловьева развернутая характеристика природного порядка существования, в которой много прямых переключек с учением Федорова: «...родовой закон, под игом которого гибнет всякая особь», «непрерывная вражда», «взаимное истребление» и вытеснение существ, «злая жизнь», которая «кончается *смертью* и *тлением*»***. Смерть и тление становятся у Соловьева определяющим качеством падшего бытия природы, в полной мере распространяющим свое действие и на человека, несмотря на то, что в духе и сознании он уже сопричтен иному, высшему бытию, основное качество которого — бессмертие и нетленность. Вслед за Федоровым философ вскрывает зависимость физического естества человека от «рокового закона,

* См. письмо Петерсона Федорову от 20 апреля 1883 г. (IV, 584–585).

** См.: Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. С. 106–107; Козырев А. П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 28.

*** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 31, 32, 35, 41; Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в С.-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). СПб., 1882. С. 4, 5, 15, 16, 17.

тяготееущего над природной жизнью материи» *, указывает на проистекающую от этой зависимости двойственность, двуприродность его природы, разрываемой противоположными влечениями. Вслед за Федоровым усматривает начало смерти уже в самом природном рождении, «бессознательном, невольном, слепом», ведущем к вытеснению рожденными родивших (I, 95; 278): «В половом акте по смыслу особь отрекается от себя в пользу рода, утверждает общее родовое бытие, но оно не знает и тут о смысле своего действия: оно знает только слепое влечение к другой особи и это влечение для него так близко к вражде, такое невольное воссоединение особи с родом есть ее отрицание и гибель» **.

Идея направленности эволюции предстает в лекции-статье Соловьева через утверждение «всеединого смысла», которым определяется жизнь природы, но который в ней самой действует скрыто, бессознательно и получает свое обнаружение лишь в человеке. Конечной точкой эволюционного процесса провозглашается соединение всего со всем, «воскресение мертвых и ἀλοχάτα-οτάσις τῶν λάντῶν» ***. В таком виде эти идеи у Соловьева уже звучали, но когда философ от общего определения переходит к раскрытию содержания указанных понятий, в его рассуждениях уже отчетливо слышатся федоровские нотки: переходя к проблеме «всеединства», Соловьев подчеркивает, что для его осуществления «требуется *сохранение* всех, т. е. сохранение каждого, ибо иначе не будет того, что должно соединяться», а поясняя смысл апокатастасиса, говорит об «увековечении человеческой личности подчинением слепых физических сил разумной воле человека» ****. Близким к Федорову образом трактуется у Соловьева и идея одухотворения материи, восстановления ее «в новом лучшем образе бытия» *****. Свойства этого бытия — бессмертие, нетленность, животворящее единство частей целого, при котором уже нет вытеснения и борьбы. В последней же главке статьи говорится о том, что будущий, «во всем своем составе воссоединенный или исцеленный мир будет истинным и полным образом и подобием триединого Бога» 6*, — сравнение, прямо идущее от Федорова, от его чеканных формулировок: «воскресение» «есть ее, Бессмертной Троицы, полное выражение», «Бог Троиединый есть Бог будущего века» (I, 88, 89).

Наконец, в лекции-статье четко формулируется идея активности человечества в деле спасения: «Человечество обязано не созерцать божество, а само делаться божественным» 7*. Соловьев провозглашает переход от религии как чаяния, упования к религии как осуществлению чаемого, от пассивного, созерцательного христианства к христианству активному, призванному вести человечество по пути обожения, причем в своем определении в очередной раз опирается на формулировки Федорова: «...новая религия не может быть толь-

* Православное обозрение. 1883. № 1. С. 39; Последняя лекция... С. 15.

** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 37.

*** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 45; Последняя лекция... С. 24.

**** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 36, 45; Последняя лекция... С. 11, 24.

***** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 41; Последняя лекция... С. 16.

6* Православное обозрение. 1883. № 1. С. 44; Последняя лекция... С. 23.

7* Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42; Последняя лекция... С. 20.

ко пассивным богопочитанием (θεοσέβεια) или богопоклонением (θεολάτρεία), а должна стать активным богодейством (θεουργία), т. е. совместным действием Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное»*. Характерно, что так же, как и Федоров («Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — мы должны» (II, 77)), Соловьев не признает «нового творения»; теургия для него — именно преобразование тварного мира, его обожение, подъем на новую, совершенную и совершеннолетнюю ступень: «Это не есть творение из ничего, а *претворение* или пресуществование материи в дух, плотской жизни в божественную»**.

В лекции-статье «Жизненный смысл христианства» Соловьев в определенном смысле стремился восполнить тот пробел в богословии, на который указал в своей рукописи Федоров: «Богословское знание разбирало вопросы об отношении Слова к созданию мира, о проявлении Божества непосредственно чрез силы природы (Промысл), о проявлении Его в пророческих видениях, в деле искупления (это Ветхий завет); но сколько мы знаем, оно не касалось вопроса о воссоздании как исполнении пророческих предсказаний, не касалось вопроса о проявлении Божественной воли чрез посредство нас как разумно-свободных существ, в деле воссоздания или всеобщего воскрешения, не ставило вопроса о том, как образец, данный нам в лице Искупителя, превратить в закон деятельности, и не отдельных только лиц, но в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал, явленный нам в Троице имманентной» (I, 102).

Лекцией «Жизненный смысл христианства» чтения В. С. Соловьева в Санкт-Петербургском университете оборвались. Философ внезапно отказался продолжать их и вернулся в Москву. Небезынтересны сведения, приводимые в связи с этим Федоровым. Соловьев, по его словам, возвратился из Петербурга «очень унылым» и сообщил, что «по окончании лекции беседовал со студентами и заметил, что воскрешение не как идея, а как факт не воспринимается ими» (IV, 48).

В контексте других фактов (в Петербург философ «отправился в восторженном состоянии», накануне читал Федорову вступительную лекцию, буквально пронизанную его идеями, и в других лекциях января–февраля 1882 г. также отчасти опирался на эти идеи), можно предположить, что именно в этих лекциях Соловьев решил изложить многое из того, что воспринял от Федорова, что оказалось близким ему самому. Не случайно в письме, отправленном Федорову после чтения рукописи, он пишет о необходимости сделать его проект «общепризнанным» и ставит вопрос о «ближайших средствах», которые «могут к этому повести». В числе попыток популяризации федоровского проекта, предпринятых Соловьевым в Петербурге, — и упомянутый разговор со студентами, состоявшийся, очевидно, как раз после лекции о «жизненном смысле христианства». Соловьев беседовал со своими слушателями о воскрешении, причем о воскрешении имманентном, требующем соучастия самого

* Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42; Последняя лекция... С. 20.

** Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42; Последняя лекция... С. 20.

человечества, — в печатном тексте лекции (как, по всей видимости, и в устном) эта идея напрямую не высказывалась и не раскрывалась — возможно, кстати, и потому, что подобные высказывания с кафедры были бы чреваты неприятными последствиями (это Соловьев в полной мере испытал годом ранее после своего призыва к прощению царевубийц).

Непонимание стержневой идеи его лекций — идеи соучастия человеческого рода в исполнении Божьих обетований, конкретизированной в федоровском ключе, — с которым столкнулся Соловьев в беседе со своими слушателями, воздействовало на молодого философа и, надо полагать, сильно его разочаровало. Тем более что стремление обнародовать именно эту идею во многом вдохновляло Соловьева в первые месяцы знакомства с Федоровым. Не случаен же такой контраст умо- и душе-настроения в течение месяца с небольшим: «восторженное состояние», духовный подъем сменяются подавленностью и унынием.

Существуют разные гипотезы о причинах, по которым Соловьев внезапно прекратил чтение лекций в Санкт-Петербурге. Официальная версия изложена самим Соловьевым в письме ректору К. Н. Бестужеву-Рюмину: «по болезни». Но вряд ли причина была одна, и вполне возможно, что в цепи побудительных факторов, вызвавших решение Соловьева о прекращении лекций, присутствовало и разочарование от результатов его университетской «проповеди».

Впрочем, несмотря на разочарование самого лектора, лекции Соловьева заинтересовали студентов. Они даже просили философа выслать им для издания текст прочитанного курса, на что Соловьев откликнулся присылкой текста последней лекции*. Симптоматично, что из всех прочитанных им лекций Соловьев выбрал лекцию о «жизненном смысле христианства». Конечно, это могло быть связано попросту с тем, что именно она имелась у Соловьева в написанном виде (не случайна датировка 16 января 1882 г.), в отличие от других лекций курса. Но ведь и вступительная лекция существовала «на бумаге» — по крайней мере в черновом наброске и стенограмме (в конце концов, читал же Соловьев Федорову 16 января текст первой лекции); кроме того, на тему «веры в науку» Соловьевым был сделан ряд других заметок, соединить которые в небольшой, сжатый текст для философа в принципе не составило бы труда. Соловьев же избирает именно ту лекцию, которая так или иначе стала кульминацией всего курса, в которой было изложено целостное христианское миропонимание в его, Соловьева, интерпретации, — акцентирующей идеи обожения, творческой активности человека в деле осуществления Христовых обетований.

Была, на наш взгляд, и еще одна причина, по которой Соловьев решил дать для литографирования последнюю, а не первую лекцию, — причина публичного характера. В первой лекции — о «вере в науку» — философ попытался наметить практические пути осуществления человеком заповеданной ему роли посредника между Богом и материальным бытием, навести мосты от теории к практике (отсюда замечания по поводу метеорологической и космической регуляции, о задачах медицины и т. д.). Во второй лекции мы имеем только теорию — глубоко продуманную, блистательно изложенную, но тео-

* См.: Последняя лекция... С. 2.

рию. Выхода к практическим путям осуществления религиозно-философского тезиса о том, что «разрешение мирового противоречия между частным и общим», «воскресение и вечная жизнь» «добывается через разумное и свободное действие человеческой воли»*, в последней лекции Соловьева нет. Федоров весьма точно охарактеризовал эту лекцию как «перевод» своего проекта «на философско-мистический язык». Таким языком Соловьев будет говорить на общие с Федоровым темы и в дальнейшем — в сфере религиозной, в области эсхатологической тип философского и богословского умозрения был для него привычен и органичен, иначе писать на эти темы он не мог. К тому же стиль умозрительно-философской статьи был привычен и для читательского восприятия. А перед Соловьевым явно стоял вопрос о том, что может быть вынесено в печать, а что нет. Показательно ведь, что ни одна из заметок о «вере в науку», где как раз звучали практические проекты Федорова, так и не была использована ни в одном из опубликованных сочинений Соловьева. «Обстоятельства публичного свойства», о которых писал он Федорову в 1891 г., объясняя свой отказ выступить на заседании Психологического общества с изложением ряда конкретных проектов мыслителя, довели Соловьева и в 1882 г.

Но вернемся к событийной канве отношений Соловьева и Федорова в 1882 г. Итак, уже в начале марта 1882 г. Соловьев в Москве. Встречи и беседы с Федоровым продолжаются. По всей видимости, именно мартовско-апрельские контакты с Соловьевым вызывают Федорова на новый виток работы над изложением своего учения. В середине апреля он берет двухмесячный отпуск и уезжает в Керенск к Петерсону, где идет интенсивная работа над текстом «Вопроса о братстве...».

Как следует из второго письма Соловьева Федорову, которое может быть датировано июнем–июлем 1882 г., перед отъездом Федорова из Москвы они договорились о том, что Соловьев навестит Николая Федоровича в Керенске, когда приедет в имение кн. Д. Н. Цертелева, находившееся в Спасском уезде. Однако намерение Соловьева побывать в Керенске не было осуществлено, поскольку кн. Цертелев летом 1882 г. так и не появился в имении. Увиделись Соловьев и Федоров в Москве уже осенью.

Исследователи творчества Соловьева обыкновенно считают его второе письмо Федорову свидетельством «отрезвления» философа, отхода от «утопических» федоровских проектов; при этом обычно в качестве аргументов приводятся обширные цитаты из соловьевского письма, сопровождаемые столь же обширными комментариями**. Суть комментария, как правило, такова: позитивистскому, научному проекту Федорова («воскрешению без Бога») Соловьев противопоставляет цельное религиозно-философское видение «воскресения мертвых и жизни будущего века», федоровскому воскрешению без преобразования — воскрешению, неотделимое от обожения, опоре Федорова на секулярную научную интеллигенцию — единение людей под сению Церкви Христовой.

* Последняя лекция... С. 17.

** Классический пример — статья Е. Н. Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове» (Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 415–416, 418–421).

Излишне повторять, что достаточно хотя бы раскрыть тексты Федорова, чтобы убедиться: что преобразование составляет у него *conditio sine qua non* воскресительного процесса, одно без другого немислимо. И если вчитаться в тот фрагмент письма Соловьева, который обыкновенно приводят в качестве убедительного примера его полемики с философом общего дела, то обнаруживается любопытная вещь: Соловьев не только не спорит — он излагает... мысли самого Федорова. В письме говорится о невозможности и нежелательности «воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга», о необходимости восстановления «личного состава» человечества «в должном виде», а далее следует фраза: «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль». Критики Федорова зачастую проходят мимо этой фразы, и это далеко не всегда сознательное игнорирование очевидного. Письмо Соловьева Федорову впервые было опубликовано В. А. Кожевниковым в приложении к его книге о Федорове*, а затем помещено Э. Л. Радловым во II томе собрания «Писем» Соловьева**, причем в качестве единственного источника текста Радлов использовал первую публикацию. При этом в тексте, помещенном в собрании «Писем», слова «это Ваша собственная мысль» оказались выпущенными, скорее всего, по вине типографии. Современные же исследователи, большей частью не знающие книгу Кожевникова, знакомятся с письмом Соловьева и цитируют его по радловскому изданию, в результате чего и создается возможность неверной интерпретации текста. Хотя и в этом случае предвзятость по отношению к Федорову играет свою роль — в конце концов, фраза «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль» выпущена не вся, ее начало — «С этим Вы, конечно, совершенно согласны» — присутствует и у Радлова, и при, как минимум, нейтральном отношении к Федорову разбираемый фрагмент должен бы быть воспринят адекватно.

Кроме того, в тексте радловского издания опущены пометы, сделанные Н. Ф. Федоровым на полях письма Соловьева. А они очень важны для понимания содержания письма, его места в истории идейных взаимоотношений двух мыслителей, восприятия письма самим Федоровым, наконец. Напротив слов «воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно» Федоров записывает: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерти! Вот нелепость!» А рядом с фразой: «Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его *в должном виде*» помечает: «Против кого Вы пишете, нельзя и понять!»

В свое время Е. Н. Трубецкой, полемизируя с Н. П. Петерсоном по вопросу о степени идейного родства Соловьева и Федорова, не просто сознательно проигнорировал фразу «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль» (он пользовался тем текстом письма, который был напечатан в книге Кожевникова), но и умудрился истолковать приведенные приписки Федорова как свидетельство его непонимания доводов Соловьева: Федоров, мол, даже не смог понять, что речь у Соловьева идет о преобразении

* Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. Ч. 1. М., 1908. С. 318–319.

** Соловьев В. С. Письма. Т. II. СПб., 1909. С. 346–347.

человечества, о теле духовном — и понятно, почему: сам-то он говорил только о механическом воскрешении, сложении из рассеянных атомов непреобразованных тел и т. п.

Между тем фраза «Против кого Вы пишете, нельзя и понять!» — вовсе не свидетельствует о действительном непонимании Федоровым Соловьева. Это риторическое восклицание, имеющее примерно тот же смысл, что и «Не ломи-тесь в открытую дверь!». Оно, так же как и первая приписка, свидетельствует как раз о том, что Федоров настолько не мыслил воскрешения без преображения, что серьезные, с пафосом, рассуждения Соловьева о невозможности и нежелательности «воскресить человечество на степени каннибализма» казались ему попросту нелепыми. Впрочем, не следует забывать, что Трубецкой разбирал письмо Соловьева с узкой целью опровергнуть Петерсона, а в азарте полемики, как известно, «все средства хороши».

Итак, рассмотренный нами фрагмент соловьевского письма не содержит полемики с Федоровым. А как же следующее ниже рассуждение о разрыве между нынешним человеческим родом, который «вовсе не творит волю Отца», и должным, «действительным человечеством», сознательно подчинившим всего себя Богу и исполняющим Его заповеди? Как же вытекающая отсюда мысль о действиях благодати, проявляющей себя в мире «тем в более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу»? Как же, наконец, итоговое оправдание «положительной религии и церкви», в которой «мы имеем не только начаток и прообраз воскресения, будущего Царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели»? Как же финальная фраза: «...наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов»?

Когда читаешь фрагмент, из которого взяты эти цитаты, складывается впечатление, что Соловьев здесь бьет по им самим созданным, искусственным мишеням. Сам Федоров никогда не рассуждал «о действительном человечестве» «по образу должного»: напротив, в «Записке», которую читал и Соловьев, он постоянно подчеркивал, что человеческий род ныне находится в состоянии *несовершеннолетия*, несовершеннолетия физического и духовного — потому-то и соблазняется ложными ценностями («мануфактурные игрушки») и целими, потому-то и пребывает в состоянии небратства и розни (см., к примеру: I, 102–106, 270, 276), — и одной из главных задач истории поставлял возрастание человечества «в духе и истине», обращение в сознательное орудие осуществления в мире Божьей воли (отсюда центральное значение, которое Федоров придавал воспитанию). И когда Соловьев пишет: «Все мы пока дети и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии» — и выдвигает «положительную религию и церковь» как «настоящий (практический) путь и действительное средство» «воскресения, будущего Царствия Божия», он отнюдь не противоречит Федорову. И во II, и в IV части «Вопроса о братстве...», той самой, где речь шла о путях осуществления всеобщего дела, одним из центральных был как раз вопрос о Церкви как объединительнице, просветительнице, воспитательнице и водительнице человечества во всеобщем деле (см.: I, 102, 263–275, 299–300): здесь много говорилось об общине-приходе как ячейке благодатного, соборного единства, которое должно расширяться,

включая в себя все новых и новых членов, просвещая и «образуя» их, о сущности христианских таинств, о воспитательном значении годовых церковных служб («религиозно-этический календарь»), о значении литургии «как строительницы церкви» (I, 264), о том, что «задача богословов в связи со всеми другими представителями знания» состоит в «приготовлении из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия» (I, 102). Более того, в истории, становящейся «работой спасения», преображения природы и человека, подчеркивал Федоров, Церковь расширяется: сокращается разрыв между храмовой и внехрамовой действительностью, воцерковляются те сферы жизни, как личной, так и общественной, которые либо отпали и отпадают от нее в результате секуляризации (государство, культура, искусство, образование), либо изначально пребывали вне церковных стен (наука, естествознание, земледелие и т. д.). Церковь возглавляет дело регуляции природы и воскрешения, движет всю громаду сущностных сил человечества, ориентируя их идеалом обожения. (Не случайно же сам Соловьев, по свидетельству Федорова, предлагал назвать его проект «всемирною литургиею» — IV, 77.)

И уж тем более никогда не призывал Федоров опираться «в общем деле» на «рассуждающих интеллигентов». Напротив, он постоянно критиковал «ученое, интеллигентное сословие» за его отрыв от народа, за отвлеченность, «кабинетность» мысли и знания («ум, лишенный чувства и воли»). И как раз высоко оценивал народную веру, коренящуюся в культе предков, в идее всеобщего родства. Самый разрыв между учеными и неучеными, повлекший за собой разрыв между мыслью и делом («знание, отделенное от действия, превратилось в созерцание, а действие без знания — в механическую работу» (I, 232)), считал он состоянием недолжным, выход из которого полагал в объединении интеллигенции и народа, в их совместном участии во всеобщем, воскресительном деле — деле, религиозно ориентированном. «Интеллигенция <...>, воссоединясь с сельским людом, имеющим дело с прахом предков, будет обращать этот прах уже не в пищу только потомкам. От силы этого братского воссоединения во имя отцов зависит дальнейший ход литургии, принимая, что литургии всех стран и мест входят в одну, еще не оконченную, продолжающуюся» (I, 237). Когда «все станут познающими, а все — предметом знания и дела», причем дела религиозного, осуществляемого под эгидой Церкви, тогда противопоставление «рассуждающих интеллигентов» и «верующих масс» потеряет свой смысл. Ведь и сама наука, бывшая достоянием «ученых», воцерковляется, христианизируется, участвует во «внехрамовой литургии». И тот факт, что Соловьев заострил указанное противопоставление, свидетельствует, скорее всего, лишь о том, что сам он недостаточно вник в логику построений Федорова.

Вообще, когда вдумываешься в ход рассуждений Соловьева в разбираемом письме, создается впечатление, что он здесь не столько спорит с Федоровым, сколько обнаруживает перед ним свою собственную эволюцию в понимании учения о воскрешении, рефлексирует о своем собственном задании во всеобщем проекте — как христианского мыслителя. Ведь в начале знакомства с идеями Федорова, когда у самого Соловьева вызревает замысел сочинения о «вере в науку», он начинает разрабатывать именно ту сторону проекта, которая связана с вопросом о месте в нем научного знания (в наличной действи-

тельности, в большой мере, — достояния «рассуждающих интеллигентов»), — свидетельством чему и вступительная лекция в университетский курс, и черновые наброски начала 1882 г. Но параллельно с темой «веры в науку» развивается в творчестве Соловьева и тема Церкви как орудия осуществления христианского идеала. Будучи заявлена в чтениях по философии религии 1878 г., получив развитие в печатном тексте 11–12 чтений, писавшемся уже в 1881 г., в статье «О духовной власти в России», эта тема полногласно прозвучала в лекции о «жизненном смысле христианства» уже с явными отголосками федоровских идей. И по всей видимости, весной 1882 г., после прекращения петербургских лекций и возвращения в Москву, начинается явное смещение умонастроений Соловьева в сторону церковного вопроса. Тем более что попытка проповеди учения «всеобщего дела» с университетской кафедры — как раз перед «рассуждающими интеллигентами» — незадолго до того потерпела фиаско.

В разбираемом письме к Федорову, т. е. летом 1882 г., Соловьев четко определяет то направление, в котором он намерен идти, развивая вопрос о путях осуществления в истории идеала Царствия Божия. Он заявляет о себе именно как о религиозном мыслителе-теоретике: отныне и впредь он будет раскрывать как свои, так и федоровские идеи (или, лучше сказать, идеи, общие у него с Федоровым) только на языке религиозной философии и богословия. «Глаголы вечной жизни» сознательно будут им обращены только к верующим, и только к христианам (а также к еврейскому народу, который Соловьев считал, наряду с русским народом, народом богоизбранным и мессианским). И в этом, кстати, его принципиальное отличие от Федорова: последний, стоя на христианском миропонимании, тем не менее обращался ко всем — «к духовным и светским, к верующим и неверующим», уповая на то, что в деле «спасения от общих всем бедствий», в труде регуляции и воскрешения смогут примириться те и другие и что через благое дело воскрешения, по мере созидания соборного, всечеловеческого единства, преобразования бытия и человека, и неверующие откроют для себя Бога, — в этом смысле его тексты универсальны, содержат разные содержательные и языковые пласты, хотя христианский пласт мысли и слова, безусловно, доминирует.

Итак, письмо лета 1882 г. фиксирует важный этап в философской эволюции самого Соловьева: в центр его мысли становится вопрос о «положительной религии и церкви». Этот вопрос, как мы видели выше, был развит в последней лекции, прочитанной философом в Санкт-Петербургском университете, и далеко не случайно текст этой лекции был напечатан сначала в «Православном обозрении» в виде статьи, а затем в расширенном и дополненном виде вошел в работу «Религиозные основы жизни». Замысел указанной работы, вызревший и осуществлявшийся в 1882–1883 гг., во многом также проясняется на фоне знакомства Соловьева с активно-христианскими идеями Федорова.

«Религиозные основы жизни» — опыт христианской этики. Но философ не ограничивается здесь личными нравственными предписаниями. Вопрос о христианском поведении личности составляет лишь первую часть книги; во второй же ее части рассматривается вопрос о христианских формах человеческого общежития: о должном, праведном устройении общества и государства.

При этом уже в начале изложения Соловьев задает определенную религиозно-философскую перспективу — ту самую, которая была намечена в лекции о «жизненном смысле христианства» и во многом соотносилась с федоровской системой координат, — и на ее фоне выстраивает христианскую концепцию личного и социального поведения.

Христианская этика, излагаемая в «Религиозных основах жизни», базируется на постулатах активного христианства: «религия есть дело богочеловеческое», человеческий род — «проводник благодати Божией», призванный «распространить ее действие на нашу животную природу и на весь наш мир. <...> Как воплощенный Бог спасает человечество, так воссоединенное с Богом человечество должно спасти всю природу <...> Вся тварь должна быть искуплена и введена в свободу славы сынов Божиих»*. Когда Соловьев рассуждает «о молитве», «о жертве и милостыне», «о посте», он постоянно соотносит излагаемые им нравственные предписания с этой «вселенской, всемирно-исторической задачей». Так, в молитве человеческая воля, «свободно отдаваясь воле Божией, не поглощается ею, а *сочетается* с нею и становится новою *богочеловеческой* силой, способной творить дела Божии в мире человеческом». В милостыне и жертве — начало противостояния личности «природному порядку», который «держится на взаимном истреблении»: «это первое начальное и простейшее выражение» иного, «благодатного порядка мира», основанного «на взаимной солидарности или единокровии»**. Наконец, в посте — физическом, умственном и духовном — человек овладевает собственной несовершенной природой и преобразует, перерождает ее в той степени, в какой это возможно сделать в одиночку.

А. П. Козырев, анализируя историю идейных взаимоотношений Федорова и Соловьева начала 1880-х гг., рассматривает «Религиозные основы жизни» как отход Соловьева от идей философа «всеобщего дела»: поскольку в этой работе «орудием борьбы со злом видится не астрономия и физика, не регуляция природы, а усилие человеческой воли в молитве, жертве, милостыне и посте»***. Вряд ли такая трактовка справедлива. Для самого Федорова оппозиция «личная аскеза — регуляция природы» не была актуальной: философ не отвергал ни молитву, ни милостыню, ни пост, и тем более не противопоставлял им науку в качестве единственного средства осуществления «всеобщего дела». Если он подробно и специально не останавливался на христианской аскезе, то не потому, что не признавал ее важности. Эта тема давно была общепризнана и подробнейшим образом разработана в нравственном богословии. В центр же своих построений Федоров ставил вопрос, каким именно образом должен быть дополнен аскетический, монашеский путь. В том, что в христианстве, и христианстве активном, это не единственный путь борьбы со злом и смертью, философ был глубоко убежден. Аскеза — «борьба оборонительная», и одним лишь «отрицательным целомудрием» задача преобразования падшего мира, победы над его смертоносными законами, коль скоро она

* Соловьев В. С. Религиозные основы жизни. М., 1884. С. 1, 54.

** Там же. С. 41, 53.

*** Козырев А. П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 31.

поставлена перед человечеством, достигнута быть не может. Что, кстати, прекрасно понимал и Соловьев — недаром, говоря о молитве, милостыне, жертве и посте, он подчеркивает, что это именно те религиозные обязанности, которые под силу каждому отдельному человеку, и что «вселенской», «всемирно-исторической задачи» «перерождения природного мира» отдельный человек исполнить не в состоянии. «Поэтому религия и не говорит никому из нас лично: сливайся с Божеством, спасай человечество, возрождай вселенную. Но в нашей власти молиться Богу, помогать нуждающимся ближним и исправлять собственную природу. <...> Молись Богу с верой, делай добро людям с любовью и побеждай свою природу в надежде будущего воскрешения» *. Необходимо хотя бы отчасти ограничивать действие падшего природного закона, стоящего на питании, разномнении, взаимном вытеснении и смене поколений, и не случайно характеристика «природного пути как ведущего к смерти и ничтожеству» была дана Соловьевым во вступлении к первой части работы. Фактически Соловьев указывает на то, что уже сейчас может и обязан делать каждый конкретный человек, каждый христианин как участник богочеловеческой «работы спасения», что он может и должен делать для того, чтобы приуготовить из себя достойное орудие осуществления Божьей воли в этом мире. Речь шла о первой, самой первой стадии «всеобщего дела». Другое дело, что Федоров на данной стадии выдвигал перед каждой конкретной личностью более широкий спектр задач, считая, что помимо внутреннего духовного делания необходима работа по изучению своего рода, своих отцов, дедов, прадедов, кропотливый труд самообразования, участия во всеобщем познании и исследовании и т. д., но самой работы внутреннего духовного делания не только не отрицал, напротив — считал ее важной составляющей возрастания «в духе и истине». Достаточно, опять же, раскрыть IV часть «Вопроса о братстве», которую, повторим, читал Соловьев, чтобы своими глазами прочесть там о значении целомудрия. Да, для мыслителя целомудрие положительное «может быть достигнуто только чрез всеобщее воскрешение», но и теперешнее, лишь приходящее «в разум истины» «человечество должно хранить <...> девственность непосредственную. Рождение должно быть очищено, сколько возможно, от всякой похоти, душа должна оставаться *до* и *после* рождения целомудренною, приснодевственною». Образ «Пречистой Девы, сохранившей девственность и по рождении», «дан не для некоторых только людей, а решительно для всех» (I, 280).

Перспектива богочеловеческого дела представлена и во второй части книги «Религиозные основы жизни», где речь идет уже не об индивидуальном, а об общественном спасении, ставится задача деятельного преобразования всех сфер исторического и социального бытия, превращения в сознательное орудие Божьей воли уже не только отдельного человека (личная святость), но и всего человечества. Здесь во всей полноте раскрывается идея Церкви как опоры в падшем, несовершенном мире Божеского порядка вещей, как живого органа всеединства, растущего и развивающегося в истории, перерождающего межчеловеческие отношения, ведущего ко «вселенскому богочеловечеству». Проводится мысль о том, что идеал Царствия Божия должен быть внесен в жизнь

* Соловьев В. С. Религиозные основы жизни. С. 59–60.

общества и государства, дабы перестроить и переродить их изнутри, пересоздать «по образу и подобию Церкви Христовой»*. Более того, он призван одухотворять и межгосударственные отношения, выстраивая их на началах братства и Христовой любви. Тут нельзя не вспомнить Достоевского с его идеей «обращения общества как союза почти еще языческого во единую, вселенскую и владычествующую церковь» (*Достоевский*. 14, 61), с заветным его убеждением: «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего» (*Достоевский*. 25, 49). Но нельзя не вспомнить и Федорова, писавшего о «единой церкви» всеобщего дела (I, 264), которую составят «нынешние особые классы людей», посвящающие себя кто земледелию, кто промышленности и торговле, кто науке, кто военному делу; нельзя не вспомнить Федорова, восклицавшего по поводу международных распрей: «Как мелки и ничтожны те причины, которые разделяют нас ныне, и как глубоки и велики те, что могут и должны соединить нас!! А если бы такой союз состоялся, то все другие народы волею, или сначала и неволею, присоединились бы к нему. Магометанский Восток, окруженный со всех сторон христианами, вступая в храм, оставит оружие, и Дальний Восток, освобожденный от антихристианского давления, вступит в единение с принявшими на себя долг воскрешения и вместо нирваны разделит с ними этот долг. Тогда можно будет сказать, что литургия оглашенных уже кончилась, оглашенные сделались верными, третья часть литургии, литургия верных, начинается, т. е. наступает третий день воскрешения» (I, 268).

Итак, в работе «Религиозные основы жизни» Соловьев, идя по пути христианского богословствования, понятному и привычному и для него самого, и для традиционного сознания, вносит в христианскую этику активно-христианские акценты. Вопросов о месте в богочеловеческом делании научного знания, творчества, искусства он здесь не ставит. Значит ли это, что отныне они для философа неактуальны? Ответ, как будет видно в дальнейшем, не может быть однозначным. В данном же случае отсутствие этих вопросов не в последней степени продиктовано замыслом самой работы, естественными рамками темы.

Кстати, вопрос о «новом религиозном искусстве», способном стать «реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир» (3, 189, 190), был поднят Соловьевым в «Трех речах в память Достоевского», относящихся именно к 1882–1883 гг. Во второй речи, произнесенной Соловьевым 1 февраля 1882 г., т. е. спустя меньше месяца после знакомства с рукописью Федорова, находим целый ряд прямых переключений с идеями московского философа. Это прежде всего тезис о том, что «истинное христианство» не должно ограничиваться «одной верой», его задача «соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом» (3, 202). Подобно Федорову, Соловьев не удовлетворяется «храмовым христианством», как, впрочем, и христианством «домашним», обнимающим лишь «личную жизнь и частные дела человека»; говорит о необходимости «вселенского христианства», призванного вобрать в себя все сферы бытия челове-

* Там же. С. 134.

ства: «политику, науку, искусство, общественное хозяйство», направляя их к единой цели обожения (3, 200–201). А в третьей речи философа проводится мысль об «искуплении и восстановлении» «природы и материи» как необходимым условию воцарения в мире Царствия Божия, причем в этом искуплении и восстановлении соучаствует и истинное, «рожденное свыше» человечество (3, 211–212).

Примечательно, что творчество Достоевского рассматривается Соловьевым именно в перспективе понимания христианства как «общего дела». Философ стремится показать Достоевского как своего рода апостола совершеннолетней веры, богочеловечества: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования» (3, 201). «Три речи в память Достоевского» как раз и раскрывают перед нами ту общую религиозно-философскую платформу, на которой стояли в 1870-х гг. Достоевский, Соловьев и Федоров, обнажают в слове их сокровенное, идейно-духовное родство, когда идеи любого из них могли быть прочитаны двумя другими «как бы за свои».

Во второй части «Религиозных основ жизни» и в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев формулирует идею христианской политики: будучи параллельно заявлена в работе «Великий спор и христианская политика» (1883), она станет стержневой темой теократического периода творчества философа. Эта идея вырастает именно на основе размышлений 1882–1883 гг. об истории как «работе спасения» и задаче в ней Церкви, о сущности «истинного христианского дела», размышлений, во многом стимулированных знакомством с идеями Федорова. Федоров с его концепцией устройства человеческого общества «по типу Троицы», подробно развитой во II и IV частях «Вопроса о братстве...», в полной мере может быть назван, наряду с Ф. И. Тютчевым, И. С. Аксаковым, Ф. М. Достоевским, предшественником Соловьева в разработке идеи христианской политики.

«Великий спор и христианская политика» продолжает движение, направленное во втором письме Соловьева Федорову. В главе «Разделение церквей» находим прямое переложение идей этого письма (вспомним — «Все мы пока дети и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии»): «Доколе эта цель (“свободная богочеловеческая жизнь”. — А. Г.) не достигнута и Бог не есть все во всех, дотоле необходимы и особая святыня Церкви (особые священные формы и формулы, в которые облекается божественное начало), и особая духовная власть, направляющая мир к его цели. Пока все человечество не возродилось духовно и не достигло полноты возраста Христова, оно нуждается в постоянном руководстве и управлении. В данном состоянии мира для совершения дела Божия недостаточно одних свободных сил человечества, но нужна еще вдохновляемая свыше власть, объединяющая эти человеческие силы и направляющая их действие к общей цели» (4, 51–52).

В одной из заметок о Соловьеве Федоров вспоминал о разговоре, состоявшемся между ними «раннею весною 1889» г.: Соловьев, по свидетельству

мыслителя, заявил тогда, «что для осуществления Общего дела нужно по крайней мере 25 или 10 тысяч лет (полагая, конечно, что первоначально нужно теснейшее объединение, а потом прямое воздействие на природу)» (IV, 54). В письме к Кожевникову от конца марта — начала апреля 1902 г. он датировал этот разговор приблизительно 1882–1883 гг. (IV, 462). Не исключено, что на указанную тему Федоров и Соловьев беседовали неоднократно, и датировка одного из таких разговоров весной 1883 г., т. е. периодом писания и публикации «Великого спора», вполне вероятна. Вопрос о неспособности нынешнего несовершенного, пребывающего в розни человечества встать на путь всеобщего дела мог обсуждаться и ранее — по крайней мере он поднимается в письме Федорова Соловьеву летом 1882 г., и там же содержится отсылка к беседам Федорова и Соловьева в Москве, имевшим место как раз весной того же года («Вот Вам короткое оправдание тех чувств, которые я в последнее время в Москве Вам высказывал»).

Именно стремление сократить разрыв между наличным и должным состоянием человечества, воспитать из последнего соратника в деле Божиим и явилось движущим импульсом второго, теократического периода творчества Соловьева. Не случайно на первый план здесь выдвигается идея Церкви — ее то Соловьев как раз и считает силой, способной действительно объединить человеческий род, привести его «в разум истины», более того — стать соборным орудием воплощения в мире Царствия Божия: «...в Церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преобразению и воскресению»; «Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство οἰκονομία для спасения всего мира» (4, 51, 107).

Из такого понимания Церкви — как «становящегося царства Божия на земле», как собирательницы и объединительницы человечества — и исходит у Соловьева критика разделения церквей. Распадение христианства на различные конфессии определяется им как ненормальное и недолжное, препятствующее осуществлению домостроительства спасения. Отсюда — призыв к соединению западной и восточной церквей, каждая из которых внесла свой вклад в усвоение и развитие в мире истины Христовой. Соединение церквей становится первым практическим шагом на пути объединения человечества, открывающего путь к зре «всеобщего дела».

Тем не менее, несмотря на то, что Соловьев в работах о теократии и соединении церквей исходил из того же понимания задачи христианства в мире, что и Федоров, из той же идеи истории как «работы спасения», отношение мыслителя ко второму периоду творчества Соловьева было достаточно сложным.

Именно с 1883 г., когда в аксаковской «Руси» печатается «Великий спор и христианская политика», в отношениях Соловьева и Федорова обнаруживается трещина. Федоров внимательно следит за публикацией работы и за полемикой по ее поводу в русской печати (об этом свидетельствуют самые ранние из сохранившихся заметок о Соловьеве, связанные как раз с данным сюжетом). И по всей видимости, претензии по поводу «Великого спора» высказывает уже осенью 1883 г., по возвращении из Керенска.

Впрочем, недовольство Соловьевым началось у Федорова еще до выхода тех глав «Великого спора», в которых речь шла о соединении церквей. В апреле 1883 г. в несохранившемся письме Н. П. Петерсону он резко отзывается о статье «Жизненный смысл христианства», напечатанной в «Православном обозрении». О содержании отзыва отчасти можно судить по ответному письму Петерсона от 20 апреля (IV, 584–585): вероятно, Федоров обвинил Соловьева в том, что в его статье идея воскрешения и преображения мира представляла в слишком отвлеченном, философском, «мистическом» виде; статья, с его точки зрения, грешила отсутствием деловой конкретики; она не касалась проекта регуляции природы, не указывала на реальные пути, связанные с новым направлением всеобщего научного поиска (все, что разрабатывал Федоров и что было хорошо известно Соловьеву).

Ее принял он и работы «Великий спор и христианская политика», стоящей, по сути, на близких ему религиозно-философских основаниях. Не принял не за саму идею соединения церквей (идея «вселенского христианства» исповедовалась им самим — недаром же повторял он неоднократно, что «самое ненавистное из всех разделений есть разделение Церквей» (I, 370)), а за конкретные пути ее осуществления. Хотя Соловьев в «Великом споре» подверг развернутой критике искажения западной церкви (папизм), хотя он неоднократно подчеркивал, что соединение с западной церковью не есть латинизация, хотя призывал к свободному обсуждению вопросов соединения церквей, говорил о взаимном восполнении духовного опыта Востока и социального опыта Запада, тем не менее уже в этой работе содержались некоторые намеки на будущий конкретный план, развернутый позднее во всей полноте в «Истории и будущности теократии» (1885–1887), «России и Вселенской церкви» (1888) и других работах. Так, исходя из первенствующего значения римского престола в древней неразделенной церкви, церкви эпохи Вселенских соборов, Соловьев заявлял: последствия разделения церквей «доселе парализуют историческую силу христианства, и перед нами, по-видимому, стоит дилемма: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства» (4, 101). Не следует упускать из виду и того, что в личных беседах с Федоровым в 1883 г. Соловьев вполне мог высказаться гораздо откровеннее, чем в печати (известны трудности прохождения в «Руси» отдельных глав «Великого спора»), и прямо очертить перед мыслителем контуры своего проекта.

По Соловьеву, соединение церквей и установление теократии (боговластия) в высшем своем смысле есть не что иное, как конечное, завершительное соединение твари и Творца, предполагающее уже преображенное состояние мира, — и с этим Федоров не спорил. Его сомнения вызывали средства: *внешние* церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора, — которые явно не вмещали всей полноты и высоты поставленной цели.

Кроме того, предложенный Соловьевым проект соединения церквей Федоров рассматривал не в плане историософском (умозрительно-философском), как то было у самого Соловьева, а в перспективе реальной истории и политики: в свете истории униатства, с точки зрения внутривнутриполитических проблем России (статус Царства Польского, проблема западно-русских окраин и т. п.)

и ее внешней политики. Именно с этих позиций зачастую критикует Федоров Соловьева в своих статьях и заметках*.

Заметка «Еще раннею весною 1889 Соловьев говорил...», которую мы разбирали выше, дает еще одну ниточку к уяснению сути разногласий Федорова и Соловьева в период 1883–1888 гг. Соловьев, указывая, что для осуществления дела регуляции природы и воскрешения необходим колоссальный период истории (10 или 25 тысяч лет), утверждал, что говорить об этом деле на нынешнем историческом этапе пока преждевременно: первоначально необходимо воспитание и объединение человечества, чтобы оно оказалось готовым и к восприятию воскресительного дела, и к благодатному его осуществлению. Здесь-то, на наш взгляд, и кроется причина того, почему Соловьев постепенно оставляет тему «веры в науку», начинает обходить проблему регуляции, вопрос о естественнонаучных средствах осуществления всеобщего дела (обходит, впрочем, до поры до времени, точнее до 1891 г., о чем см. ниже). Об этих средствах, по его мнению, возможно говорить лишь тогда, когда человечество придет к духовному совершеннолетию, свободно и сознательно изберет волю Творца, — а до наступления сего момента лучше об этом умалчивать. Отсюда — и интенсивная разработка темы теократии: именно соединение церквей, по мнению Соловьева, является первым шагом на пути ко всеобщему делу.

Федоров же, в свою очередь, считал, что Соловьев берется за всеобщее дело «не с того конца». Не отрицая необходимости воспитания и объединения человечества, он в то же время был глубоко убежден, что и воспитание, и объединение окажутся по-настоящему эффективны лишь тогда, когда с самого начала будут ориентированы в воскресительном духе, будут сопровождаться реальными шагами в области борьбы со стихийными природными бедствиями, эпидемиями, старостью, смертью, когда нынешняя наука начнет активно работать в поле высшего идеала. Взросление человечества, переход от несовершенности к совершеннолетию, по убеждению Федорова, возможны только в благодатном, спасительном деле. И сам церковный, догматический спор окончательно разрешится именно в деле спасения, осуществления высших обетований христианства: в труде преобразования мира и человека примирятся враждующие христианские конфессии. Во многом именно в качестве своеобразного «ответа» Соловьеву писалась во второй половине 1880-х гг. работа «Собор», а в 1893 г. — работа «Проект соединения церквей», в которых Федоров развил собственный взгляд на проблему соединения церквей, и в частности подчеркнул: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключаяющему войны внутренние и внешние, примирению, как оно изложено здесь, должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение *знания с верою*, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (I, 377–378).

Впрочем, в первой половине 1880-х гг. трещина во взаимоотношениях Федорова с Соловьевым еще не столь велика. В этот период в философской публицистике последнего возникает ряд частных тем, в осмыслении которых он во многом идет от философа «всеобщего дела». Это прежде всего тема помощи народу, активно обсуждавшаяся на страницах российской печати уже не пер-

* Статьи и заметки Федорова о Соловьеве см.: IV, 48–89.

вое десятилетие. Характерно, что Соловьев, повторяя устоявшиеся в публицистике 1870–1880-х гг. положения о прогрессирующем обеднении крестьянства, об упадке нравственности, ослаблении семейных связей, распространении пьянства, «постоянном размножении всяческих сект, порождающих духовную рознь в народе» *, выдвигает на первый план проблему «оскудения земли», которое, по его убеждению, не в последнюю очередь влияет на ухудшающееся материальное положение народа (см. предисловие к первому изданию сборника «Национальный вопрос в России» (1884), а также статьи «Еврейство и христианский вопрос» (1884) и «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения» (1885)). Вопрос об истощении почвы, ведущем к хроническим неурожаям, заостряется им в проблеме нерационального землепользования, истощения природных ресурсов: «народ рано или поздно съедает землю», «железные дороги беспощадно пожирают леса, а без лесов наша огромная континентальная равнина рано или поздно <...> обратится в бесплодную пустыню»; «мы, не ограничиваясь истреблением лесов, принялись усердно осушать болота» (5, 176–178). А проблема «хищнического хозяйства», неуклонно истощающего ресурсы земли, в свою очередь переходит в проблему «ложной цивилизации, которая превращает средство в цель, из орудия делает идола и для удобства некоторых приносит в жертву то, что необходимо для всех» (5, 178). У Федорова — та же логика развития мысли; в IV части «Вопроса о братстве», да и не только там, разворачивается критика «торгово-промышленной цивилизации», цель которой — потребление и комфорт, цивилизации захребетнической, паразитарной, планомерно уничтожающей землю. Вот фрагмент, где все, от первого и до последнего слова, предвосхищает тезисы Соловьева: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глады и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (I, 197).

От Федорова идет и развернутая в статье «Еврейство и христианский вопрос» оппозиция «город–село»: «Разрастание наших городов (особенно в последние тридцать лет) породило лишь особую буржуазную цивилизацию с ее искусственными потребностями, более сложными, но отнюдь не более возвышенными, чем у простого сельского народа. Между тем большая часть нашей промышленности существует только для удовлетворения этих искусственных (а иногда и отвратительных) потребностей городской цивилизации. <...> Наши города вместо того, чтобы быть нервными узлами социального организма, скорей похожи на вредных паразитов, истощающих народное тело. Наша городская цивилизация все берет от земли и ничего не дает ей взамен» (5, 177). Параллельные места у Федорова можно приводить и приводить (в IV части «Вопроса о братстве...» см. I, 230, 251–252, 288).

Ища путей преодоления земледельческого кризиса, Соловьев, в близком Федорову духе, говорит о необходимости коренным образом переориентиро-

* Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 399.

вать жизнь города, обратив ее к натуральным нуждам села («Город должен помогать селу, должен быть с ним солидарен в общем интересе»), призывает интеллигенцию и общество «к дружному и солидарному действию для общего блага», во имя «общей созидательной цели» (5, 176–178). Затрагивает и вопрос о роли науки и техники в подъеме села, в предотвращении оскудения земли («разумное сельское хозяйство и в материальном отношении есть дело весьма сложное, оно требует деятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается в технических изобретениях и открытиях» (5, 176)). Так что вопрос о «рассуждающих интеллигентах», в случае, конечно, их обращения «в разум истины», для философа отнюдь не закрыт.

И тем не менее Соловьев в своем поиске средств противодействия «оскудению земли» не идет дальше лозунга рационального землепользования, повышения культуры обработки почвы, индустриализации деревни. И хотя Федоров также не отрицал необходимости внедрения в сельскохозяйственное производство новых изобретений и признавал в этом смысле значение «мануфактурной промышленности», но вовсе не в этих, с его точки зрения, «паллиативных» мерах видел он решение «продовольственного вопроса», указывая, что лежит этот вопрос гораздо глубже сферы социально-экономической, коренится в самом природном порядке существования, а значит и не может быть решен вне регуляции: «Голод и смерть, — писал он, — происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал» (I, 250). Соловьев же в данном случае сужает мысль Федорова, обстригает ее, помещает в более привычную для восприятия систему координат.

Подобным же образом поступает он в 1880-е гг. и с рядом других идей Федорова. Так, в работе «Россия и Вселенская церковь» и связанной с ней статье «Русская идея» активно проводится представление о Троице как высшем образце для человеческого общежития; Божественное Троиединство указывает на «*совершенный* идеал человеческого общества» (11, 114). По Федорову, этот идеал во всей полноте осуществим лишь в бытии преображенном, избавленном от зла и смерти: «Троица — *это церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*» (I, 90); начала соборности воплощаются в человечестве по мере обожения им себя и мира, — а труд обожения не может ограничиться только социумом, не затрагивая ни психофизиологической сферы каждой отдельной личности, ни природного порядка вещей с его взаимным стеснением и вытеснением (небратство и рознь вещества). Соловьев вполне разделял эту точку зрения, сам неоднократно ее высказывал. И тем не менее в работах по теократии он словно сознательно ограничивает проблему преображения прежде всего уровнем межчеловеческих отношений. В результате возникает концепция «социальной троицы человечества», ипостасями которой выступают церковь, государство и общество: в идеальном устройении социума они не противоборствуют, но и не соподчинены, а существуют «свободно и державно», «в безусловной внутренней связи» друг с другом и ведут человечество путями правды (11, 117). Еще один подобный пример: в статье «Русская идея» Соловьев активно пользуется ос-

новными категориями Федорова: сыновство, братство, отечество: «Истинная будущность человечества, над которой нам надлежит потрудиться, есть *вселенское братство, исходящее из вселенского отчества чрез непрестанное моральное и социальное сыновство*» (11, 114). Но содержательное наполнение этих категорий у него здесь иное. Если для Федорова сыновство и братство утверждаются через возрастание любви к отцам и предкам (отечество), через соединение живущих для воскрешения умерших, то для Соловьева они стяжаются в первую очередь «признанием морального авторитета общего отца», олицетворяемого... римским первосвященником.

Вряд ли такие интерпретации могли удовлетворить Федорова. Как не удовлетворяла и выдвигаемая Соловьевым идея союза «трех властей» — священной царской, пророческой: «вселенский первосвященник», «национальный государь» и «пророк», «вдохновенный глава человеческого общества в его целом», обеспечивают, по Соловьеву, духовный авторитет Вселенской Церкви и являются вожатаями человечества (единство этих верховных лиц он также уподоблял единству ипостасей Троицы). В учении самого Федорова была развита лишь идея царской власти, раскрывалось религиозное значение самодержавия: царь, стоящий «в отцов и праотцов место», предстал как восприимчик и воспитатель народа, призванный приуготовить свой народ к участию во всеобщем отеческом деле, возглавляемом Церковью. Говорить о земном представителе власти церковной мыслитель не считал необходимым, поскольку глава Церкви — Христос, а в человечестве, коль скоро соединяется оно в церковном теле на началах соборности, «по образу и подобию Пресвятой Троицы», принцип субординации уже излишен. В выставляемой же Соловьевым фигуре пророка Федорову виделся некий элемент гордыни, особенно в свете некоторых особенностей личности Соловьева, склонного к профетизму и отчасти примеривавшего на себя эту роль.

Итак, в 1883–1888 гг. отношения Федорова и Соловьева осложняются. Время от времени они общаются, но со стороны Федорова крепнет недовольство умонастроениями Соловьева, которое резко усиливается в 1887–1888 гг. (пик прокатолических настроений философа).

Об одной из размолвок двух мыслителей узнаем из письма В. С. Соловьева брату Михаилу от 16 (28) декабря 1888 г.: «А вообще *жить* в Москве не расположен по множеству причин <...> Я в иных отношениях непомерно впечатлителен, быть может потому, что у меня, яко у недоноска, слишком тонкая кожа. Помнишь нелепое происшествие с Н. Ф. Федоровым? Надеюсь, ты не заподозишь меня в каком-нибудь дурном *чувстве* к этому “воскресенья ради” юродивому. Но его вздорный поступок своей неожиданностью перевернул все мое *конкретное* представление о человеке и сделал прежние отношения *реально-невозможными*. Нечто подобное произошло у меня с Ив<анцовым>-Плат<оновым> <...> и все дело именно в неожиданности. Например, Страхов, которого я люблю, но которого всегда считал свиньей порядочной, нисколько меня не озадачил своей последней мазуркой, и хотя я в печати изругал его как последнего мерзавца, но это нисколько не изменит наших интимно-дружеских и даже нежных отношений» *.

* Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С. 295.

Впоследствии Петерсон и Кожевников пытались установить обстоятельства упомянутой Соловьевым размолвки. Ссылаясь на публикацию данного письма в журнале «Богословский вестник» (1916. № 1), Петерсон спрашивал Кожевникова: «...о каком “вздорном” будто бы поступке Н<иколая> Ф<едорови>ча говорит тут Соловьев? Не знаете ли Вы, нельзя ли спросить об этом С. М. Соловьева или же М. С. Соловьева, если он жив? Не откажите сообщить об этом все, Вам известно. Не знает ли об этом Лопатин или Е. Н. Трубецкой?»*. 20 августа 1916 г. Кожевников отвечал Петерсону: «О quasi “нелепом” случае с Н<иколаем> Ф<едорови>чем, упоминаемом В. С. Соловьевым, я поручил навести справки у его племянника С. М. Соловьева. Ответа не имел»**.

Можно предположить, что «нелепое происшествие с Н. Ф. Федоровым» так или иначе было связано с выступлением Соловьева в конце марта 1887 г. в Москве с двумя лекциями о славянофильстве, прочитанными в пользу Общества нуждающихся студентов. Соловьев тогда публично высказался за союз императорства и папства, вызвав возмущение московской публики, травлю в печати и неприятные объяснения с целым рядом лиц. Федоров, по всей видимости, непримиримо и резко отреагировал на прозвучавший с трибуны призыв признать всецерковный авторитет римского первосвященника, — этот призыв как бы подтверждал его опасения, что соловьевский вариант соединения церквей, будучи осуществлен в реальности, обернется обыкновенной унией. Возможно, мыслитель не просто высказал Соловьеву свое негодование в частной беседе, но и подверг его остракизму публично, в стенах библиотеки Румянцевского музея, — как это позднее случится с Л. Н. Толстым после публикации его письма «О голоде» в газете «Daily Telegraph».

Письмо Соловьева брату явственно свидетельствует о его болезненной реакции на размолвку с Федоровым: с одной стороны, здесь резкая оценка поведения мыслителя («вздорный поступок»), с другой — плохо скрываемая горечь. Примечательно упоминание в связи со случившимся А. М. Иванцова-Платонова, профессора Московского университета, у которого Соловьев учился, с которым в 1870-е гг. ощущал глубокое духовное и идейное родство и которого, так же, как и позднее Федорова, называл своим «достоуважаемым учителем»***. Как известно, А. М. Иванцов-Платонов не принял католических симпатий Соловьева, выступив оппонентом работы «Великий спор и христианская политика». И это расхождение с человеком, духовно близким, ратовавшим за плодотворный диалог веры и знания, церковной и светской мысли, не прошло бесследно для Соловьева.

Отношения с А. М. Иванцовым-Платоновым и Н. Ф. Федоровым Соловьев в письме брату противопоставляет своим отношениям с Н. Н. Страховым, указывая на то, что идейная полемика, пусть даже самая бесцеремонная, этим отношениям не помеха. Но это так именно потому, что данные отношения — иного рода, строятся на почве личной, дружеской, чисто человеческой симпа-

* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 50.

** Там же. Ед. хр. 43. Л. 81 об.

*** См.: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. С. 207.

тии, они и не предполагают родства мысли и творчества, — ведь основные религиозно-философские ориентиры Соловьева и Страхова противоположны: один оправдывает и утверждает историю как путь к богочеловечеству, другой исходит из идеи краха и неудачи истории. В случае с Соловьевым и Иванцовым-Платоновым — налицо общение людей, близких по многим позициям. Что же касается общения Соловьева и Федорова, тут родство намного теснее. У них одна религиозная установка: на сотрудничество Божественных и человеческих энергий в деле преображения мира; оба утверждают идею истории как богочеловеческой «работы спасения». Именно этим духовным родством держатся отношения двух мыслителей, потому и идейные расхождения чреватые в данном случае разрывом личных связей.

Мы не знаем, как именно отвечал Соловьев на критику Федорова, и отвечать ли вообще. Во всяком случае, в разбираемом письме к М. С. Соловьеву он явно говорит о Федорове «с сердцем». Иной, шутливо-добродушный тон — в письме к К. Н. Леонтьеву, которое Н. В. Котрелев датирует концом февраля — первыми числами марта 1885 г.: «Ваши слова, действительно, имеют для меня больше значения, чем что бы то ни было. И не потому только, что я в последнее время Вас сердечно полюбил, ибо Лопатина или Дм. Цертелева я тоже люблю и уже давно, — и не потому, что Вы умный человек, ибо Страхов тоже очень умен, и не потому, наконец, что у Вас оригинальные взгляды, ибо у библиотекаря Федорова, который непременно хочет, чтобы дети рождали своих родителей, — взгляды еще оригинальнее Ваших»*.

Этот шутливо-добродушный, а точнее — подчеркнуто-легковесный тон по отношению к человеку, которого еще недавно Соловьев называл «учителем и утешителем», весьма примечателен. Впрочем, отнюдь не следует торопиться с выводом об «отрезвлении» философа и его отходе от идей московского библиотекаря. Заметим: именно такой шутливо-легкий тон в стихах Соловьева «Das Ewig-Weibliche. Слово увещательное к морским чертям», в поэме «Три свидания», воспроизводящих ключевые моменты духовной жизни философа, — моменты откровения, встречи с трансцендентным, с тем, что за пределами земной реальности. В соловьевской поэзии подчас самое значительное, самое дорогое, самое сокровенное, поднимаясь из глубин человеческого «я», — где оно сосредоточенно прорабатывается умом, переживается сердцем, — переставая быть «внутренним», неозвученным, ненаписанным словом, являясь «мирови», набрасывает на себя покров легкой шутки, воздушной иронии. Это вполне понятная мимикрия — нужно же защититься от насмешки и осуждения, от «людского» и «мирского» суда, от «человеческого, слишком человеческого», «обывательского» мнения. Шутка — необязательна и неотвественна. Она не претендует на учительство и не стремится быть «истиной в последней инстанции». Кстати, когда философ в шутливой форме ведет речь о трансцендентном и «о последних вещах», он предполагает различные степени вникания в смысл стихотворения или поэмы: кто-то не пойдет дальше профанического их восприятия (шутка она шутка и есть), а кто-то, Бог даст, и различит «под грубою корою вещества» сиянье Божественного света.

* Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин], 1934. С. 147.

Подобная же шутливость и самоирония характерны и для эпистолярного творчества философа. Важные события жизни, сильные переживания Соловьев весьма нередко подает в своих письмах с оттенком шутки или каламбура. Так что для исследователя иная шутливая фраза — как лакмусовая бумажка, как указание: вот здесь надо искать, именно здесь собака зарыта. Вспомним опять-таки московские лекции 1887 г. о славянофильстве. После этих лекций последовали письма Соловьева к А. А. Фету, Ф. Б. Гецу, Н. Н. Страхову, Н. Я. Гроту, — и во всех них с некоторыми незначительными отличиями повторялась клишированная формула: «Лекцией своею я столько же доволен, сколько недовольна ею славянофильствующая московская публика. На щи и кашу бедным студентам <...> я собрал около двух тысяч рублей и сказал то, что хотел сказать» (письмо к Фету); «Две недели тому назад я прочел здесь в пользу бедных студентов публичную лекцию, которая доставила этим студентам около 2000 руб., а московской славянофильствующей публике — большое неудовольствие. Я же хотя по причине болезни читал слабо, но доволен, что умел сказать, что хотел» (письмо к Гецу); «Я прочел две публичных лекции “Славянофильство и русская идея”, чем доставил 2000 р. студентам и большое неудовольствие московской публике» (письмо к Страхову); «Не помню, писал ли я Вам о своей публичной лекции. Я доволен тремя ее результатами: 1) сказал, что хотел, — и когда состоится соединение церквей, будущий историк помянет этот день; 2) доставил сиротам студентам 2000 рублей; 3) вызвал *бессильный* гнев московской публики» (письмо к Гроту)*. Сам факт настойчивого повторения одной и той же версии случившегося, притом в близких выражениях, указывает на то, что, по-видимому, не так уж легко и просто пережил философ «неудовольствие» против него Москвы и москвичей и «критику справа». И неизменно присутствующая в рассказе Соловьева ирония, с одной стороны, род самоиронии (посмеялся — возвысился над ситуацией), с другой — маскировка своих истинных чувств от окружающих.

При оценке высказывания Соловьева о Федорове в письме к Леонтьеву следует учитывать и то обстоятельство, что Владимир Сергеевич заведомо знал: идеи Федорова не могут вызвать сочувствия у его корреспондента, твердо отстаивавшего идею краха и неудачи истории (достаточно вспомнить резкие нападки Константина Николаевича на «мировую гармонию» Достоевского). В переписке с друзьями и близкими ему людьми Соловьев в целом ряде случаев настраивается на волну адресата, учитывает его убеждения и при разногласиях предпочитает не раздражать прямыми и безапелляционными заявлениями, высказывая свою точку зрения в достаточно мягкой, порой иносказательной, иногда опять-таки шутливой форме (в отличие от ряда публицистических выступлений философа, где он гораздо более категоричен). В этом — еще одно объяснение той доброй иронии, которой проникнута характеристика «библиотекаря Федорова» в письме к Леонтьеву, — тон Соловьева в данном случае просто не мог быть ни особо серьезным, ни тем более апогетическим.

И все же, несмотря на общность религиозно-философской позиции, которая, подчеркнем, всегда связывала Соловьева и Федорова, идейные и такти-

* Соловьев В. С. Письма. Т. III. С. 115; Т. II. С. 145; Т. I. С. 34, 177.

ческие их «несогласия» во второй половине 1880-х гг. были налицо. Е. Н. Трубецкой свидетельствует, что именно в эти годы ему «приходилось слышать от Соловьева о Федорове как о мыслителе, у которого необыкновенно глубокие и даже гениальные мысли облакаются в необыкновенно странную, чудаческую форму: глубоким и истинным он считал “проект” Федорова, но он весьма скептически относился к предлагаемым последним *способам осуществления* этого проекта» *. Своей кульминации «несогласия» двух мыслителей достигли в 1887 — первой половине 1888 г. С 1888 г., когда Соловьев обосновывается в Петербурге, личные их контакты — в последние годы и так, по всей видимости, нерегулярные, — сводятся к минимуму. Однако уже с конца 1888 г., когда Соловьев постепенно отходит от церковного вопроса и возвращается к философии и метафизике, намечается тенденция нового его поворота к идеям Федорова, что и приводит к новому сближению — осенью 1891 г.

Но сначала несколько слов о том, какие именно темы подготовили это сближение.

В 1889 г. в № 1 журнала «Вопросы философии и психологии» выходит статья Соловьева «Красота в природе», в 1890 г. в том же журнале появляется статья «Общий смысл искусства». В этих статьях Соловьев дает очерк своей эстетической концепции, развивающей идею искусства как творчества жизни.

Свои рассуждения о назначении искусства и задаче творчества мыслитель основывает на идее «продолжающегося творения»: оно представляет собою не одновременный акт, а «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала: сперва в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных — с неизбежными здесь муками, тупиками, «неоконченными набросками неудачных созданий» — и, наконец, в человеке. Степень одухотворенности материального мира, воплощенности в нем идеального первообраза, по мысли философа, выражается в красоте. Красота есть «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» (6, 41), «духовная телесность» **. Эволюционный процесс необходимо включает в себя момент эстетический — как мерило совершенства и гармонии. Свой венец он обретает в человеке, в котором создана абсолютная форма для бытия духа: «вместе с наибольшей телесною красотою» является «и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» (6, 73). Человек — «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо» (6, 76), а значит, он не только объект преобразующего воздействия духа, но и носитель, субъект его и в этом своем качестве призван стать активным «деятелем мирового процесса», способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

Творчество человека как бы продолжает «то художественное дело, которое начато природой» (6, 75), но уже на новом, более совершенном уровне, ибо красота в природе не затрагивает самой основы существования вещей этого мира, а она — по-прежнему непросветленна и хаотична, в ней царствуют сти-

* Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. 82.

** Соловьев В. С. Письма. Т. III. С. 121.

хийные, «темные силы», являются «смерть и разложение». «Красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни» (6, 78). Потому и задача человека — распространить начало духа и сознания не только на форму бытия природы, но и на способ ее бытия, приведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге. И искусство — одно из главных средств на этом пути. Его конечная цель есть жизнетворчество, в пределе оно «должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» (6, 90).

Конечно, это идеальная задача искусства; и в своей нынешней природе художник не способен возвыситься до «пресуществления» и «творчества» «действительной жизни», просветления и одухотворения материи. Он творит лишь другую реальность — художественную, которая и вправду неподвластна разрушительным законам естества, но и никак не воздействует на них; в лучшем случае она гармонизирует душу человека и бессильна преобразить бытие. Однако это отнюдь не означает, что пределы человеческому искусству положены лишь в самодовлеющем творчестве идеальных форм, отделенных непреходимой пропастью от живой, пусть суетной и грешной, но реальной жизни, — как то утверждают адепты «чистого искусства». По мысли Соловьева, в творчестве «второй действительности» — не специфическое качество искусства, а скорее знак его теперешнего несовершенства, или, если угодно, принадлежность лишь одной из стадий его развития и роста в человечестве. Такое творчество находит свое оправдание не в самозамкнутости, но в сознании того, что созидаемая им «вторая действительность» есть только проект грядущего состояния мира, в котором будет уже преодолена «темная сила», одержащая ныне «материальное бытие». Искусство настоящего призвано явить собой «пророчество» о Царствии Небесном, стать «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни» (6, 84). Но это пророчество не исчерпывает назначения искусства, ибо в конечном счете «художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста» (6, 90), и осмысленным, религиозно-творческим усилием человека может — и должно — пресуществиться в дело реального преобразования мира на началах красоты и гармонии.

В своих эстетических идеях Соловьев наиболее тесно связан с Федоровым, который еще на рубеже 1870–1880-х гг. развивал идеи эстетики жизнетворчества*. Мыслителей роднит особый подход к понятию красоты — не как к категории собственно эстетической, а как к категории прежде всего онтологической: красота для Федорова и Соловьева являет собой меру совершенства творения, его одухотворенности, благодати, полноты, становится одной из главных характеристик божественного плана бытия. Сближает Федорова и Соловьева и тезис о преображающей, регулятивной способности искусства: в камерном, предварительном, «опытном» виде оно осуществляет тот принцип

* Об эстетике Федорова см. в статье С. Г. Семенович «Об одном религиозно-философском диалоге. Лев Толстой и Николай Федоров», помещенной в наст. Антологии.

регуляции, который должен стать основой действия человека в мире. У обоих встречаем разделение искусства символического, воссоздающего лишь «мертвые подобию», и реального — «искусства действительности». У обоих указано на великую воспитующую роль искусства, которое в своих совершенных созданиях являет человеку зримый образ благобытия. Наконец, у обоих искусство, озаренное высшим, религиозным идеалом, выступает в качестве главного инструмента преобразования мира и человека. Только Федоров говорит еще и о союзе искусства с научным творчеством, а Соловьев в данном случае об этом умалчивает.

Кстати, не лишен интереса тот факт, что в конце 1880-х гг. проблемами эстетики практически одновременно занимаются мыслители, составлявшие в начале десятилетия своеобразный духовно-творческий триумвират: Н. Ф. Федоров, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Толстой работает над статьей об искусстве, Соловьев пишет указанные эстетические работы, Федоров завершает работу «Собор», в которой одной из стержневых тем является тема искусства и его роли во всеобщем деле. И все трое заявляют о кризисе творчества, о неудовлетворенности культурой, неспособной к действительному, а не символическому преобразению жизни, говорят о необходимости религиозизации искусства, его служения высшим христианским целям и ценностям.

Общность эстетической позиции Федорова и Соловьева отчасти и предопределила новое сближение мыслителей, произошедшее осенью 1891 г., хотя в центре его стояли совсем иные темы.

1891 г. был для России голодным годом. Из-за сильной засухи и ветров ряд центральных губерний страны постиг неурожай. К осени стало ясно, что голода не миновать и что предотвратить рост числа голодающих практически невозможно.

В этот голодный год Федоров много размышляет над проблемой регуляции: по его мысли, необходимы первые конкретные шаги в этом направлении, первые опыты атмосферической регуляции, которая помогла бы предотвратить губительные засухи и неурожаи (кстати, в августе 1891 г. в Америке проводились первые опыты искусственного вызывания дождя). Тогда же им был предложен проект франко-русского книгообмена, призванного заложить основу более тесного сближения двух народов, способствовать их объединению в деле регуляции, и заявлена идея «всенаучного съезда» по вопросу о борьбе с естественными природными бедствиями и о задачах в этом деле науки.

В свою очередь, Соловьев активно участвует в общественном движении в помощь голодающим. В октябре 1891 г. выходят в свет его статьи «Наш грех и наша обязанность» и «Народная беда и общественная помощь», в которых, в связи с неурожаем и голодом, философ вновь поднял проблему, поставленную им еще в первой половине 1880-х гг., — проблему действительной помощи народу со стороны образованного класса в организации рационального землепользования, проблему «широкого и организованного общественного действия» в деле преобразования деревни.

Октябрь Соловьев проводит в Москве, готовясь к выступлению в Психологическом обществе. Из заметки Федорова «Еще раннею весною 1889 г. Соловьев говорил...» и письма его к Петерсону от 26 марта 1892 г. (IV, 54, 247)

следует, что 10 октября состоялась встреча двух мыслителей. Вероятно, содержанием их беседы был голод 1891 г. и меры борьбы как с бедствием этого года, так и с подобными ему в будущем, причем Федоров в очередной раз раскрыл перед Соловьевым идею регуляции, развил мысль о необходимости объединения усилий ученых всего мира в разработке способов борьбы со стихийными природными катаклизмами. Николай Федорович высказал убеждение, что только участие в «святом общем деле» обратит «ссловия и народы, чего нельзя достигнуть никакими революциями» (IV, 247), и предложил Соловьеву выступить с этими идеями от своего имени, причем изложить в данном выступлении его конкретные проекты: искусственного вызывания дождя, франко-русского книгообмена, всенаучного съезда.

По свидетельству Федорова, Соловьев сначала «охотно принял» на себя «литературную обработку» сказанных идей и проектов; мыслители договорились о встрече 12 октября (дата была предложена самим Соловьевым). Однако «в самый день 12 октября» Соловьев внезапно «отказался от общей работы» (IV, 247).

Те исследователи творчества Соловьева, которые предпочитают разводить его с Федоровым, видят в этом отказе еще одно свидетельство отрицания Соловьевым средств науки и научного знания в деле преобразования мира и человека. Однако если бы Соловьев действительно активно не принимал идею регуляции, не был согласен с задачей религиозизации науки, не признавал ее участия во всеобщем деле, то скорее всего он вообще не дал бы своего согласия выступить с изложением данной идеи и не взял бы на себя литературную ее обработку. То же, что первоначально, руководствуясь «первым добрым порывом» (там же), Соловьев согласился публично обнародовать идею регуляции (и не нехотя, а «охотно»), свидетельствует как раз об обратном. Другое дело, что своим согласием он как бы противоречил тому, что высказывал Федорову за два с половиной года до этой встречи: для осуществления общего дела нужно десять или двадцать пять тысяч лет, и к задачам регуляции можно будет приступить лишь в отдаленной перспективе, после теснейшего объединения человечества под эгидой Вселенской церкви. Впрочем, реальная картина надвигающегося бедствия могла и поколебать это его убеждение. Не зря же замечал Федоров: «А между тем метеорический погром 91 года вызывает общее дело, ибо требует объединения всех народов в деле регуляции слепой силы, порождающей неурожай. Итак, жизнь выдвигала тот вопрос, о котором, по-видимому, не стоило и думать» (IV, 54).

Сам Соловьев причину своего отказа открыто выступить с изложением учения всеобщего дела, изложением не отвлеченно-умозрительным, метафизическим, как это было в прошлые годы, а реально-практическим, объяснял в письме к Федорову «обстоятельствами публичного свойства» (IV, 244). Текст письма до нас не дошел, но о его содержании отчасти можно судить по наброскам ответа Федорова (IV, 244–245). «Прямо и просто» заявить о необходимости регуляции природы, да еще проиллюстрировав это конкретными примерами опытов искусственного вызывания дождя, философ не решился (слишком непривычно и «странно» прозвучало бы такое заявление в ученом собрании Психологического общества). Тем более не решился он и открыто обнародовать идею воскрешения умерших — как известно, подобная попытка

познакомить слушателей с идеей воскрешения и освоения космических пространств, предпринятая несколькими годами ранее в открытом заседании того же общества Л. Н. Толстым, вызвала «неудержимый смех всех присутствующих» (IV, 46). Сам Федоров так комментировал отказ Соловьева: «Опасаясь больше всего быть смешным, — другой опасности для Соловьева и не могло, конечно, быть в нашем столь якобы нетерпимом обществе — Соловьев не имел достаточно смелости, чтобы открыто и прямо сказать, что задача, дело общее, многовековое, дело Божие и вместе человеческое — есть всеобщее воскрешение» (I, 384).

Федоров был убежден, что от открытого обнародования его проектов в Психологическом обществе Соловьева удержал прежде и более всего страх быть осмеянным: не обруганным — полемики как таковой философ не боялся, на своем веку ему пришлось пережить немало критических баталий; к тому же громкие споры на публике и в печати только привлекали внимание к столь страстно обсуждавшейся точке зрения, повышали ее ценность в глазах окружающих, — а именно осмеянным. Разве это мыслимо: он, пророк богочеловечества, проповедник воссоединения церквей, апостол «вселенского христианства», вдруг предложит палить из пушек по облакам!

Как вспоминал Петерсон, несколькими годами спустя, в 1897 г., в период третьего сближения Соловьева и Федорова, Николай Федорович спросил, почему Соловьев, «признавая долг воскрешения, не скажет этого открыто», на что последовал ответ, «что тогда М. М. Стасюлевич признал бы его сумасшедшим» (IV, 610). Конечно, в данном случае Соловьев шутил, но ведь во всякой шутке есть доля истины...

Отказавшись выступить с прямым обнародованием федоровских идей, Соловьев в докладе в Психологическом обществе тем не менее в очередной раз сделал это прикровенно: ряд положений его реферата является предельно завуалированным и ретушированным переложением основных идей учения «всеобщего дела», на что, кстати, указал сам Федоров в работе «Проект соединения церквей», вторая часть которой представляла собой развернутый разбор соловьевского реферата. Критикуя историческое христианство за односторонний догматизм, индивидуализм, спиритуализм, за пассивное ожидание Царствия Божия, Соловьев определял христианство истинное как религию богочеловеческую, религию «общего дела», историческая задача которой — «перерождение человечества и мира в духе Христовом». И это перерождение мира есть перерождение коренное, затрагивающее не только «вся внутренняя» человека, но и материальную природу в целом. «Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти*», — этот тезис лег в основу всего реферата. Философ утверждал необходимость «по истинам веры преобразовывать жизнь человечества», высказывая тем самым излюбленную мысль Федорова об обращении догмата в заповедь: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр<имер>, в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл <...>» (6, 387–388). Впрочем, дальше этой общей декларации Соловьев не пошел, объяснив нежелание «излагать теперь

свой (на самом деле — федоровский. — А. Г.) взгляд на жизненное значение основных христианских истин, в особенности истины о триединстве Божества и о богочеловечности Христа», тем, что этот взгляд «слишком необычен и, изложенный в двух словах, был бы непонятен» (6, 388).

Прямым отголоском проблем, обсуждавшихся Федоровым и Соловьевым 10 октября 1891 г., стал и конец соловьевского реферата: замечание о «земной природе», которая «отказывается кормить человечество», и в связи с этим об «общей опасности, которая должна соединить и верующих и неверующих» в деле спасения «матери-земли» от омертвения, а себя — от смерти (6, 393). То, что первоначально, по договоренности с Федоровым, должно было составить содержательное ядро выступления, оказалось скомканным в двух невнятных фразах.

Главная идея реферата была дана «под сурдинку», основные смысловые акценты смещены в область критики исторической церкви, что создавало ощущение явного перекоса: о христианстве «живом, социальном, вселенском», создать которое, по Соловьеву, и должно нынешнее человечество, практически ничего не было сказано, кроме нескольких размытых и туманных фраз. Не в последнюю очередь именно это обусловило то явное непонимание сути реферата «О причинах упадка средневекового мирозерцания», которое обнаружилось после речи Соловьева.

Отказ Соловьева от публичного обнародования его идей болезненно подействовал на Федорова. Так же болезненно воспринял мыслитель и текст реферата (неузнаваемо затемнивший, по его мнению, содержание «всеобщего дела»), и полемику вокруг него: эта полемика казалась мыслителю особенно безнравственной на фоне расширяющегося бедствия, когда столь необходимо было согласие, соединение всех общественных сил; и в ее развязывании он винил прежде всего Соловьева.

Вряд ли после отказа от совместной работы с Федоровым Соловьев заходил в Румянцевский музей. Объясниться с мыслителем он попытался письменно. Помимо указаний на «обстоятельства публичного свойства» Соловьев сослался на то, что не всегда понимает Федорова (IV, 487). Федоров задумал ответное письмо (сохранились два черновых наброска), но, по всей видимости, так и не послал это письмо Соловьеву. Разбору реферата «О причинах упадка средневекового мирозерцания» он посвятил особую статью, позднее включенную в работу «Проект соединения церквей» (I, 378–386), где конкретно и делово раскрывал все те положения, которые столь метафорически и неопределенно изложил Соловьев.

Несмотря на несостоявшуюся совместную работу, осеннее общение с Федоровым не прошло для Соловьева бесследно. В 1892 г. в журнале «Русская мысль» выходит его статья «Враг с Востока», продолжавшая тему неурожая и голода 1891 г., затронутую в статьях «Наш грех и наша обязанность» и «Народная беда и общественная помощь». В центре статьи «Враг с Востока» — вопрос о прогрессирующем истощении и иссушении земли: «На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими восточными ветрами, которые, не встречая никакого препятствия в вырубленных лесах, доносят вихри песку до самого Киева» (5, 452). Этот вопрос уже поднимался Соловьевым в начале 1880-х гг. и в упомянутых

статьях осени 1891 г., однако в статье «Враг с Востока» в его трактовке появляются новые, весьма важные акценты: неплодородие земли и периодические засухи уже прямо связываются философом с объективными процессами, протекающими в самой природе: год от года происходят необратимые изменения почв, рельефа, климата, которые во сто крат усиливаются и убыстряются «беспечно-хищническими» действиями человека (Соловьев ссылается здесь на исследования В. В. Докучаева). Неурожай и голод 1891 г. предстают в трактовке философа как объективное следствие естественных природных бедствий и катастроф, что в очередной раз отсылает нас к идеям Федорова. Окончание статьи также выдержано в федоровском духе: Соловьев заявляет «о грозной *общей* беде», в противостоянии которой должны примириться враждующие партии, призывает оставить политические и религиозные распри и соединиться против «действительного и страшного врага» — «надвигающейся на нас с Востока пустыни» (5, 458, 465).

Идея ответственности человека и человечества за природу, за всю «меньшую тварь» земли прозвучала в том же году и в ответе Соловьева на анкету, составленную французским журналистом и социологом Ж. Юре. «...Было бы ошибочно, — писал Соловьев, — игнорировать, что человек имеет обязанности не только по отношению к своим ближним, но и к миру низшему — к земле и ко всему, что на ней обитает. Если он имеет право пользоваться природой для себя и для своих ближних, его обязанность также возделывать и улучшать эту природу для блага самих низших существ и, следовательно, он должен рассматривать их не только как средство, но и как цель»*.

В определенном смысле в 1891–1892 гг. Соловьев вновь встает перед лицом тех вопросов, которые впервые сформулировал именно Федоров, которые для самого философа были актуальны в начале 1880-х гг. и от которых он затем так старательно уходил всю вторую половину десятилетия в работах о теократии, ограничивая задачу христианства в истории созиданием совершенного общественного уклада («социальная троица человечества»). Суть этих вопросов такова: возможно ли нравственно-духовное и социальное совершенствование без преображения физического естества человека, возможно ли оно на фоне усиливающегося расстройтва «метеорического и космического процессов», под угрозой неминуемого истощения земли, перед лицом внезапно вспыхивающих эпидемий (1892 г. был годом пандемии азиатской холеры), возможно ли оно, наконец, при существовании смерти.

В самом общем виде на этот вопрос Соловьев ответил в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», критикуя спиритуалистический уклон в христианстве и ставя перед человечеством задачу спасения «омертвелой» природы. Отчасти ответ был дан и в упомянутых статьях о голоде. Наиболее же исчерпывающим образом философ высказался на указанную тему в шестнадцатой главе книги «Оправдание добра», в которой возделывание и преобразование «материальной природы (земли)» было представлено непременным условием нравственного отношения человека к окружающему миру.

Задача человеческого труда — в «преобразовании и одухотворении материальной природы» (8, 386). Но ведь такой труд уже предполагает выход за

* Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 448.

рамки только социального и только духовного совершенствования; фактически он и есть регуляция, к которой так настойчиво призывал Федоров.

Сам Федоров на протяжении 1890-х гг. внимательнейшим образом (как, впрочем, и в предыдущем десятилетии) следит за творчеством Соловьева. В его архиве сохранились заметки, посвященные основным работам философа, появившимся в эти годы (II, 169–180; IV, 54–67).

Данных о личных контактах двух мыслителей на протяжении 1892–1895 гг. мы не имеем. По всей видимости, в этот период они не общались. Соловьев работал над книгой «Оправдание добра», Федоров закончил текст брошюры о Толстом («В защиту дела и знания...»), писал работу «Самодержавие»... Тем не менее, несмотря на отсутствие непосредственных встреч с московским Сократом, семена, зароненные в предыдущие годы, дают новые всходы и *федоровская* струя в творчестве Соловьева вновь начинает нарастать.

Идея Боговоплощения и воскресения как центральных событий истории (и не человеческой только истории, а истории всего мироздания), открывающих эру богочеловечества, была краеугольным камнем построений Соловьева на протяжении всего его творчества. Но характерно, что своего рода кульминации она достигала тогда, когда Соловьев попадал в интенсивное поле федоровских идей: происходило как бы слияние двух духовных потоков, устремляемых в одну реку — реку «воды живой», испив которую никто не возжаждет вовек. Так было в 1878 г.: вспомним десятую лекцию по философии религии, состоявшуюся после чтения статьи Петерсона и двухчасового обсуждения с Достоевским вопроса о «долге воскресенья преждеживших предков». Так было в 1882 г.: несколькими днями спустя после знакомства с рукописью Федорова началась работа над лекцией-статьей «Жизненный смысл христианства». То же произошло и в 1890-е гг., в третий период творчества Соловьева. Контакты с Федоровым, имевшие место в 1891 г., вновь поставили в центр религиозно-философской рефлексии Соловьева факт Воскресения Христа, неразрывно связанный с будущим чаянием всеобщего воскресения. Первый по времени текст, отражающий сугубое внимание Соловьева к этому факту, — черновой комментарий на евангельский текст (Ин. 14: 12): «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня — дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, ибо Я к Отцу Моему иду» (выражаем благодарность А. П. Козыреву, обратившему наше внимание на этот текст). Пояснения публикатора комментария М. Смирнова, усматривающего в нем ряд содержательных переключек с рефератом «О причинах упадка средневекового мирозерцания», позволяют достаточно уверенно датировать его осенью — зимой 1891–1892 гг.

Опять, как и в случае со статьей «Жизненный смысл христианства», обращает на себя внимание выбор евангельского фрагмента, который становится отправной точкой движения мысли Соловьева. Именно эти слова Христа неоднократно цитируются и комментируются Федоровым, являясь в его учении одним из главных новозаветных аргументов идеи соучастия человеческого рода в деле регуляции природы и воскресения.

В центре размышлений Соловьева — тот же вопрос, который в свое время был поставлен Федоровым: «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» (I, 142). И в решении этого вопроса Соловьев движется в близком Федорову направлении, утверждая, что

дело победы над смертью Христом совершено, но не окончено и может быть доведено до конца только при содействии всего человечества в его единстве (см. об этом у Федорова: I, 142–146). Соловьев рассуждает так: «Действительно и совершенно смерть (как и грех) побеждена только в самом Христе, донныне только Его воскресение есть окончательное; воскресение же Им нескольких других людей, обнаружившее Его богочеловеческую власть над природой (как нового Адама), вместе с тем показывало, что даже для самого Бога невозможно дать человеку вечную жизнь посредством *внешнего действия*; ибо воскрешенные Христом Лазарь, дочь Иаириова и сын вдовы Наинской после этого своего воскресения опять *умерли*»*. Для стяжания вечной жизни, окончательного спасения «от греха и смерти» необходимо не просто «внешнее действие» силы Божией, но и внутреннее содействие самого человека «действующей в нем благодати Божией», его «духовно-телесное перерождение»**. Утвердив, таким образом, идею соучастия каждой конкретной личности в деле собственного спасения и воскресения, Соловьев делает следующий шаг и формулирует принцип соборности спасения: один, отдельно взятый человек не может полностью победить в своей природе начало смерти, переродить себя «духовно-телесно», ибо смерть есть «общее состояние всех, общее наследство земной природы, в котором каждый участвует по-своему и в свою меру, но все-таки участвует в одном и том же вместе со всеми, а потому при всех индивидуальных различиях этого участия, коренное и окончательное спасение должно быть общее»***. Наконец, звучит излюбленный тезис Федорова о том, что одиночное бессмертие невозможно ни нравственно, ни физически.

С особой силой и полнотой тема Христова Воскресения как «начатка» воскресения всеобщего, в подготовке условий которого состоит задача человечества, прозвучала в письме Соловьева Л. Н. Толстому, написанном в июле 1894 г., но так по назначению и не отправленном, а затем в небольшой, но предельно сгущенной статье «Христос воскрес!», напечатанной в день Пасхи 1897 г. в цикле «Воскресные письма» (характерно, что эта статья, вобравшая в себя основные формулировки письма к Толстому и в ряде мест с ним текстуально перекликающаяся, была написана и опубликована в год нового, третьего по счету сближения Соловьева и Федорова). Привлекает внимание в данном случае особый поворот темы, вчерне представленный опять-таки еще в «Чтениях о Богочеловечестве» и статье «Жизненный смысл христианства», но здесь обоснованный предельно логично и четко, исходя из идеи направленности эволюции. Воскресение Христа, по Соловьеву, не есть событие, внешним образом, как *deus ex machina*, вторгающееся в миропорядок; в поступательном восхождении бытия к высшему, одухотворенному, бессмертному состоянию «первая решительная победа жизни над смертью» (10, 34) внутренне необходима и закономерна. Воскресение Христа, открывающее путь ко всеобщему воскресению, есть энтелехия мироздания, его оправдание, его зиждущий смысл.

* Логос. Диалог Восток–Запад. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 269.

** Там же.

*** Там же. С. 270.

Второй момент, сближающий в данном случае Соловьева и Федорова, — это толкование Соловьевым понятия «чуда»: ощущение чуда мы имеем тогда, когда непосредственно идут друг за другом первая простая причина явления и само чудесное следствие, промежуточные же звенья, иногда отделяющие причину от следствия на множество этапов, скрыты или устранены, — оттого и выглядит новое явление удивляющим, сверхъестественным, предыдущим ходом развития никак не обусловленным. «Если мы, забыв о результатах всемирного процесса в его целом, будем только следить за различными новыми его стадиями, то каждая из них представится чудом. Как появление первого живого организма среди неорганической природы, как затем появление первого разумного существа над царством бессловесных было чудом, так и появление всецело духовного и потому неподлежащего смерти человека — первенца из мертвых — было чудом» (10, 37). Так Соловьев делает смелый логический ход, который, будучи доведен до конца, прямо привел бы его к выводам Федорова. Чудо, подчеркивает философ, является не просто предметом веры; оно может и должно быть постигнуто разумом: «...то, что представляется как чудо, *понимается* нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие» (там же). *Понимается*, продолжил бы Федоров, *усваивается и осуществляется*. Вполне возможно, что продолжил бы и Соловьев. В конце концов, ведь говорил же он в 1882 г. во вступительной лекции в университетский курс, следуя, кстати, мысли Федорова (и Аристотеля), о том, что «настоящее знание должно дать возможность человеку управлять предметом»*. Ведь представлял же он Христа как первоклеточку богочеловечества, где каждая личность, наряду с полной духовной жизни, будет обладать «всеми положительными возможностями бытия физического без его внешних ограничений» (10, 36–37).

Выдвинутая на первый план в разобранном выше отрывке начала 1890-х гг. тема «духовно-телесного перерождения» человека, целью которого является окончательная победа над смертью, разворачивается Соловьевым в работе «Смысл любви», и здесь вновь мы чувствуем проникающее влияние идей Федорова, его концепции «положительного целомудрия»**.

В 1894–1897 гг. в «Вопросах философии и психологии», «Вестнике Европы», «Книжках “Недели”», «Ниве» печатается отдельными главами центральный труд позднего Соловьева «Оправдание добра» (в 1897 г. он выходит отдельным изданием), в котором выстроена этическая система, не просто близкая этическому учению Федорова, а во многом из него исходящая. Поскольку тема «“Оправдание добра” Владимира Соловьева и “этика всеобщего дела” Н. Ф. Федорова» должна была быть составить предмет отдельного исследования и разбирать ее здесь мы не имеем возможности, ограничимся указанием наиболее очевидных параллелей и перекличек:

В главах первой и седьмой — это определение совести и стыда в качестве главных основ нравственности; характеристика «пути животного рождения

* РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 5.

** О перекличке содержания этой работы с идеями Федорова см.: Семенова С. Г. «Смысл любви» В. С. Соловьева // Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. С. 358–370.

или увековечения смерти» как «постыдного», «безжалостного и нечестивого», влекущего за собой «вытеснение или вымещение одних поколений другими» (8, XX), и противопоставление ему идеи «целости» человеческого существа (у Федорова — «положительное целомудрие»). В главе четвертой — характеристика первоначальной религии человечества как культа предков и утверждение значения «почитания умерших отцов» «в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества» (8, 110). В главе девятой — характеристика процесса развития мира как восходящей эволюции, устремляющейся к «откровению Царства Божия»; представление об истории как подготовке условий для богочеловечества. В главе десятой — идея соборности. В главе одиннадцатой — оценка буддизма как «религиозно-нравственного нигилизма», характеристика христианства как религии воскресения и обожения, в стяжании которых состоит задача человека и человечества. В главе шестнадцатой — определение труда как совокупной деятельности, которая «в окончательном своем назначении» должна «преобразовать и одухотворить материальную природу» (8, 386). В главе восемнадцатой — идея умиротворения; трактовка государства как средства воспитания, посредствующего звена на пути к совершенному богочеловеческому обществу, которое уже не нуждается в действии внешнего закона. Глава девятнадцатая — «Нравственная организация человечества в ее целом» — буквально пронизана идеями Федорова. Здесь впервые у Соловьева открыто высказана в печати идея соучастия человеческого рода не просто в деле «перерождения человечества и мира в духе Христовом», а именно в деле воскрешения умерших: «...полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших». При этом в качестве необходимого условия будущего воскресения ставится «одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще» (8, 452–453). Формулируется «высший принцип для педагогики: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному царству Божию и к воскресению всех» (8, XXXVI, 462). Наконец, говорится о «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения» (8, 505).

«Оправдание добра» не в последнюю очередь содействовало новому сближению Федорова и Соловьева, которое последовало осенью 1896 г. и длилось больше года — до конца 1897 г.

Вряд ли встречи Федорова с Соловьевым в этот период были регулярны: они могли происходить лишь во время приездов Соловьева в Москву. Посеще-

ния носили односторонний характер: Соловьев заходил в Румянцевский музей, следовательно, состоится или не состоится встреча, всецело зависело от него — так, впрочем, повелось уже давно, еще в 1880-е гг. Можно с уверенностью предполагать, что Соловьев и Федоров встречались осенью или зимой 1896 г., в середине апреля 1897 г. — точнее между 16 и 22 апреля: Федоров 15 апреля возвращается в Москву из десятидневного отпуска, а Соловьев 16 апреля пишет из Москвы М. М. Стасюлевичу, сообщая, что пробудет там «до начала будущей Фоминой недели» (*Соловьев. Письма. IV. С. 73*); осенью 1897 г., причем одна встреча (а может быть, и несколько встреч) произошла в октябре, когда Соловьев в очередной раз «застрял» в Москве. Об осенних встречах Соловьева с Федоровым узнаем и из письма Николая Федоровича Петерсону от 19 ноября 1897 г. (IV, 321). Точнее датировать встречи двух мыслителей за 1896–1897 гг. станет возможным после установления числа и времени поездок Соловьева в Москву.

В конце 1896 г. Соловьев знакомит Федорова с идеей «Воскресных писем». Этот замысел, предполагавший регулярную беседу с читателем в воскресный день (как бы по образу воскресной церковной проповеди), когда вспоминается главное — «всеспасующее» — событие мировой истории, вызвал сочувственный отклик Николая Федоровича, соотнесшего его со своей заветной мечтой о религиозизации литературы и журналистики. Свои мысли о том, как именно мог бы быть реализован проект «Воскресных писем», коль скоро он был бы одушевлен идеей активного христианства, Федоров изложил в письме к Соловьеву (носящем характерный подзаголовок: «О замене “Воскресных писем” “Воскресным Делом”» — IV, 313), которое, по всей видимости, так и осталось непосланным (впрочем, свой проект он мог раскрыть ему и устно, при встрече). За ходом публикации «Воскресных писем» в газете «Русь», начатой с января 1897 г., мыслитель внимательно следил, откликаясь на некоторые суждения Соловьева, а письмо «Что такое Россия» («Русь», 23 февраля (7 марта) 1897) стимулировало его на ответную статью «Что такое Русь?», впоследствии вошедшую в работу «Самодержавие» (II, 5–13).

Особый отклик Федорова должны были вызвать продолжившие цикл «Воскресных писем» «Пасхальные письма». Начало им было положено письмом «Христос воскрес!», датированным днем Пасхи, 13 апреля 1897 г., — в центре его была идея воскресения; остальные письма приурочивались к следующим воскресеньям после Пасхи: «О добросовестном неверии» (Неделя о Фоме), «Женский вопрос» (Неделя жен-мироносиц), «Восточный вопрос» (Неделя о расслабленном), «Два потока» (Неделя о самарянке), «Слепота и ослепление» (Неделя о слепом), «Значение догмата» (Неделя св. отцов I Вселенского собора). Отталкиваясь от событий,поминаемых в этот день Церковью, Соловьев касался животрепещущих вопросов современности, напоминая о соотносении текущего и вечного, современных тем и христианских метасобытий; он был убежден — и убеждал в том других, — что человечество должно продвигаться по пути истории, только отчетливо ощущая и сознавая эту связь.

Внимание Федорова к печатным выступлениям Соловьева в «Руси» наводит на предположение, что регулярные публикации в газете «Дон», начатые Николаем Федоровичем годом спустя, весной 1898 г., после приезда в Воро-

неж, первоначально задумывались им как своего рода аналог «Пасхальных писем». Первая из появившихся тогда статей — «Каменные бабы как указание смысла, значения музеев» (III, 165–170), раскрывавшая идею воскрешения через народные верования и погребальный культ, — состояла из двух частей, одна из которых должна была увидеть свет в самый день Пасхи, а другая — в следующее воскресенье, посвященное «уверению Фомы». Вслед за этим, во второе послепасхальное воскресенье («Неделя жен-мироносиц»), Федоров надеялся опубликовать «статью о мироносицах в новозаветном смысле» (см. письмо В. А. Кожевникову от 12 апреля 1898 г. — IV, 334). Однако замыслу воскресных статей на темы активного христианства не суждено было осуществиться: обе части статьи «Каменные бабы» появились только в четверг на Фоминой неделе, а статья о мироносицах так и не была напечатана.

В мае–августе 1897 г. Федоров и Соловьев, скорее всего, не встречались. Летнее время Федоров, по обыкновению, провел у Петерсона в Воронеже. 20 июля 1897 г. в местной газете «Дон» было опубликовано письмо Достоевского к Петерсону от 24 марта 1878 г. с обширным предисловием, написанным Федоровым. Имя Соловьева в публикации письма обозначалось инициалами «В. С. С.».

Вскоре после публикации письма Достоевского Федоровым была написана статья «Что такое Русь?», поводом к которой послужило четвертое воскресное письмо Соловьева «Что такое Россия». В этом письме, характеризуя историю России как дело собирания народов, а ее «коренной срединный народ» как «народ-собиратель», Соловьев задавался вопросом, «каким образом и во имя чего он их собирает» (10, 12), прямо переключаясь с Федоровым, поставившим этот вопрос полутора годами ранее, в заметке «Еще об историческом значении царского титула» (Русский архив. 1895. № 7): «...для чего нужно это собрание, это совокупление сил всех народов в одну силу, если завоевание не есть цель?» (II, 4).

Но идя от Федорова в постановке вопроса о цели собирания, Соловьев не стал предрешать на него ответ (хотя в предыдущих работах философа, и раннего, славянофильски окрашенного, и второго, теократического, периодов неоднократно повторялась мысль о России как стране, призванной восстановить истинное понимание христианства — религии всеобщего спасения, явить в своем историческом и социальном бытии начала вселенской правды, богочеловечества). Выдвинув тезис о прямой взаимосвязи между верой народа и его задачей в истории, он ограничился констатацией сложного положения русской церкви, ввергнутой в кризис расколом старообрядчества, и призвал к поиску выхода из разделения.

Статья Соловьева раздосадовала Федорова тем, что в ней, как и в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», основной упор был сделан на критику: там — исторического христианства, здесь — православия, в то время как альтернативный, положительный идеал так и оставался либо нераскрытым (в воскресном письме), либо заявленным самым общим, тезисным образом (в реферате). В ответной статье мыслитель дал четкое определение цели собирания: «...собрание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших» (II, 11), параллельно предста-

вив и свое понимание православия, которое отождествлялось им с активным христианством, основанным на идее имманентного воскрешения.

Статью «Что такое Русь?» Федоров первоначально надеялся провести через печать, тем более что предыдущая попытка напечатать письмо Достоевского к Петерсону удалась; не было остановлено цензурой и предисловие к публикации этого письма, прямо раскрывавшее некоторые основные положения учения о воскрешении. Кстати, в своей статье Федоров ссылался на публикацию в газете «Дон», выдвигая против Соловьева, якобы не знающего цели и смысла собиранья, его собственные заявления о глубоком сочувствии «долгу воскресенья преждеживших предков», сделанные еще в 1878 г.

Из письма Федорова Соловьеву от 19 ноября 1897 г. узнаем, что Николай Федорович намеревался напечатать статью «Что такое Русь?» в журнале «Гражданин». Но из того же письма следует, что данное намерение было оставлено, по всей видимости, не без влияния самого Соловьева, которому Федоров в одну из их осенних встреч передал эту статью. Возможно, именно в связи со статьей «Что такое Русь?» Соловьев и сказал Федорову, что «острый период увлечения Католицизмом прошел» (IV, 463), — ведь в ней был высказан ряд положений, направленных против прежних призывов Соловьева к признанию Православной церковью папского авторитета. И Федоров, видя изменение позиции Соловьева, раздумал печатать свою статью, чтобы не бить по ложным мишеням; кроме того, публичная полемика с Соловьевым в момент нового сближения с ним вряд ли была бы уместна, и мыслитель это понимал.

12 октября 1897 г., находясь в Москве, Соловьев пишет стихотворение «Родина русской поэзии», посвященное знаменитой элегии В. А. Жуковского «Сельская кладбище» (1802), а в примечании к его публикации в «Вестнике Европы» высказывает мысль о том, что эта элегия «может считаться началом истинно-человеческой поэзии в России»*. Вряд ли мы ошибемся, если выдвинем предположение, что стихотворение «Родина русской поэзии» было написано Соловьевым под влиянием осенних встреч с Федоровым.

На сельском кладбище явилась ты недаром,
 О гений сладостный земли моей родной!
 Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром
 Пленяла после ты, — но первым лучшим даром
 Останется та грусть, что на кладбище старом
 Тебе наваял Бог осеннею порой.

Философ стремится увидеть в сокровенных истоках русской лирики «печалование об умерших». И здесь он прямо идет от Федорова, который не раз отмечал, что этим чувством держится всякая истинная литература, не порвавшая своей связи с народным мирозерцанием (культ предков), с народным творчеством — «плачами» и «заплачками», зовущими умерших встать, пробудиться.

Впрочем, сам Николай Федорович, ознакомившись со стихотворением «Родина русской поэзии», по своему обыкновению, поспешил уточнить поэтический тезис Соловьева. В небольшом черновом наброске он подверг критике

* Вестник Европы. 1897. № 11. С. 68.

элегию Жуковского, указав, что в этом «произведении Городской Англии» нет ничего общего с «нашими народными причитаниями», «порождением Сельских кладбищ деревенской Руси!». «В причитаниях народ — сыны человеческие — приказывают земле расступиться и умоляют отцов подняться, взглянуть на своих детушек. За этот один стих можно отдать всю нашу светскую литературу. Можно ли сравнить эту мощь, повелевающую слепой силе, и эту глубину и нежность чувства с унижением высшего, отделившегося от народа класса — этих блудных сынов, — перед бесчувственной силою и с *тупою* <их> верою в ее умерщвляющее всемогущество и в слабость силы воскрешающей, так что ни крик петуха, ни даже ласточки щебетанье, ни дыхание юного дня не могут вызвать умерших» (III, 522).

Воспоминание об ушедших — одна из центральных тем в поэтическом творчестве Соловьева 1897 г. В этот год он пишет стихотворение «На смерть А. Н. Майкова» и два стихотворения памяти А. А. Фета:

Тихо удаляются старческие тени,
 Душу заключавшие в звонкие кристаллы,
 Званы еще многие в царство песнопений, —
 Избранных, как прежние, — уж почти не стало.

Мир же вам с любовью, старческие тени!
 Пусть блещет по-прежнему чистые кристаллы,
 Чтобы звоном сладостным в царстве песнопений
 Вызывать к грядущему то, что миновало.

(«На смерть А. Н. Майкова»)

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

Не скрыл он в землю дар безумных песен;
 Он все сказал, что дух ему велел, —
 Что ж для меня не стал он бестелесен
 И взор его в душе не побледнел?..

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы
 И скорбный стон с дрожащею мольбой...
 Непримиренное вздыхает сиротливо,
 И одинокое горюет над собой.

(«Памяти А. А. Фета»)

Основная интонация здесь — интонация печалования, то тихая и светлая, как в стихотворении, обращенном к Майкову, то вопрошающая и несмиренная, как в стихотворении памяти Фета.

В свое время А. К. Горский, автор серии очерков «Николай Федорович Федоров и современность», нашел в архиве мыслителя листок из «Вестника Европы» (1897. № 2), где было опубликовано стихотворение «Памяти А. А. Фе-

та» (разыскать этот листок мы не смогли). На полях листка имелись пометы, сделанные рукой Н. Ф. Федорова. Описание этих помет было приведено Горским в статье «Проективизм и борьба со смертью»: «Против последних двух строк (“но почему же...”) стоит там встречный вопрос: “А с чьей же могилой время может примирить?” Против строки Соловьева “Что ж для меня не стал он бестелесен?” Федоров замечает: “А для чего нужна бестелесность?”. И, наконец, на фразу последней строфы “Непримиренное вздыхает сиротливо” — Николай Федорович откликается: “Умерщвленное не может быть примиренным”»*. Чувствуя родство идеи и интонации, Федоров настаивает на четкости, ясности выражения (даже в поэтическом слове, по определению допускающем недосказанности и метафоры), требует от Соловьева *договорить* свою мысль, не признает никаких риторических вопросов, никаких намеков, коль скоро речь идет о «жизни и смерти», о долге живущих перед ушедшими.

Отношения Соловьева и Федорова в третий период их идейно-творческих контактов достигли своей кульминации осенью 1897 г. Не в последнюю очередь это было связано с полемикой, развернувшейся тогда на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» между Б. Н. Чичериным и В. С. Соловьевым по поводу книги «Оправдание добра». Характерно, что Чичерин, критикуя этическую систему Соловьева, касался как раз тех ее сторон, которые были близки самому Федорову, а зачастую прямо исходили из его учения. Упреки в преувеличении роли стыда (Соловьев видел в нем знак «высшей нравственной природы» человека); критика тезиса о том, что «религиозное чувство развилось от отношения детей к родителям», имело своим началом священный культ предков; выступление против концепции совершенного общества, которое будто бы может воплотить в себе христианский идеал Царствия Божия, — все эти претензии Федоров в определенном смысле относил и к себе самому, поскольку во многом именно у него почерпнул Соловьев те положения, на которые столь яростно обрушивался оппонент «Оправдания добра». Кроме того, центральным пунктом возражений Чичерина стало соловьевское понимание христианства: оппонент в принципе не допускал возможности выдвигать в качестве высшей цели бытия человека в истории идеал Царствия Божия, «бессмертия и нетленности», трактовал этот идеал лишь как трансцендентную норму и подчеркивал, что реальное человечество в своей реальной (а не метафизически транскрибированной) истории «не приблизилось ни на шаг к указанной цели — сделать всех людей безболезненными и бессмертными»**.

В своем ответе, помещенном в том же номере «Вопросов философии и психологии», что и отзыв Чичерина, Соловьев стремился главным образом опровергнуть некоторые предвзятые, а то и попросту неверные истолкования критика, проистекавшие из непонимания той сверхприродной, богочеловеческой логики, которая лежала в основе этических построений книги «Оправдание добра». При этом по ходу полемики он еще раз высказался по целому ряду тем, сближающих его с Федоровым. В частности, повторил мысль о культе

* *Остромиров А.* [Горский А. К.]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Харбин, 1928. С. 5.

** Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4 (39). С. 595, 621, 635.

предков как «естественном фундаменте религии». А касаясь проблемы стыда, подчеркнул, что нынешний организм человека с его естественными отправлениями (питание, выделения, половая жизнь и т. д.) не может быть признан мерилom совершенства. Существование этого организма полностью зависимо от среды, несамодостаточно, и такая, например, физиологическая функция, как выделение, есть лишь «частичное и, так сказать, хроническое проявление той аномалии, острое обнаружение которой дано в смерти и тлении». И «если бы человек обнаруживал достаточно жизненной силы, чтобы превращать в себя, или оживотворять все то, чем его питает внешняя среда», то явление выделения «было бы невозможно, как невозможна была бы тогда и самая смерть» (8, 678, 680). Ср. рассуждения Федорова в IV части «Вопроса о братстве...» о будущем, бессмертном организме человека: «Этот организм есть *единство знания и действия*; питание этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» (I, 281).

В архиве мыслителя сохранился целый ряд черновых заметок, посвященных полемике Соловьева с Чичериным, а также письмо его к Соловьеву, по всей видимости, так и не посланное (IV, 62–67, 318–321). Эти заметки одновременно — возражение Чичерину и критика Соловьева: аргументы последнего в защиту книги «Оправдание добра» мыслитель посчитал недостаточными, будучи убежден, что в центр ответа должен был быть поставлен вопрос о воскресительных основаниях этики, что следовало бы во всей полноте раскрыть активно-христианский идеал соработничества Божества и человечества в осуществлении обетований воскресения. Федоров даже намеревался обратиться с письмом к Чичерину, изложив собственные доводы в пользу указанного идеала. При этом в качестве *argumentum ad hominem* он, в частности, ссылался на письмо Достоевского, опубликованное в газете «Дон», в котором говорилось о «долге воскресенья преждеживших предков».

С публикацией письма Достоевского Федоров познакомил и Соловьева, надеясь, что в новой статье, направленной против Чичерина, тот упомянет это письмо, сделав его одним из орудий своей защиты. Тогда же Соловьев обещал мыслителю записать, «сколько припомнит», свой двухчасовой разговор с Достоевским, состоявшийся 24 марта 1878 г. (см.: IV, 321). Однако так и не исполнил этого обещания.

Вообще, статья Чичерина «О началах этики» и возражение Соловьева — одна из основных тем, которые Федоров обсуждал с ним при встречах осенью 1897 г. Сколько именно было встреч, мы не знаем. Не знаем также, имели ли место разговоры о том, каким именно образом следует отвечать Чичерину, до того, как вторая статья Соловьева была написана и сдана в редакцию «Вопросов философии и психологии» (напечатана в кн. 5 (40), ноябрь–декабрь 1897), или же они состоялись после, т. е. уже в то время, когда Соловьев в любом случае не смог бы ничего изменить в своем ответе. Так или иначе, в короткой заметке Соловьева «Необходимые замечания на “несколько слов” Б. Н. Чичерина» нет следов той аргументации, которую выдвигал Федоров.

Несмотря на это, во взаимоотношениях Соловьева и Федорова осенью 1897 г. доминирует доброжелательность и сердечность. Более того, Соловьев обещает Федорову содействовать напечатанию какой-нибудь его статьи, пред-

лагая подобрать текст, а Федоров, в свою очередь, удерживает Петерсона от посылки статьи «Что такое Русь?» архиепископу Антонию Храповицкому, в прошлом — оппоненту Соловьева (IV, 321). Похоже, мыслитель не устает надеяться, что Соловьев решится наконец выступить с изложением его идей уже не в философско-метафорическом, а в проективном ключе. Ведь еще в августе, после публикации в газете «Дон» письма Достоевского Петерсону, он не исключал возможности «поговорить» с «нынешними саддукеями, не признающими воскресения» «через Соловьева» (IV, 491).

Однако третье сближение Соловьева и Федорова также не оправдало надежд последнего. 3 января 1898 г. Федоров в письме к Петерсону, переписывавшему в то время статьи «Выставка» и «О храмах обыденных...» для возможной их публикации при посредстве Соловьева, сообщил о том, что необходимость в переписке статьи отпала: «Соловьев ничего не сделал, что обещал, и не остается надежды на выполнение обещания» (IV, 325). Далее Федоров сообщил, что познакомил Соловьева со своей статьей «Что такое Русь?» и высказал ряд замечаний в адрес книги «Оправдание добра», в частности по поводу трактовки Соловьевым евангельского текста: «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш небесный» (Мф. 5: 48). Суть замечаний проясняется при анализе черновых заметок Федорова, — мыслитель был неудовлетворен теми местами книги, которые по своему содержанию в той или иной степени перекликались с учением «всеобщего дела». И чем ближе была мысль Соловьева его собственной, тем строже он ее судил, упрекая философа в недоговоренности, «размытости», неточности формулировок; порой высказывался даже слишком пристрастно (подобное отношение имело свое объяснение — и о нем мы скажем ниже).

Эти ли критические замечания, которые могли неприятным образом действовать на Соловьева (хотя, по свидетельству Федорова, с его упреками по поводу трактовки евангельского текста философ согласился и даже говорил, что «легко изменит это место» (IV, 80)), знакомство ли Соловьева со статьей «Что такое Русь?» или какие-то иные причины остановили процесс нового сближения Федорова и Соловьева. Приезжавший в Москву в конце 1897 — начале 1898 г. Соловьев так и не зашел в Румянцевский музей (см.: IV, 321). Федоров, характеризуя третий период их сближения, в сущности так и не оправдавший его надежд, впоследствии вспоминал о двух допущенных им ошибках (имея в виду, скорее всего, критические замечания по поводу «Оправдания добра», высказанные им Соловьеву лично, и передачу последнему статьи «Что такое Русь?»); но тут же оговаривался, что и при отсутствии этих ошибок результат был бы тем же (IV, 463).

В конце марта 1898 г. Федоров уезжает в Воронеж, где и живет до середины августа. Мы не знаем, виделся ли он с Соловьевым в те два с половиной месяца (со второй половины августа по начало ноября), которые провел в Москве, оформляя свою пенсию и параллельно работая в библиотеке Музеев вольноотруждающимся. Хотя в принципе объективная возможность для встреч была, поскольку Соловьев с сентября по декабрь 1898 г. находился в древней столице*. Но с середины ноября 1898 г. встречи двух мыслителей становятся уже

* Соловьев В. С. Письма. Т. IV. Пг., 1923. С. 74–75.

невозможны. Федоров до середины февраля 1899 г. живет в Воронеже, затем в Сергиевом Посаде (вторая половина февраля — начало апреля 1899 г.), снова возвращается в Воронеж, где остается до середины августа. Затем последовали его поездка в Асхабад (август 1899 — апрель 1900 г.), возвращение в Москву меньше чем на месяц и летнее пребывание в Подольске, где Федорова и застало известие о смерти Соловьева.

Тем не менее последние личные контакты двух мыслителей не прошли для обоих бесследно. Федоров, как мы уже упоминали выше, пытается осуществить через газету «Дон» замысел, близкий «Пасхальным письмам». Что же касается Соловьева, то в его творчестве 1898–1899 гг. также весьма ощутимы федоровские мотивы. Возьмем небольшую заметку «Тайна прогресса», напечатанную в газете «Русь» 5 января 1898 г. Соловьев вспоминает в ней сказку об охотнике, перенесшем через бурный поток сторбленную старуху, умолявшую его о помощи и обещавшую привести его на той стороне потока в чудное место, где забывается всякое горе: когда охотник, сгибаясь под тяжестью ноши, ступил на берег, старуха превратилась в «красавицу неописанную, настоящую царь-девицу» и отвела его в землю обетованную. Раскрывая символику сказки, Соловьев формулирует понятие истинного прогресса: идти в такое будущее, которое станет не войной всех против всех, а чаемым раем, по настоящему возможно лишь при опоре на прошлое, на «священную старину предания»; живая и устойчивая связь времен должна быть нравственно-духовной основой движения истории (9, 84–86).

Но этой мыслью, одушевлявшей и самого Федорова (ср. его критику прогресса, основанного на вытеснении и розни поколений, на превозношении последующих над предыдущими, на забвении сынами отцов, в I части «Вопроса о братстве...» — I, 50–53, 66–67), не исчерпывается содержание статьи «Тайна прогресса». Вчитаемся в следующие строки: «Пусть он только подумает о том, чем он ей (“священной старине предания”. — А. Г.) обязан; пусть внутренним сердечным движением *почтит* ее седину, пусть *пожалует* о ее немощах, пусть *постыдится* отвергнуть ее из-за этой видимости. Вместо того чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории» (9, 85). О чем здесь идет речь: только ли о необходимости почтительного отношения к прошлому? Ведь образ, представленный сказкой о старухе и охотнике, намного глубже. Скитания охотника в лесу в томлении и одиночестве, когда он бессмысленно истребляет зверей и птиц и тщетно вопрошает себя: «Зачем я родился, зачем пришел в этот лес?» (9, 84) — символизируют человечество, еще не пришедшее «в разум истины», к сознанию своего назначения на земле. То обетованное место («чистый рай»), о котором рассказывает ему старуха, — Царствие Божие, а переход охотника с тяжелой ношей через бурлящий поток — история, ставшая восхождением человека и человечества к полноте благобытия. Кто же тогда старуха, которую несет на своих плечах охотник на берег рая? Только ли символ «старины», наследия далекого прошлого, священного опыта поколений? И если так, то что тогда значит фраза о необходимости «перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории» — разве в Царствие Божие входят опыт, традиции, наследие, а не живые личности? «Блаженны верующие: еще

стоя на этом берегу, они уже видят из-за морщин дряхлости блеск нетленной красоты» (9, 86) — это тоже не может относиться ни к «опыту», ни к «традициям», а только к людям, несущим на себе образ и подобие Божие. Все проясняет финал статьи, в котором Соловьев призывает: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов» (там же), — напоминая сюжет об Энее, основателе Рима, который в ночь падения Трои вынес из горящего города на своих плечах престарелого отца Анхиза, — и заключает: «Спасаящийся спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет» (там же).

Итак, не «спасаясь себя, тот спасен будет», а «спасающий (других) спасется» — а другие-то кто? — наши отцы.

Впрочем, во всей полноте смысла статьи «Тайна прогресса» раскрывается только на четком фоне федоровских идей. Без знакомства с этими идеями второй, глубинный пласт смысла практически недоступен для восприятия — сознание улавливает лишь то, что лежит на поверхности. Чему, впрочем, способствовал и сам Соловьев — в статье присутствует некая недоговоренность: она достаточно часто появляется у философа именно тогда, когда речь заходит о вещах, прямо идущих от Федорова. В подтекст убрано слишком много и слишком мало высказано прямо.

7 марта 1898 г. Соловьев выступает на публичном собрании Философского общества при Петербургском университете с докладом «Идея человечества у Августа Конта» (заседание было приурочено к 100-летию со дня рождения французского мыслителя). В центре доклада — контовская «религия человечества», культ «Великого Существа» — т. е. собирательного человечества в его живом единстве, в котором имеют свою часть и живущие, и умершие, все прошедшие, настоящие и будущие поколения. По мысли Соловьева, именно в этой религии сделан человечеством Нового времени первый шаг на пути к религии богочеловечества, т. е. к христианству, понимаемому активно, ставящему своей задачей соборное участие в деле обожения. «Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве» (9, 189).

При этом главную заслугу Конта Соловьев видит в том, что он «очень близко — ближе многих верующих — подошел к другой, завершительной истине христианства» — «к задаче воскресения мертвых», воссоединения умерших и живущих, трагически разделенных смертью (9, 190).

Обратим внимание: Соловьев говорит не об *идее* воскресения мертвых, а именно о *задаче*. А если речь идет о задаче, то, значит, воскресение мертвых уже не только *идеальный объект* для умственно-сердечного восприятия, переживания, медитации, чаяния («Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»), но и *идеальный проект*, предполагающий *действие* и *осуществление*. Так Соловьев делает еще один шаг навстречу Федорову. Но снова — как в других статьях — тут же останавливает ход своей мысли ссылками на трудность понимания темы: «То, чего я теперь коснулся, есть не только трудное дело, но и разговор трудный» (9, 191), вспоминает в связи с этим Павла и его беседу с афинянами (на слова апостола о грядущем воскресении мертвых они заявили ему: «Об этом послушаем тебя в другое время» — Деян. 17: 32) и так и не раскрывает содержание обозначенной им «задачи воскресения мертвых».

Впрочем, «намекнуть на человеческую сторону этого дела» он все же пытается, хотя и здесь для иллюстрации берет лишь «первые человеческие шаги», которые связаны с вещами, привычными для восприятия, и не заключают в себе «ничего непонятного и ничего трудного» (там же). Эти шаги — познание умершего и любовь к нему: «Вот перед нами сегодня один из бесчисленных отшедших. Нам и в голову, конечно, не приходило предварять для него всеобщее воскресение, — и, однако, мы это начали. Прежде чем прийти на эти поминки, я лучше прежнего познакомился с Контом и полюбил его. Вот уже первый шаг или два первых шага — узнать и полюбить. А затем если мне удалось и некоторым из вас передать верное понятие об этом отшедшем и доброе чувство к нему, то вот уже и третий шаг» (9, 191–192).

В цитируемом фрагменте важно все. Во-первых, Соловьев называет заседание в Философском обществе поминками, как бы религиозизируя его атмосферу. Во-вторых, сообщает о том, что сам он к этому заседанию специально изучал Конта, вдумываясь в его личность и творчество, по всей видимости, писал текст речи и, наконец, произнес ее в поминальный день, приобщив и своих слушателей к памяти о давно ушедшем, восстанавливая перед ними его жизненный и духовный облик. В-третьих, еще в начале выступления-статьи Соловьев заявил, что его задача — не в критике философской системы Конта, а в том, чтобы «указать зерно великой истины в его действительном, целом учении» (9, 172).

И утверждение Соловьева о необходимости изучения умерших, возвращая в своей душе чувства любви, и та эмоциональная тональность, которую он придает своему выступлению, опять-таки связывают его с Федоровым. Ведь именно философ всеобщего дела неоднократно говорил о долге изучения каждым своих отцов, дедов, прадедов — причем изучения, неотделимого от любви, не высокомерно-осуждающего (критика), а понимающего, ибо, по Федорову, «история есть всегда *воскрешение*, а не *суд*» (I, 135). Именно Федоров мечтал об организации деятельности учреждений памяти и культуры (библиотек, музеев и т. д.) календарным порядком, по дням кончины писателей, мыслителей, деятелей прошедших эпох, когда в день смерти того или иного автора все посетители данных учреждений обращаются к его жизни и творчеству, и этому воспоминанию предшествует тщательное, вдохновляемое любовью изучение: например, чтение книг ушедшего, восстановление в уме и сердце его духовного облика и т. д. Выступление Соловьева на заседании Философского общества, посвященном юбилею Конта, «одного из бесчисленных отшедших», и было выстроено как опыт такого поминовения, которое есть первый шаг к «задаче воскресения мертвых». А то, что философ был сопричтен им не только к выдающимся деятелям, стяжавшим себе культурное бессмертие, но и ко всем умершим, без различия их звания и заслуг (в деле воскресения нет иерархии), — это тоже «федоровская» точка зрения.

Если в статьях «Тайна прогресса» и «Идея человечества у Августа Конта» была заявлена, хотя во многом символически и метафорически, тема воскресения как задачи для человечества, то в двух других статьях Соловьева, написанных в 1899 г.: «Идея сверхчеловека» и «Лермонтов», — поднималась тема бессмертия. Обе последние статьи были связаны проблемой нищезанства, в осмыслении которой Соловьев и Федоров также стояли на близких

позициях. Кстати, вполне возможно, что вопрос о ницшеанстве и идее сверхчеловека был одной из тем, обсуждавшихся Федоровым и Соловьевым осенью 1897 г. (в письме В. А. Кожевникову, датированном 6–30 января 1898 г., Федоров упоминает о каком-то «письме о Ницше», не посланном Соловьеву, причем, как следует из контекста, решение Кожевникова не отправлять этого письма сильно раздосадовало мыслителя (см.: IV, 135)).

К критике учения Ницше Федоров с перерывами обращался все последние годы жизни, начиная уже со второй половины 1890-х гг. В статьях, впоследствии собранных его учениками во II томе «Философии общего дела», он дал всестороннюю характеристику личности и философского творчества «немецкого пророка». Ницше для Федорова — яркое воплощение типа подростково-романтического сознания: противопоставление своего исключительного, гипертрофированного «я» всему миру при дефиците сострадания и любви к людям; одинокая болезненная экзатика, разрешающаяся в апофеоз сверхчеловеческой личности, неизмеримо вознесенной над прочей «тварью дрожащей». Его философия — предельное выражение «катастрофического сознания», укорененного в идее краха и неудачи истории: отсюда идея «вечного возвращения», унылых «пустоворотов бытия», отсюда — подчеркнутый эстетизм Ницше с его вакхическим культом (по характеристике Федорова, «мир как опьянение»), превознесением трагедии и трагического мировосприятия (трагедия как «изображение гибели мира»).

Однако, развенчивая философско-психологический склад ницшеанства, критикуя идеал Ницше за выборочность, дурной аристократизм, гордынное превознесение над себе подобными, над живущими и умершими, Федоров в то же самое время обращает внимание на другую сторону идеи сверхчеловечества. В искаженной, безбожной, уродливой форме она воплощает в себе извечное стремление человека и человечества выйти за пределы своей несовершенной, смертной природы, преодолеть зависимость от слепых, разрушительных сил естества. Мыслитель стремится наполнить идею сверхчеловечества собственным проективным, активно-христианским содержанием: «Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти. Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и притом гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы». «И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в материальном смысле воскресением и бессмертием» (II, 132, 126)*.

* Подробнее об отношении Федорова к идеям Ницше см. ниже статью С. Г. Семеновой «Николай Федоров и Фридрих Ницше».

Подобную же точку зрения на идею сверхчеловека высказывает и Соловьев. В статье «Идея сверхчеловека» он стремится показать ее «с хорошей стороны», высвободить из-под искажающих наслоений ницшеанства ту живую почву, которая дала ей рост и питательную силу. Феномен Ницше, так же как и контовская «религия человечества», свидетельствует о постепенном пробуждении в современном секуляризованном сознании представления об «истинном, высоком назначении человека» (9, 267), — пусть даже оно здесь высказано в неполном, а в случае с Ницше — и деформированном виде.

Дальнейший ход рассуждений Соловьева прямо связывает его с Федоровым. Явление человека и человечества есть следствие многовекового «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия», «космического роста» (направленность эволюции), и следующей необходимой ступенью совершенствования миропорядка должно стать упразднение смерти. «Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. <...> И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно смертно? <...> Человек <...> есть прежде всего и в особенности “смертный” — в смысле побеждаемого, преодолеваемого смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет» (9, 271–272).

Итак, Соловьев формулирует императив бессмертия, причем выражается прямо, четко, без всяких туманностей и оговорок, обычно сопровождающих его тексты там, где речь идет о воскресении умерших как задаче для человечества. И, наверное, можно объяснить, почему. Сама по себе идея бессмертия более привычна как для культурного сознания (имеет многочисленные воплощения в фольклоре, литературе, философии), так и для традиционного христианства («бессмертие души»). А потому даже в той новой интерпретации, которую дает ей Соловьев (бессмертие как задача для человечества), она легче воспринимается и имеет меньше шансов показаться неслыханной «дичью», нелепым юродством, нежели идея имманентного воскрешения, которая требует духовного подвига, религиозного дерзновения от того, кто проповедует, а от того, кому проповедуют, — глубины понимания, высоты нравственного чувства и веры совершеннолетней.

Однако именно этот акцент Соловьева на идее бессмертия, проходящей как основная, ведущая тема, в то время как идея воскрешения редуцирована у него до побочного мотива, звучащего под сурдинку, вызвал неприятие Федорова, считавшего бессмертие без воскрешения невозможным ни нравственно, ни физически. Мыслитель, по всей видимости, не был знаком со статьей «Идея сверхчеловека», но он подробно разобрал статью «Лермонтов» (появив-

шуюся в печати уже после смерти Соловьева), вступление к которой фактически представляло собой парафраз целого ряда фрагментов первой статьи.

В 1899 — начале 1900 г. Соловьев работает над сочинением «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Так уж повелось в исследовательской традиции, что это произведение Соловьева считается вершиной его философского творчества, конечной точкой мировоззренческой эволюции, своего рода духовным завещанием, оставленным им наступающему веку. Смерть философа, последовавшая через считанные месяцы после журнальной публикации и совсем вскоре после выхода отдельного издания «Трех разговоров», задавала определенный ракурс прочтения и понимания, и все читающие и толкующие придерживаются его вольно или невольно, не смея сдвинуть хотя бы немного, тем более — расширить рамки восприятия.

Оценки «Трех разговоров» различились и разнятся. Мыслители религиозно-философского возрождения, стоявшие на позициях активного христианства (Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяев), восприняли «Три разговора...» с входящей в них «Краткой повестью об антихристе» как предательство Соловьевым его собственных убеждений, как срыв в катастрофизм, признание идеи краха и неудачи истории. (Во многом такой оценке способствовало письмо в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий», в котором Соловьев прямо заявил, что «современная история внутренне кончилась» (10, 225).) Напротив, целый ряд исследователей соловьевского творчества, как нынешнего времени, так и прошлых лет, видят в них своего рода «резвение» философа, благое «перерождение убеждений»: отказ от соблазнительных «неохристианских» исканий, от экуменической утопии, от идеи теократии, переход на позиции традиционной эсхатологии и т. п.

Между тем вопрос об интерпретации «Трех разговоров...» и о месте этого произведения в творческом наследии Соловьева является ключевым для постановки темы «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров».

Действительно, если принять сложившиеся точки зрения, не важно — бердяевскую, расценившую «Три разговора...» как однозначный срыв в пассивный, безальтернативный эсхатологизм, отрицающий историю, или же столь распространенный взгляд на «Три разговора...» как на бесповоротный и весьма похвальный отход философа от историсофских иллюзий, от «розового христианства», то следует признать, что в конце жизни Соловьев *решительно и однозначно* расходится с Федоровым, — добавим: и не только с Федоровым, но и с Ф. М. Достоевским, и с И. С. Аксаковым (у последнего впервые, за несколько лет до Соловьева, появляется определение человеческой истории как «брожения брошенной в мир истины Христовой», брожения, подготавливающего почву для воцарения в мире Царствия Божия*), — вообще с той традицией понимания истории, которая рассматривала исторический процесс в свете идеи преображения мира и человека, богочеловечества, проповедником которой явился и сам автор «Трех разговоров». Расходится с Федоровым, Достоевским, Аксаковым, с самим собой, наконец, и сходится, например, с К. Н. Леонтьевым, вышедшим из лона традиции прямо противоположной: «Соловьев

* Аксаков И. С. Соч. Т. 4. М., 1886. С. 191.

в «Трех разговорах» признал правду Леонтьева, его мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение», — замечал К. В. Мочульский*.

Между тем если однозначно сближать позицию Соловьева в «Трех разговорах...» с пессимизмом того же Леонтьева и видеть в ней решительное отрицание благого исхода истории, то как тогда объяснить финал «Краткой повести об антихристе...», не дописанный Пансофием, но проговариваемый господином Z? А здесь перед нами сокрушение и гибель Антихриста, происходящие не только при помощи Божией («землетрясение небывалой силы», поглотившее «и самого императора и все его бесчисленные полки»), но и при содействии человеческого (сначала обличение Антихриста главами христианских церквей, мученическая кончина Иоанна и Петра, затем — соединении христианских исповеданий во исполнение Первосвященнической молитвы «Да будут все едино»; восстание евреев, битва с войсками «князя мира сего», толпы евреев и воссоединившихся христиан, бегущие к Иерусалиму), второе пришествие Христа, сходящего к обратившемуся человечеству, воскресение праведников и тысячелетнее царство Христово.

В свое время Е. Н. Трубецкой, разбирая «Три разговора...», выражал недоумение по поводу того, зачем Соловьев заканчивает повесть об Антихристе словами о «тысячелетнем царстве Христовом», — коль скоро сам он убежден в том, что «всемирная история внутренне кончилась»**. Действительно, согласно Писанию и Священному Преданию, тысячелетнее царство Христово воцаряется *на земле* — и, добавим, — *в истории*: земная жизнь, если точно следовать букве Откровения, продолжается и после тысячелетнего царства, когда сатана, освобожденный «из темницы своей», «выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань» против «стана святых» (Откр. 20: 7).

И вот тут-то и возникает вопрос: строя «Краткую повесть об антихристе» как своего рода художественную иллюстрацию 16–20 глав «Откровения» (кстати, иллюстрацию не буквальную — она не только вносит в описание «последних времен» новые элементы, но и убирает целый ряд связующих звеньев), насколько Соловьев был внутренне согласен с тем, что в «Откровении» следует *после Тысячелетнего царства*: т. е. с новым торжеством зла в истории, новой смертельной схваткой народов, после которой — окончательное торжество над сатаной, вверженным в озеро огненное, воскресение и суд с последующим разделением человечества на спасенных и вечно проклятых.

То, что *до* «Трех разговоров» отношение Соловьева к катастрофическому сценарию разрешения исторического и мирового процесса с логически следующим из него «воскресением суда» было отрицательным, доказывать подробно излишне. Достаточно вспомнить двенадцатое чтение о Богочеловечестве с его решительным осуждением «гносного догмата» вечных мук и указать, что две главные идеи, одушевлявшие творчество Соловьева, — идеи всеединства и богочеловечества, логически исключали и суд, и вечные мучения: их *conditio sine qua non* — всеобщее спасение и обожение, перерождение и оду-

* Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гольц, Достоевский, Соловьев. М., 1995. С. 148–149.

** Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М., 1913. С. 34–35.

хотворение всех элементов бытия. Отказывается ли от этих идей Соловьев в «Трех разговорах...»? Нет, не отказывается. Идея не катастрофического, а постепенного, эволюционного вrastания мира и человека в новый, благой и бессмертный порядок бытия — Царствие Небесное — прямо звучит в третьем разговоре. Г-н Z, возражая Князю, говорит, что «для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия» недостаточно только совести и ума, необходимо «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше, — подчеркивает он, — и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного “хорошего поведения”, становится несомненной жизнью в самом добре — органическим ростом и совершенствованием целого человека — внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом» (10, 187).

Но для того чтобы в человеке и человечестве действовало это «вдохновение добра», т. е. благодать Божия, чтобы совершался «органический рост и совершенствование» как одного лица, так и собирательного человечества, чтобы, наконец, завершился он воскресением и радостью неветшающей жизни (в которой Бог будет «все во всем»), необходима не только любовь Божия, но и благая воля человека и человечества, их внутренняя готовность и добровольное согласие встать на путь, ведущий к «новому небу и новой земле», более того — всецелая переориентация в поле высшего идеала жизни и отдельной личности, и общества, народа, государства.

А что мы имеем в «Краткой повести...»? В ее начале — картина истории человечества в грядущем XX в. Войны, междоусобия, перевороты. Богдыхан подчиняет Европу. Европа восстает на богдыхана. Предельная секуляризация сознания и жизни. Успехи внешней цивилизации и культуры при полной неразрешенности и запутанности «предметов внутреннего сознания — вопросов о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека» (10, 197).

В «Трех разговорах...» в речах г-на Z дана критика современной цивилизации и культуры, застрявших в плену секулярного, неоязыческого мировоззрения, стремящихся устроить жизнь «по мерке человека», согласно идеалу потребления и комфорта, и чурающихся вопроса «о смерти и жизни». Г-н Z говорит о бесцельности и бессмысленности «культурного прогресса», коль скоро он не ставит себе таких задач, как «уничтожение болезней и смерти» (10, 172–173). В «Краткой повести об антихристе» эта критика г-на Z, — прямо, кстати, перекликающаяся с аналогичными высказываниями Федорова и в работе «Вопрос о братстве...» (I, 136–137, 288–289 и др.), и особенно в статье «Выставка 1889 года...» с ее образом общества «блудных сынов», утопающих в мишурной и тленной роскоши, но забывших о «цели и смысле жизни» (I, 453), — обретает художественную плоть. Цивилизация, не ставящая перед собой высшего христианского идеала, неизбежно загнивает. Панмонголизм и «новое монгольское иго над Европой» — своего рода бичи Божии, наказание европейскому племени, не отдавшему всего себя деятельному служению истине Христовой, прозябающему в бесконечных взаимных дрязгах, в локальных

войнах. Торжествует «история как факт», если воспользоваться чеканной формулой Федорова. Человечество упорствует на ложном пути. И такая история неизбежно рождает антихриста. Его воцарение — логический результат повсеместного отступления человечества от Христа. Соловьев демонстрирует неизбежный исход, к которому придет цивилизация на ее нынешних, не Божьих путях, коль скоро человечество не опознает свое назначение в бытии и не откроет себя действию благодати, или, как говорит г-н Z, «вдохновению добра».

Что такое Антихрист в истолковании Соловьева? На этот вопрос отчасти отвечает г-н Z, определяя сущность Антихриста сравнением его со Христом: «Христос есть индивидуальное, единственное в своем роде и, следовательно, ни на что другое не похожее воплощение своей сущности — добра. <...> Но ведь то же должно сказать и об антихристе: это такое же индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла» (10, 191). Каков смысл этого противопоставления? В «Чтениях о Богочеловечестве», в «Религиозных основах жизни», в «Великом споре», в «России и Вселенской церкви», — практически во всех своих работах, коль скоро в них заходила речь о христологии, — философ неизменно подчеркивал, что в лице Богочеловека Христа явлен образец согласного и сочетанного действия Божественной и человеческой воли: человеческая воля «свободно подчинила себя истинному благу, или добру, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом» (3, 373). А потому человек и человечество должны уподобляться Сыну Божию в *отдаче* самих себя воле Небесного Отца и, главное, в *исполнении* этой воли.

Но если во Христе мы имеем предельное воплощение благой человеческой воли, свободно отдающей себя Творцу и соучаствующей в осуществлении Его обетований, то Антихрист, в толковании Соловьева, являет собой предельное воплощение злой человеческой воли, противящейся Богу и Божьему замыслу о мире и человеке. В нем как бы концентрируется весь тот заряд противления, который накоплен историей человечества, не желающего идти «путями правды». Отнюдь не случайно в духовном облике будущего императора-антихриста Соловьев подчеркивает именно те черты («безмерное самолюбие», «эгоизм», любовь лишь к самому себе, зависть), которые приводят его к гордынному своеволию, а затем — к добровольному преклонению перед злом.

И все же, несмотря на явление Антихриста, конечная победа в истории, по убеждению Соловьева, остается за добром. Ибо в лице Антихриста противление человеческой воли Творцу достигает своего апогея, его ресурсы исчерпаны, дальше и больше противиться уже невозможно. Эпоха торжества Антихриста заканчивается его крушением и гибелью, и человечество вступает в тысячелетнее царство Христова, в то царство, которое — опять подчеркнем это — еще *внутри истории*, а не за ее пределами. Ведь и г-н Z, комментируя «Краткую повесть...», специально подчеркивает, что она «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста» (10, 220). О том, как именно пойдут пути истории в тысячелетнем царстве Христовом и как совершится переход к «новому небу и новой земле», Соловьев умалчивает. Но исходя из контекста всего его философского творчества, исходя, наконец, и из уже процитированных слов г-на Z, говорящего о благодати, действующей в человечестве и через человечество, коль скоро оно свободно

открывает себя Творцу, о Царствии Божием, которое неизбежно наступит — в том числе и на преображенной земле, можно предполагать, что для Соловьева «тысячелетнее Царство» уже не прерывается новым восстанием злого духа (как в Откровении), а эволюционно вырастает в Царствие Божие, преображаясь в «новую землю, любовно обрученную с новым небом» (10, 187). Кстати, подобным же образом, — как этап на пути обожения — мыслили тысячелетнее Царство Христово раннехристианские апологеты, в частности Ириной Лионский.

Итак, в «Трех разговорах...», несмотря на кажущуюся безальтернативность представленного там историософского сценария, Соловьев дает два варианта движения истории к «новому небу и новой земле»: первый предполагает «органический рост и совершенствование целого человека, <...> народа и человечества» (он раскрыт в речах г-на Z), второй сопряжен с нестроениями и катастрофами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла, разрешающейся явлением Антихриста и конечной схваткой слуг сатаны с чадами Божьими. Первый становится возможным лишь в случае духовного «отрезвления» человечества, его объединения не под эгидой секулярной цивилизации и культуры, устраивающих царство «всеобщей сытости» и вытесняющих религию на задворки прогресса, а под знаменем Христовым, когда религиозизируются все сферы человеческой жизни, в том числе общество и государство, и всецелое человечество обращается во вселенскую Церковь. Второй актуален в случае коллективного упорства на путях неправды. Таким образом, именно от человечества, от благой или злой его воли зависит то, какой из этих двух вариантов будет осуществлен.

Но ведь мысль о возможности двоякого разрешения исторического процесса была всесторонне обоснована, с опорой на христианское Писание и Предание (Иоанн Златоуст), именно Н. Ф. Федоровым, выдвинувшим идею условности апокалиптических пророчеств. Эта идея, составлявшая одну из стержневых посылок рукописи, прочитанной Соловьевым в январе 1882 г., оказалась ему особенно близка (см. выше). В своем философском творчестве он развивал именно первый, благой вариант эсхатологии, связанный с идеей соучастия человечества в деле обожения. Второй, катастрофический вариант получает для него актуальность к концу 1890-х гг. и находит своей идейно-художественное выражение в «Трех разговорах...», где (опять подчеркнем это) присутствует и альтернатива ему, хотя в значительно ослабленном виде, нежели ранее*.

Далее возникает вопрос: почему все-таки к концу жизни Соловьева происходит оттеснение на задний план первого эсхатологического варианта и в его мысли и творчестве все отчетливей проявляется катастрофическая тема, набирая силу в «Трех разговорах...» и зазвучав полнозвучным аккордом в письме «По поводу последних событий»?

* Впервые вопрос о специфике соловьевской эсхатологии как эсхатологии «условной, или открытой, ибо она зависит от человеческих усилий», был поставлен, правда без ссылок на Федорова, Р. Гальцевой. См.: *Гальцева Р. Условная эсхатология Владимира Соловьева // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». М., 1993. С. 61–67.*

В свое время Н. А. Сетницкий в работе «Русские мыслители о Китае», разбирая взгляды Соловьева и Федорова на дальневосточный вопрос, указывал, что апокалиптические настроения, нараставшие у философа богочеловечества на протяжении 1890-х годов, были связаны не с отходом от идеала того истинного, активного христианства, которому служил Соловьев на протяжении всей своей жизни (именно это объяснение, как мы уже говорили выше, зачастую доминирует в работах по эсхатологии Соловьева), а со все более углублявшимся разочарованием в ходе современной истории. Вся предыдущая деятельность философа была направлена на то, чтобы повернуть историю на Божьи пути здесь и теперь; в своей проповеди богочеловечества он ориентировался не на отдаленных и неизвестных потомков, а на конкретных, сегоднешних, ныне живущих людей. Упованием на то, что поворот истории к богочеловечеству осуществится еще в настоящем, одушевлены работы теократического периода: не случайно Соловьев «еще ранней весной 1889» года говорил Федорову о том, что для воссоединения церквей, открывающего, по его убеждению, эру богочеловеческого дела, достаточно 10–15 лет и потому эта задача должна быть признана приоритетной. Достаточно сильным это упование было и в 1890-е гг., о чем свидетельствуют реферат «О причинах упадка средневекового мирозерцания» с его резкой критикой исторического христианства, призывом «создать христианство живое, социальное, вселенское», книга «Оправдание добра», «Воскресные письма».

Между тем подобная, в значительной степени утопическая установка изначально была обречена на провал (кстати, об иллюзорности надежд на обращение мира одной лишь моральной проповедью неоднократно говорил и писал Федоров, главным образом, в связи с Толстым). Реальное развитие исторических событий 1890-х гг., вступая в явное противоречие с теократическими планами Соловьева, с его надеждой на скорое и повсеместное обращение мира на пути Христовы, необходимо должно было привести к разочарованию, к особенно острому сознанию разрыва между действительностью и идеалом (разрыва, рукотворно усугубляемого самим человеком) и — по закону маятника — к выводам прямо противоположным. То, как это происходило у Соловьева, хорошо иллюстрирует эволюция в его творчестве темы «Китай и Европа» и неразрывно связанной с ней темы панмонголизма.

Эта тема, рождавшаяся и развивавшаяся на фоне активной европейской и русской экспансии на Дальний Восток, отчетливо была заявлена в 1890 г., в одноименной статье «Китай и Европа». Осмысляя оппозицию «Восток–Запад» в плане религиозном, представляя оба мощных исторических региона в качестве носителей двух в корне различных духовных начал, воплощенных в буддизме с его отрицанием мира, идеалом нирваны, небытия, и христианстве, чающем всеобщего и абсолютного обожения, Соловьев искал разрешения векового конфликта не столько на путях вооруженного столкновения, открытого противоборства, сколько на путях внутренней, духовной брани. Философ выдвигал задачу истинного миссионерства: Европа призвана стать просветительницей Востока и завоевать его духовно; но исполнить эту высокую миссию, подчеркивал он, она сможет только тогда, когда сама отречется от ложной цивилизации, от «языческого идеала», возродит в себе заветы «вселенского христианства».

Подобная трактовка темы «Восток–Запад» прямо перекликалась со взглядами на нее Федорова, полагавшего столкновение Запада и Востока в основу всемирной истории и выдвигавшего проект их примирения в общем воскресительном деле (см. III часть «Вопроса о братстве...»). Не случайно, говоря о Китае, о религиозных основах китайского миросозерцания и жизнеустройства, Соловьев подробно касается «культы предков», подчеркивая важность и истинность нравственной идеи, лежащей в основе этого культа. И в то же время указывает на недостаточность одного лишь почитания ушедших, как бы глубоко оно ни было укоренено в сознании и культуре народа: любовь к предкам не должна ограничиваться одной лишь верой в их загробное существование; она не в том, чтобы сохранять в неизменности уклад жизни прошлых веков («Какая польза нашим предкам от того, что мы живем и умираем так, как они жили и умерли?»), а в том, чтобы реально спасти усопших от смерти, приобщить их к «истинной жизни». «Если мы действительно привязаны к прошлому, если мы глубоко любим предков, то мы должны стараться не о том, чтобы сохранять неизменно те старые формы жизни, при которых погибло то, что нам дорого, а, напротив, чтобы постоянно изменять к лучшему, совершенствовать нашу жизнь, пока не достигнем той полноты бытия, которая все вместит в себе и воскресит минувшее для вечной и истинно-неизменной жизни» (6, 146). Противостояние Востока и Запада разрешается, таким образом, на путях восполнения духовных основ жизни того и другого региона до всеобъемлющей истины богочеловечества, на путях их взаимодействия и сорботничества в деле осуществления конечных обетований христианства*.

Однако уже в данной статье возникает противоположный мотив — мотив угрозы Западу со стороны Востока, причем осуществление или неосуществление этой угрозы ставится в зависимость от того, по какому пути пойдет христианское человечество. Этот мотив укрепляется в стихотворении «Панмонголизм» (1894): грядущее нашествие с Востока предстает как кара России, отрешившейся от «завета любви», подобно тому, как в прошлом пала под натиском мусульманских полчищ Византия, когда в ней «остыл божественный алтарь». Характерно здесь не только сравнение России с Византией, но и короткое объяснение причин падения Второго и Третьего Рима: их отступление от Христа. Но разве можно говорить об отречении применительно к этим, сугубо православным державам? Для Соловьева — можно, и смысл того, что следует разуметь под отступлением от христианства, он раскроет в статье «Византизм и Россия» (1896).

Почему пал Второй Рим? Потому что не сделал истины христианской веры правилом жизни: «Византия, смирившись мыслью перед высшим началом, считала себя спасенною тем, что языческую жизнь она покрыла внешним покровом христианских догматов и священнодействий, — и она погибла». Соловьев говорит о ложном характере веры византийцев: «...истинную идею они понимали и принимали неверно. Она была только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни», «никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной деятельности»

* Подробнее см. об этом: *Сетницкий Н. А.* Русские мыслители о Китае. (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1926. С. 5–17.

Византия не выдвигала. Между тем «действительное правоверие и благочестие требуют, чтобы мы сколько-нибудь согласовывали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем» (7, 285, 286).

Здесь Соловьев опять-таки в очередной раз следует Федорову, видевшему причины падения Константинополя именно в разрыве между верой и жизнью: сформулированные соборным творчеством Церкви догматы христианства остались здесь лишь «теорией, бездейственной в жизни», в результате чего и обряд стал мертвенной формой, и самая «жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством (т. е. искренно, не лицемерно отдалась роскоши; ср. у Соловьева в «Панмонголизме» пассаж о «растленной» Византии. — А. Г.), реакцией против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма, в этой реакции против исказившегося христианства и заключается смысл и сила магометанства» (I, 158–159; см. также с. 160–176).

В статье «Византизм и Россия» утверждается мысль о том, что Россия и Европа смогут предотвратить новое монгольское нашествие, только встав на путь истинного христианства, только перерождая свою социальную и государственную жизнь на началах соборности, руководствуясь идеалом «христианской политики», — в таком случае окажется возможен благой исход истории. Если же европейская цивилизация не сбросит кумиры неоязычества, гибель ее неминуема.

К вопросу «Китай и Европа» Соловьев обращается и в статье «Смысл войны» (1895), вошедшей в книгу «Оправдание добра». Ряд формулировок философа: апелляция к «отцу истории» Геродоту, характеристика Троянской войны как «начала земной, мирской истории человечества, которая во все свое продолжение вращается вокруг роковой борьбы между Востоком и Западом при все более и более расширяющейся арене» (8, 438), — прямо перекликаются с началом III части «Вопроса о братстве...» (см.: I, 134–135, 146–148 и т. д.). Но если Федоров по-прежнему нацелен на поиск путей взаимодействия Востока и Запада, их примирение и плодотворное сотрудничество в общем деле, в котором смогут раскрыться лучшие духовные стороны и самобытные черты и европейского, и азиатского характера (I, 268), то Соловьев все настойчивее говорит о грядущем последнем столкновении между Востоком и Западом: «Эта предстоящая вооруженная борьба между Европой и монгольской Азией будет, конечно, последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною, и не безразлично для судеб человечества, какая сторона останется в ней победительницею» (8, 438). Философ постепенно уверяется в необходимости и неизбежности решающей схватки двух регионов, в очистительном огне которой, быть может, воссияет наконец истина будущего единения. Столкновение Востока и Запада приобретает у него апокалипсические черты. Отпадшее и упорствующее в своем отпадении человечество должно пройти сквозь своего рода «страшный суд» истории, суд не трансцендентный, а имманентный, чтобы опаматоваться и прийти, наконец, «в разум истины». В «Трех разговорах...» уже прямо появляется определение «всемирной истории» как «всемирного суда Божия», — именно в свете этого определения и рассматривает Соловьев дальнейшие судьбы Востока и Европы (10, 87).

Попутно отметим, что представление о «страшном суде» не как о событии постисторическом, а как о событии, совершающемся внутри истории, возникло в русской мысли и до Соловьева — и как раз у тех мыслителей, которые развивали идею истории как работы спасения (Ф. М. Достоевский, Ф. И. Тютчев). Так, например, Достоевский, проповедник «мировой гармонии» и «Царства Божия на земле», в политических обзорах, составлявшихся им в 1873 г. для журнала «Гражданин», предрекал Европе скорую и неминуемую схватку между католичеством и атеистическим социализмом, — схватку, которая станет своего рода возмездием для римской церкви, исказившей христианство, соблазнившейся идеалом земного владычества. Революционные и атеистические идеи несут в себе антихристианский идеал всеобщей счастливости и «вечной Вавилонской башни», и «первые битвы грядущего страшного нового общества против старого порядка вещей» уже «при дверях». Но, будучи неминуемыми, эти битвы, по Достоевскому, являются и необходимыми, ибо именно они могут очистить и омыть западное человечество, не исполнившее своего христианского назначения. «Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (Достоевский. 21, 201–204). Тютчев же писал о предстоящей «последней борьбе» между Западом и Россией, в которой наконец рухнет антихристианская цивилизация и воссияет очищенная и омытая от скверны истина Христова*. Такая проекция страшного суда в историю вовсе не противоречит идее апокатастасиса, напротив: если суд совершается в пределах исторического времени, значит, проходя сквозь него, человечество имеет шанс одуматься и обратиться на Божьи пути.

Говоря о «Трех разговорах», не следует забывать, что это произведение создавалось в духовной атмосфере *fin du siècle*. На рубеже веков вопрос о выборе исторического пути — пути спасения или пути гибели — приобретал особенно интенсивное звучание, и далеко не только у Соловьева. К примеру, для Федорова в конце 1890-х — начале 1900-х гг. вопрос о том, «будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста, *началом конца мира*, или же <...> станет *началом совершеннолетия* или совершенства религии, науки, искусства и нравственности?» (IV, 73), в свою очередь являлся одним из центральных (такая формулировка вопроса, кстати, была дана философом «всеобщего дела» в качестве отклика на «Краткую повесть об антихристе»). Но если Федоров, говоря об альтернативных возможностях разрешения этого вопроса, на первый план по-прежнему выдвигал эсхатологию спасения, то Соловьев склонялся к иному, катастрофическому варианту. И здесь позволительно спросить: на фоне нарастающей у Соловьева негативной оценки современной истории не была ли «Краткая повесть...» своего рода вынужденной «педагогической» мерой, к коей философ прибег, надеясь вразумить заблудший мир России и Европы методом «от противного», не было ли это пророчество Соловьева подобно тому пророчеству, которое в свое время произнес пророк Иона на град Ниневию, погрязший в смертном грехе, и которое, волею Божией, было снято с жителей города, покаявшихся от проповеди Ионы и обратившихся

* Тютчев Ф. И. Россия и Революция // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 295–307.

к праведной жизни? Сам Н. Ф. Федоров основывал идею условности апокалиптических пророчеств в том числе и на пророчестве Ионы, указывая на то, что и пророчество Ионы, и пророчества Христа «о разрушении мира», о страшном суде с последующим разделением человечества на спасенных и вечно проклятых (Мф. 24: 1–31; 25: 31–46), и пророчества Апокалипсиса суть только угроза, а не фатальный приговор, и в случае обращения человечества могут быть сняты. Повторим, Соловьев хорошо знал эту идею Федорова, и его пророчества о панмонгольском нашествии и явлении Антихриста — также носят характер условности.

На это, помимо уже упоминавшихся нами слов г-на Z о великой, перерождающей силе «вдохновения добра», благодати, если она свободно избирается человечеством, указывает и тот факт, что «Три разговора...» и «Краткая повесть об антихристе» писались в тот самый год, что и «Идея сверхчеловека» («Идея сверхчеловека» была напечатана в сентябре 1899 г., «Три разговора» — в октябре–ноябре 1899 и январе 1900 г.). Стремясь показать в явлении нищезанятия симптом глубокого духовного брожения современного человечества, его неудовлетворенности наличным состоянием вещей, «всегдашним и всеобщим фактом нашего несовершенства», Соловьев подчеркивает, что «из окна нищезанятского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам» или же напрямик в геенну огненную, — это зависит только от выбора конкретного лица, от его нравственно-религиозной установки (9, 267, 268). И если в статье «Идея сверхчеловека» философ очерчивает тот благодатный и спасительный путь, идя по которому человек и человечество подготовляют условия всеобщего перерождения, победы над грехом и смертью, то в «Краткой повести об антихристе» он представляет отрицательный предел, к которому равным образом может привести мечта о сверхчеловечестве, коль скоро она сопряжена не с возрастанием мира и человека к Богу, не с пониманием ответственности существа сознающего за спасение всей твари, а с гордым самопревозношением, противящимся воле Творца.

Не следует забывать и о другом. Готовя отдельное издание «Трех разговоров...», Соловьев поместил в конце этого издания ряд статей из цикла «Воскресные письма» (в их числе — все семь «Пасхальных писем»), отметив, что входящие в него статьи «дополняют и поясняют главные мысли трех разговоров» (10, 91). Но ведь тональность «Воскресных писем» — иная, более близкая светлой тональности «Оправдания добра» и других сочинений Соловьева, раскрывающих идеал богочеловечества. Практически во всех письмах — где прямо, где подспудно, — проводится мысль о «предстоящем воскресении всего христианства», приурочивание к которому должно начаться здесь и сейчас, говорится о необходимости более глубокого и совершеннолетнего вникания в истину Откровения, «нового образа понимания, усвоения и осуществления вечного слова истины», о христианстве «понятном, осмысленном и оживотворенном», становящемся делом спасения от смерти («Христос воскрес»), обождения всех сфер человеческого бытия (10, 42). Да, здесь возникают и темы, более полно и художественно развернутые в «Трех разговорах...»: так, в пасхальном письме «Слепота и ослепление», написанном «В неделю о слепом», дается определение исторического процесса как «всемирного суда», но сам этот

суд, подчеркивает философ, ведет не к катастрофе, а к окончательному прозрению той части человечества, которая сохранит в своем сердце «семя добра».

Публикация «Трех разговоров» совместно с «Воскресными письмами» как раз и давала возможность адекватного прочтения пророчества об Антихристе — это пророчество неминуемо исполняется лишь в случае повсеместного отступления человечества от Христа и правды Его, отступления, которое проявляется в последовательной секуляризации сознания и жизни, в господстве материальной цивилизации, в оттеснении на задний план коренных вопросов человеческого бытия. Характерно, что, по Соловьёву, почву для явления Антихриста готовят всевозможные ложные идеи, владеющие массами и соблазняющие их (это идея линейного, впередсмотрящего прогресса; секулярная мечта о всеобщем единении «без Бога и без Христа» — если воспользоваться выражением Достоевского; идеал равенства и материального комфорта («всеобщей сытости»)), а также те религиозные и философские учения, которые утверждаются на почве сознательного спиритуализма: их адепты не верят в истину воскресения, в возможность «духовной телесности», отрицают материю как безусловное зло (наиболее ярким примером подобного антихристианского мировоззрения, по Соловьёву, являются буддизм и толстовство).

В таком повороте темы Антихриста философ также перекликается с Федоровым. Во второй части «Вопроса о братстве...», читанной Соловьёвым еще в конце 1881 г. («Предисловие к проекту»), Федоров писал: «Учение об обладании всею землею было усвоено не еврейством, а христианством, ибо воскрешением Лазаря и воскресением Христа положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением, если вестники воскресения успеют объединить весь мир в деле воскресения, т. е. если противник воскресителя Христа, Антихрист, не произведет разрыва. Противник же этот — буддизм, в коем сосредоточиваются, соединяются дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т. е. буддизм западный и восточный. В случае успеха этого антихриста и по христианскому учению останется место только трансцендентному воскрешению как наказанию для всего вообще рода, а для виновников разрыва в особенности» (I, 86). И Соловьёв в «Трех разговорах...» и «Краткой повести об антихристе» отчетливо показывает, к каким катастрофическим последствиям может привести подмен христианской идеи, насколько губительны все прочие «идеалы», коль скоро они строятся «по мерке человека», заклинивая его в нынешней несовершенной, смертной природе, лишая необходимого восхождения, коль скоро они не подчинены единому и единственному высшему идеалу, полнота которого явлена лишь в «благой весте» Христа о воскресении умерших и Царствии Божием. Ведь идеал Антихриста есть именно идеал подменный — не случайны столь явные переклички в рассуждениях императора, желавшего быть «благодетелем» человечества, соединяя слабых, безвольных людей «благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым», с речами Великого Инквизитора (на что в литературе о Соловьёве неоднократно обращалось внимание).

Разбирая позицию Соловьёва в «Трех разговорах», необходимо учитывать и то, что это сочинение писалось с *полемической целью*. Причем объект полемики был вполне конкретен: Л. Н. Толстой и его учение — оно подвергалось Соловьёвым критике и в прошлые годы, но теперь философ намерен был

окончательно поставить точку в давнем споре. Полемическая задача, как и самый объект полемики, здесь вольно или невольно задают определенное направление и тональность мысли, заостряя те положения, которые в других статьях Соловьева высказаны гораздо сдержаннее. Кстати, то, как влияет на изложение мысли ее предмет, хорошо видно на примере тех статей Соловьева, где он касается проблемы сверхчеловечества. Тон и лексика разговора о сверхчеловечестве как бы уже предуказаны Ницше, и Соловьев невольно следует им, хотя содержание основного понятия у него целиком иное. Отсюда те избирательные, иерархические ноты, которые звучат в даваемом им определении «истинного сверхчеловека» (что, кстати, вызвало сильное неприятие Федорова) и которые отсутствуют в других его сочинениях, где как раз подчеркивается соборный характер спасения. То же самое отчасти произошло и в «Трех разговорах...»: в центр внимания поставлен не вопрос о благобытии и Царствии Божием, не проблема добра (как в «Оправдании добра»), а проблема зла, причем особо отмечена сила злого начала, «посредством соблазнов *владельющего* нашим миром». Подобная расстановка акцентов во многом объясняется именно полемической целью. В противовес Толстому с его учением о непротивлении злу насилием Соловьеву приходится педалировать силу зла в мире, искать аргументы в пользу того, что зло не искоренимо одной лишь моральной проповедью и для уничтожения его требуется активное, волевое противодействие со стороны человека и человечества, причем противодействие это не может ограничиться лишь областью нравственности. Зло должно быть побеждено в самом бытии, где оно царствует, проявляясь в виде болезней, всевозможных расстройств естественного природного процесса и, наконец, торжествуя в смерти, которая есть крайнее, безусловное зло. А здесь уже не обойтись без принятия христианского идеала и без веры в Богочеловека, реально победившего смерть и давшего упование на грядущую победу над ней всему человечеству. Именно об этом постоянно говорят герои «Трех разговоров...»: генерал и г-н Z, наиболее близкие автору.

Такой поворот проблемы зла, представший в полемике Соловьева с толстовством, опять-таки связывает его с Федоровым. В критике религиозно-нравственного учения писателя оба мыслителя стоят на одинаковых позициях. Их сближает коренное несогласие с толстовским пониманием христианства, фактически уничтожившим смысловое ядро «благой вести», не признавшим главного ее обетования: победы над смертью на всех уровнях материального бытия, всеобщего воскресения, причем не спиритуализированного, а духовно-телесного. Толстовское «Царство Божие на земле», в непреобразованном, смертном порядке бытия, где «смерть всегда имеет силу безусловного закона», есть только «произвольный и напрасный эвфемизм для царства смерти», — писал Соловьев (10, 185), как бы раскрывая тезис Федорова о том, что под идеалом Толстого, названным «святейшим именем — “Царство Божие”, скрыто желание самого величайшего зла человеческому роду» (IV, 22). Соловьев переключается с Федоровым и в определении добра, в настойчиво проводимом убеждении, что истинное добро, освященное благодатью, должно быть способным к реальному преобразению природного порядка вещей: «Царство Божие есть царство торжествующей чрез воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро» (10, 184; ср. статью Федорова «Что

такое добро»: «...добро есть жизнь. Добро отрицательно будет не отнятие лишь жизни, а положительно — сохранение и возвращение жизни» — IV, 27). Иначе «какая польза в этой эфемерной и поверхностной победе добра над злом, если оно торжествует окончательно в самом глубоком слое бытия, над самыми основами жизни», какая польза в единичной нравственной победе лица или в собирательной нравственной победе общества, если «настоящими-то победителями» в конечном счете оказываются «еще худшие, низшие, грубейшие микробы физического разложения» (10, 183, 184). В противовес толстовскому «неделанию» и «непротивлению» Федоров и Соловьев выдвигают деятельную борьбу со злом, основание которой положено воскресением Христа, а завершение видится «в собирательном воскресении всех» (10, 184).

Итак, анализ «Трех разговоров» выявляет целый ряд мировоззренческих позиций, бывших для Соловьева и Федорова общими. Кстати, философы федоровской ориентации, глубоко вникнувшие в логику мысли Федорова, А. К. Горский и Н. А. Сетницкий, это понимали и чувствовали (Горский, заметим, был убежденным соловьевцем). Тем не менее для исследователя, ставящего перед собой задачу развести двух мыслителей если не по разные стороны баррикад, то по крайней мере на почтительное и безопасное расстояние, чтоб уж никак не «замарать» возвышенного и сугубо христианского Соловьева идейным родством с «позитивистом и прагматистом» (!) Федоровым, «Три разговора...» внешне представляют вполне благодатную почву. Так, С. В. Казьмина, представив Федорова эдаким возрожденческим титаном, вытесняющим Бога из созданного Им мира, подробно анализирует «Краткую повесть об антихристе», с истинным увлечением выуживая из текста «подтверждения» своей концепции. И действительно — маг Аполлоний, орудие Антихриста, сводит и направляет по своей воле атмосферное электричество — ну чем не метеорологическая регуляция? А император-антихрист живет в «полухраме-полудворце» с «библиотеками, музеями и особыми помещениями для магических опытов»: «Что же это такое, как не ироническое переосмысление сути федоровского музея, грандиозного учреждения для занятий всего человечества и регуляцией природы и воскрешением мертвых?» — риторически вопрошает она*. Тут мы можем даже посодествовать ретивой исследовательнице и внести свою малую лепту в ее изничтожение Федорова: император не просто живет во дворце с музеями, он еще и подписывает указ о создании в Константинополе «Всемирного музея христианской археологии» — вполне даже «федоровская» мечта о Всемирном Цареградском музее.

Примеры «антифедоровских» высказываний и мотивов у Соловьева, по мнению Казьминой, этим не исчерпываются. Маг Аполлоний отворяет двери «между земным и загробным миром», в результате чего получает широкое распространение «действительное общение живых и умерших, а также людей и демонов» и развиваются «новые, неслыханные виды мистического блуда и демонолатрии» (10, 219). Для исследовательницы здесь — прямая полемика с Федоровым. «Вот что такое, по Соловьеву, воскрешение умерших земными средствами — без упоминания имени Федорова, чья философия воспринима-

* Казьмина С. В. Философия Н. Ф. Федорова в контексте культуры русского возрождения // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1997. № 3. С. 12.

ется эсхатологом Соловьевым как один из грозных симптомов всеобщего конца» *. Тут, правда, Казьмина делает досадную ошибку: она искренне убеждена, что позиция Князя в «Трех разговорах...» — это позиция Федорова и что все речи г-на Z, таким образом, направлены против него, мнимого, безбожного учителя, не верящего в трансцендентное воскресение (так ли? — ведь верил, да еще как верил, в отличие как раз от Толстого, и еще в 1891 г., разбирая реферат Соловьева, писал: «Спасение не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле» — I, 383), — ну да ведь и на старуху бывает проруха!

Но вернемся к примерам, приведенным С. В. Казьминой. В свое время Федоров хорошо показал «ценность» подобных «сближений» на примере отождествления христианской Троицы и индийской Тримурти: «...действительно, — восклицал он, — сходство поразительное — там *три* и здесь *три*...» (I, 404). В данном случае сходство отнюдь не большее. Ведь нельзя же, в самом деле, сопоставлять бесовские проделки мага Аполлония, отворяющего двери между загробным миром и миром живых, «мистический блуд и демонолатрию» павшего, предавшегося Антихристу человечества с той поистине боговдохновенной картиной, которая разворачивалась перед духовным взором Федорова, когда он писал о воскресительном деле, о творческом благобытии: «Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам и силу объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым, уже не говорящим лишь, и притом через некоторых только людей и пророков, а действующим чрез всех сынов человеческих в их этической, или братской (супраморалистической) совокупности, — чрез всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства (“Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен”) в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401).

Теперь возьмем еще один, наиболее «выигрышный» для С. В. Казьминой пример. Аполлоний овладевает «полунаучным, полумагическим искусством направлять по своей воле атмосферное электричество». Но на что направляет он это искусство? На развлечение жаждущей зрелищ «толпы», а затем — на убийство старца Иоанна и папы Петра (спросим в скобках: дело регуляции у Федорова разве так и для того осуществляется: с помощью магических манипуляций, для развлечения, для убийства?). Комментируя проделки великого мага, сам Соловьев в «Предисловии» к «Трем разговорам» замечает: «Магическая и механическая техника этого дела не может быть нам заранее известна, и можно только быть уверенным, что через два или три века она уйдет очень далеко от теперешней, а что именно при таком прогрессе возможно будет для такого чудодея, — об этом я не берусь судить» (10, 89). Кажется бы, спор с Федоровым налицо, — но, позвольте, ведь и сам Федоров в заметках по поводу «Краткой повести...» разоблачает слугу Антихриста, обращающего

* Казьмина С. В. *Философия Н. Ф. Федорова в контексте культуры русского возрождения* // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1997. № 3. С. 12.

«орудие спасения в орудие казни» (IV, 71). Прodelки Аполлония смертоубийственны и безблагодатны — он служит не Христу, а Антихристу, — в этом и Соловьев, и Федоров солидарны.

Здесь, кстати, снова встает вопрос о том, расходились ли на самом деле оба мыслителя в своем отношении к науке и технике? Ведь Федоров никогда не признавал автономии научного и технического развития. И предполагал участие науки и техники (последней, кстати, до определенного временного предела, когда необходимость в технических «приставках» для человечества отпадет) в общем деле только под водительством церкви, при условии принятия ими активно-христианского идеала. Регуляция — дело не секулярное, а религиозное, богочеловеческое. И Федоров гораздо глубже других мыслителей русского религиозно-философского ренессанса провидел те опасности, которые может принести человечеству научно-технический прогресс, не подкрепляемый прогрессом религиозно-нравственным. Достаточно вспомнить его критику «адской технологии, производящей орудия истребления», в статье «Разоружение» (II, 274), филиппику по поводу американских опытов вызывания дождя («Взять привилегию на производство искусственного дождя — это не только злоупотребление, это профанация, выражение самого крайнего нравственного и религиозного упадка. Они хотели быть подобными богам, оставаясь, пребывая в розни, как внушает сатана, а не подобными все в совокупности *Богу Троице*ному, быть совершенными, как Бог Отец, по слову Спасителя» (IV, 19)). Или образ будущей «сциентифичной» битвы, появляющийся в «Записке от неученых к ученым» (I, 140, 147).

В «Трех разговорах» и «Краткой повести об антихристе» Соловьев стремится доказать и показать, что ни одно достижение человеческого ума, ни одно социальное установление, ни одно событие, совершающееся в мире, не имеет нейтрального характера. Оно так или иначе ориентировано в поле «добра и зла», и то, чему именно будет способствовать, делу жизни или делу гибели, зависит от свободного выбора человека и человечества, от того, насколько глубоко воспримет оно в себя Божий завет, насколько соделает свою собирательную волю орудием воли Творца. Это было коренным убеждением мыслителя, высказанным им, кстати, еще в «Оправдании добра» и в полемике с Чичериним, и не только не противоречило мысли Федорова, но полностью совпадало с ней.

Но остается неразрешенным еще один вопрос: о конечной эволюции Соловьева от «Трех разговоров» и «Краткой повести об антихристе», как своего рода христианской педагогики, как воспитательного (а потому условного) пророчества, к тому пессимистическому и катастрофическому умонастроению, которое возобладаало в последние месяцы жизни философа, найдя свое воплощение в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий». Ведь если в конце «Трех разговоров» и возникает образ истории как «драмы», «уже давно написанной до конца», в которой «ни зрителям, ни актерам ничего <...> переменять не позволено» (10, 220), то он уравнивается иным сценарием, представленным в речах г-на Z. В письме же «По поводу последних событий» взгляд на историю как на уже сыгранную драму, в которой остался всего «один эпилог», воцаряется безраздельно, и нет ему никакой альтернативы.

В свое время Н. А. Сетницкий справедливо указывал, что подобная умопремена далеко не в последнюю очередь была вызвана обострением китайского вопроса и боксерским восстанием весны–лета 1900 г. И если ранее Соловьев мог смотреть на «Три разговора» «как на предостережение, на указание пути, грозящего европейскому человечеству лишь в случае бесповоротной нераскаянности», то после резкого поворота китайских событий, в которых он невольно увидел осуществление собственных «предчувствий и пророчеств», пророчество как угрозу сменило пророчество как приговор, который, увы, подписан и обжалованию не подлежит*.

Но, возможно, не только ход «последних событий» повлиял на предсмертное склонение Соловьева к безальтернативному, катастрофическому видению грядущего. Нельзя сбрасывать со счетов и причины личного характера. В. Л. Величко, хорошо знавший Соловьева (как, кстати, и Федорова), свидетельствовал, что к концу жизни «мысль о близости всеобщего конца с каждым годом все больше охватывала почившего мыслителя и высказывал он ее все более резко и нервно», при этом в качестве одной из причин подобного умонастроения биограф называл «постепенный упадок его здоровья» и «те душевные страдания, которые все росли, оставляя наглядный отпечаток даже на его внешности»**. Практически все лица из близкого окружения Соловьева свидетельствуют о предчувствиях близкой смерти, которые владели философом в последние месяцы его жизни. Невольно вспоминается эпизод из романа А. Кима «Белка»: главный герой романа и художник Павел Шуран спорят о возможных губительных последствиях изобретения человечеством оружия массового поражения. Художник призывает Белку осознать грозящее «бессмысленное самоуничтожение человечеством самого себя» и нудит к немедленным действиям, а Белка отвечает на это: «Для каждого живого существа его смерть и есть водородная бомба». В случае с Соловьевым невольно приходят на ум слова: «Для каждого живого существа его смерть и есть конец истории».

Характерен в этом смысле разговор, который ведут участники бесед «под пальмами», пока г-н Z ходит за рукописью «Краткой повести...». Политик недоумевает: «Не знаю, что это такое: зрение ли у меня туманится от старости, или в природе что-нибудь делается? Только я замечаю, что ни в какой сезон и ни в какой местности нет уж теперь больше тех ярких, а то совсем прозрачных дней, какие бывали прежде во всех климатах». Ему вторит дама: «А я вот с прошлого года стала тоже замечать, и не только в воздухе, но и в душе: и здесь нет “полной ясности”». Когда князь-толстовец пытается возражать: «Нет, я ничего особенного не замечал: воздух, кажется, как всегда», генерал отвечает ему весьма примечательным образом: «Да вы слишком молоды, чтобы заметить разницу: сравнивать вам не с чем. <...> Что мы стареем — это несомненно; но и земля ведь тоже не молодеет: вот и чувствуется какое-то обоюдное утомление» (10, 192, 193). Замечание старого генерала об

* *Сетницкий Н. А.* Русские мыслители о Китае. (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров). С. 25, 26.

** *Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 55.

«обобщенном утомлении» его, стоящего на пороге смерти, и земли, стоящей на пороге конца, говорит о многом...

Вдумаемся в биографию Соловьева. Юность, полная надежд, готовая свернуть горы. Окрыленность мысли и чувства. Мечта о примирении религиозной веры с философией и наукой. В письмах кузине Е. Романовой молодой философ восклицает: «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта!»*. Ослепительный взлет молодости, блестящая защита, он — восходящая звезда. Мистический опыт. Триумфальные лекции, на которые стекались сотни людей, восхищенно внимавшие его вдохновенному слову. Уже в 1870-е гг. Соловьев в полной мере ощущает свою миссию — миссию пророка. Он — не грозный, он светлый пророк, пророк всеединства и богочеловечества. В 1882 г., после встречи с Федоровым, он горит желанием сделать идеи мыслителя всеобщим достоянием, видя себя в качестве их проповедника. И в дальнейшем тема пророческого служения лейтмотивом проходит в его философском творчестве. Когда в статьях о соединении церковью Соловьев говорит о трех властях, на которых воздвигается здание всемирной теократии: священнической, царской и пророческой, — раскрывая высокую учительную миссию последней, он не может где-то в потаенной глубине сердца не примеривать ее на себя — тем более что достаточно долго надеется на возможность осуществления теократии еще при жизни своей (вспомним опять-таки эти «10–15 лет», необходимые для реализации идеи соединения церковью, из его разговора с Федоровым). В статье о Лермонтове, относящейся к концу 1890-х гг., философ утверждает особую ответственность перед Богом и людьми всякого гения, наделенного недюжинными талантами, который должен сознать свое назначение «могучего вождя людей на пути к сверхчеловечеству» (9, 359). И, осуждая Лермонтова за то, что тот принял отпущенный ему дар «как право, а не как обязанность, как привилегию, а не как службу», себя самого не мог не считать исполнившим данное ему Богом назначение. Как вспоминал Величко, Соловьев «глубоко верил в себя как в проповедника и не отделял себя от той идеи, которой служил»**. Потому-то так любил, когда сбывались его предвидения и пророчества, и указывал на это и в личных беседах, и в печати. Но если основная тональность соловьевских предвидений и пророчеств в 1870–1880-е гг. была светлой, озаренной сиянием Небесного Царствия, то в 1890-е гг. она постепенно меняется на прямо противоположную. Крах упований на скорое обращение человечества под воздействием его вдохновенной проповеди не прошел бесследно. И чем ближе к естественному концу жизни, к личному апокалипсису, тем отчетливей звучат в философской проповеди Соловьева катастрофические мотивы. Он остается пророком, но уже пророком грозящим, предвещающим кару за отступничество и перед лицом собственной смерти выносящим приговор истории, так и не внявшей его идеям, упорствующей на ложном пути.

Кстати, Федоров, отрицательно относившийся к подобного рода мессианским претензиям Соловьева, так охарактеризовал эту грань личности философа

* Соловьев В. С. Письма. Т. III. С. 88 (письмо от 2 августа 1873 г.).

** Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. С. 62.

фа: «Соловьев во всю жизнь хотел быть сверхчеловеком: то — медиумом, то — каббалистом, то, наконец, — пророком. “Чем должны быть провозвестники долга воскрешения?” — спрашивал Соловьев; но полученный им ответ: “Ничем особенным и ничем обособленным” его не удовлетворил — неужели потому, что в таком случае пришлось бы отказаться от всяких привилегий, тогда как он даже в посмертно опубликованной статье о Лермонтове дарует привилегию бессмертия лишь сверхчеловеку. Как и Толстой, он решительно не понимал безусловной скромности: не выдвигаться, не выставляться, стусевываться» (II, 183).

Итак, в эволюции взглядов Соловьева, его позиции по вопросу о конце истории нельзя не учитывать личный, психологический момент. Это, как видим, хорошо понял Федоров. Он почувствовал и финальный надлом в мирозерцании философа, приведший его в конечном итоге к практически безальтернативному историческому сценарию. Подчеркнем, это был именно надлом, а не слом, могущий уничтожить самый нерв философствования Соловьева — идею богочеловечества. Если бы Соловьев окончательно отрекся от этой идеи и безоговорочно принял вариант катастрофизма, то его реакция на китайские дела не была бы настолько болезненной. «Это — крик моего сердца. Мое отношение такое, что все кончено; та магистраль всеобщей истории, которая делилась на древнюю, среднюю и новую, пришла к концу... <...> Кончено все!.. И с каким нравственным багажом идут европейские народы на борьбу с Китаем! Христианства нет, идей не больше чем в эпоху Троянской войны»*, — передавал его слова, сказанные менее чем за две недели до смерти. С. Н. Трубецкой. Будь он неколебимо убежден в фатальности приговора, не мучился бы и не скорбел, а положился на волю Божию, ибо что быть должно, то быть должно. Философ же воспринимал свою проповедь как глас вопиющего в пустыне, как слово пророка, главная мука которого именно в знании — в знании того, что человечеству дан шанс избежать антихристовой тьмы, а оно от него отворачивается (говоря словами Ф. Глинки: «Как странно ныне видеть зрящему / Дела людей», или А. Майкова: «Но грустно зрячему бродить между слепых, / Твердить: поймите лишь — и будет вам прозрень!»).

«Трем разговорам» и входящей в них «Краткой повести об антихристе» Федоров посвятил серию заметок и черновых набросков, рассматривая это произведение в свете собственных историсофских идей. Несмотря на близость с Соловьевым в ряде исходных полемических установок (критика толстовства, буддизма, ложно направленной современной цивилизации и т. д.), Федоров в целом не принял соловьевской «отрицательной педагогики», подчеркивая, что философ «грешит отсутствием упования», разочарованием в возможности повернуть историю на Божьи пути. «Три разговора» были восприняты Федоровым как измена мыслителя самому себе, тому богочеловеческому идеалу, которому служил он в течение всей жизни. Отсюда — резкость и горячность тона заметок о «Трех разговорах...»: Федоров стремится переубедить Соловьева, предостеречь от окончательного скатывания в катастрофизм, вернуть поколебавшуюся веру в возможность благого исхода истории. В его

* Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева 31 июля 1900 г. // Книга о Владимире Соловьеве. С. 293–294.

статьях и заметках дан тонкий анализ слабых сторон апокалиптического катастрофизма, рождающего тот самый пессимизм, который явился, по Федорову (и Соловьеву), одной из опор антихристианского мировоззрения. У Соловьева, считает мыслитель, ослаблен творческий, созидательный смысл «благой вести». Торжествует Антихрист, но нет Христа, «есть отрицательное, есть разрушение, но нет воссоздания» (IV, 72). Более того, усиление темных, разрушительных, сатанинских сил в мире потому и возможно, что бездействуют силы разумные, что человечество не ставит своей задачей овладение силами природы, их регуляцию, просветление и одухотворение материи.

В своих заметках о «Краткой повести...» Н. Ф. Федоров намного более явно и отчетливо, нежели Соловьев, противопоставляет два пути истории: отрицательный, катастрофический, представленный философом в «Краткой повести...», и созидательный, творческий, богочеловеческий. Содержание второго пути — преображение мира и человека, победа над смертью, воскрешение умерших (отсюда в его заметках появляется тема кладбищ и их священной роли — ныне они места последнего упокоения, а в будущем станут центрами возвращения жизни, воскрешения). И ведет этот путь ко всеобщему спасению, к апокатастасису, венчающему благой исход истории, когда даже сатана получает прощение и может быть воссоединен со своим Творцом. Мысль об апокатастасисе у Федорова остается центральной даже несмотря на господствующее умонастроение *fin du siècle*. Приводя в одном из писем Кожевникову (21 марта 1899 г.) текст «молитвы за угнетателей» у сирийцев-несториан, возносящих свои прошения не об осуждении, а «об оправдании и спасении», мыслитель замечает: на основании этой молитвы «можно молиться о спасении Антихриста» (IV, 377, 495).

Повторим: отрицательное отношение к «Трем разговорам...» не означало того, что сам Федоров был чужд критики господствующих ложных идей, секуляризованной мысли и культуры. В конце осени — начале зимы 1899 г. он обсуждает с Кожевниковым возможность опубликования статьи «Выставка», в которой как раз было представлено «наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации», изнанка торгово-промышленной цивилизации, обоготворившей «суету сует», служащей богу комфорта. Но в той же статье одновременно с критикой дан и положительный идеал, и заявлен он не под сурдинку, как в «Трех разговорах», а равнозначно: конец статьи стал исповеданием активного христианства, христианства как «всеобщего дела». По глубокому убеждению мыслителя, именно в духовной ситуации «конца века», когда грядущее столь неопределенно, а настоящее чревато разрывами, особенно важно ясное и смелое указание на дело Христово, заповеданное человечеству. Эту мысль Федоров выражает в заметке «Кончилась ли всемирная история?», появившейся в журнале «Русский архив» в октябре 1900 г. и посвященной письму в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий».

Федоров опровергает безусловные пророчества Соловьева также исходя из «последних событий», но только из событий, развернувшихся уже после смерти философа. Пораженный успехами восставших боксеров в мае 1900 г., Соловьев в очередной раз изрек пророчество о последней битве Востока и Запада и неминуемом конце истории, — прошло всего несколько месяцев, и эти пророчества стерлись и потускнели, опровергнутые самой историей: восста-

ние было страшно и жестоко подавлено, а германские карательные войска, отправку которых в Китай так приветствовал Соловьев, хотя и отличились кровавыми и бессмысленными расправами, но отнюдь не снискали себе славы новых крестоносцев.

Предостерегая от гипноза «конца истории», Федоров призывает «верить в то, что конец всемирной истории еще не настал, что смертный приговор над человечеством еще не произнесен бесповоротно и безусловно» (IV, 76), призывает видеть иной, ободряющий смысл в том факте, что вся земля ныне освоена и стала известною. Включение всей земли в область «всемирной истории» облегчает задачу собирания, объединения во всеобщем деле: будущее покажет, сумеет ли человечество использовать отпущенный ему шанс, — но отнимать у него такую возможность, пророчествуя о близком конце, никто из нас не имеет права, коль скоро Сам Господь откладывает суд Свой.

Несколько финальных замечаний. На протяжении четверти века Федоров внимательно следил за творчеством Соловьева. Написанные им статьи и заметки касаются основных крупных работ, а также больших и малых статей философа, начиная с «Кризиса западной философии» и кончая «Тремя разговорами» и письмом «По поводу последних событий». Общая черта всех статей и заметок — чрезвычайно пристрастное отношение к творчеству Соловьева: в оценке его идей Федоров очень резок. Причем резок зачастую как раз там, где Соловьев ему особенно близок. Порой даже создается впечатление, что мыслитель сознательно не замечает обоюдного сходства. И надо сказать, резкость и безапелляционность федоровской критики служила и служит одним из опорных аргументов тем исследователям, которые предпочитают дистанцировать Соловьева от Федорова: как же, сам «учитель» отрецивается от «ученика», обвиняя его в непонимании учения! (именно таким доводом в свое время Е. Н. Трубецкой «сражал» Н. П. Петерсона).

С. Г. Семенова так поясняет сей парадокс: «Кроткий и уступчивый в личных отношениях, Федоров становился непримирим, когда дело касалось учения “всеобщего дела”, особенно с близкими людьми (Кожевниковым, Петерсоном) или с теми, от которых сама их духовная высота заставляла требовать многое, — а к таким людям как раз и принадлежал В. С. Соловьев (так же как и Л. Н. Толстой, и Ф. М. Достоевский). Тут — как в евангельском предупреждении об особой ответственности тех, кому, в отличие от непросветленно-“невинных”, была открыта истина. От них Николай Федорович по отношению к учению “всеобщего дела” не признавал ничего среднего между “да” и “нет”»*.

Резкость и пристрастность оценок Федоровым Соловьева имела своей причиной (как это ни парадоксально) глубинное родство их религиозно-философских идей. Соловьева Федоров считал тем мыслителем, который не просто вник целостно и серьезно в учение активного христианства, но и почувствовал его духовно близким себе, увидел в нем новый этап в Богопознании. Но то,

* Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. С. 102.

каким именно образом претворялись в сочинениях Соловьева идеи этого учения, Федорова не удовлетворяло. Не удовлетворяло прежде всего из-за характера их изложения. Мышление Федорова — мышление проективное, мышление Соловьева — мышление философское; в его творчестве состоялся, по точному определению Федорова, перевод учения о воскрешении «на философско-мистический язык». Но такой перевод — и Федоров это чувствовал — фактически сводил на нет конкретное, деловое содержание учения: воскрешение из дела жизни превращалось в философию, в еще одно видение мира в ряду других почтенных философских систем.

Во многом именно отсутствием в сочинениях Соловьева деловой проектики объясняется столь резкая критика Федоровым его «мистицизма». Эта критика «мистицизма Соловьева» в сочетании с подчеркнутым выдвиганием вперед проблемы регуляции природы, раскрываемой на примере конкретных проектов, таких как вызывание дождя методом взрыва в облаках, часто давала и дает повод исследователям обвинять Федорова в техницизме, невосчувственности мистической стороны христианства, принижении роли внутреннего духовного делания. Но прежде чем множить подобные обвинения, следует, во-первых, не забывать о том историческом, реальном контексте, в котором выдвигал мыслитель в 1891 г. проект искусственного дождевания (неурожай из-за засухи в Европе и голод в России, уносящий человеческие жизни), а во-вторых, уяснить, что значит для Федорова понятие регуляции в его полном объеме: это процесс коренного преобразования мира и человека, затрагивающий все уровни бытия, когда дух овладевает и управляет материей, что на богословском языке означает ее обожение. Данный процесс принципиально двуедин: регуляция внешнего мира неразрывно связана с регуляцией самого человека, регуляция человеческой физики — с регуляцией внутренней, душевной сферы. Так это понимал Федоров. И для него был категорически неприемлем перекосяк ни в ту, ни в другую сторону. Недаром столько места в его сочинениях занимает критика техницизма, орудийной, «протезной» цивилизации, что расширяет призрачную мощь человека над природой, оставляя неизменными внутренние ее законы, не касаясь фундаментального «небратства вещества»; недаром в противовес машинному прогрессу философ выдвигал задачу внутренней, психо-физиологической регуляции, неразрывной с воспитанием души и духа, с внутренним, духовным деланием. Но точно так же он был глубоко убежден, что одно внутреннее, духовное делание, не подкрепленное «организацией мировоздействия» (по выражению философа А. К. Горского), чревато потерей духовного трезвения, уходом в болезненный, надрывный мистицизм (а он является не меньшим соблазном, чем одностороннее развитие техники, не сопряженное с возрастанием человека «в духе и истине»).

И наконец, последнее. Почти двадцатилетний идейно-творческий диалог Соловьева и Федорова оказался весьма плодотворен не только для его участников, но и для русской мысли в целом. Вряд ли стоит преуменьшать значение этого диалога в творческой эволюции Соловьева, смущаясь ложным опасением, что такая мощная величина, как Соловьев, умалится от соседства и сравнения с Федоровым, которого, к сожалению, до сих пор еще понимают и толкуют превратно. Внимательный, непредвзятый анализ выявляет и общность мировоззренческих позиций, и линии взаимовлияния. Слова Соловьева

о Федорове как о «своем учителе и отце духовном» вовсе не были увлеченной фразой. Он действительно получил от философа «всеобщего дела» мощный идейный заряд. Факт творческой переработки и развития Соловьевым целого ряда федоровских идей не умаляет значения соловьевского синтеза. В конце концов человеческая культура формируется не только новациями, но и плодотворной преемственностью. И нужно радоваться творческим переключкам, идейным ауканьям в пространстве русской философской мысли, ведь она, как и русская культура в целом, в определенном смысле есть «общее дело» и к ней как нельзя лучше применим афоризм Федорова: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (I, 110).

